

Электронная версия книги: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || slavaaa@yandex.ru ||
yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Иср# 75088656 || Библиотека:
<http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу
update 18.05.07

Федеральное агентство по культуре и кинематографии Российский
институт культурологии

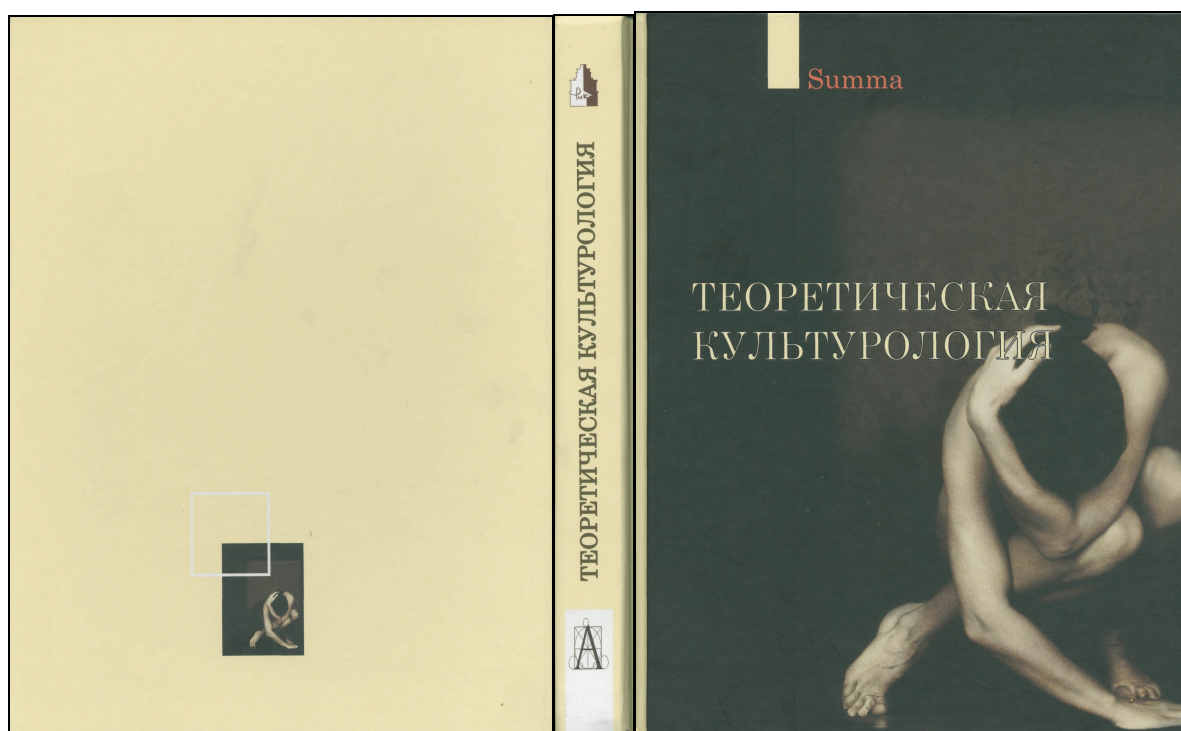
ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ

СЕРИЯ
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Деловая книга 2005

РИК  2005

Академический Проект 2005



УДК 008

ББК 71 Федеральная целевая программа «Культура России»

Т 33 (Подпрограмма «Поддержка полиграфии и книгоиздания России»)

Серия «Энциклопедия культурологии»

Главный редактор серии: РАЗЛОГОВ К.Э.

Редакционная коллегия серии: Быховская И.М., Митрохин Л.Н., Перепелкин Л.С., Румянцев О.К., Томилов И.А., Шулепова Э.А.

Ответственный редактор книги: Румянцев О.К. Редактор книги: Шеманов А.Ю.

Редакционная коллегия книги:

Визгин В.П. (ред. разд. 2), Захарченко Е.Г. (отв. секр., лит. ред.), Келле В.Ж. (ред. разд. 4), Михайлов Ф.Т. (ред. разд. 3), Огурцов А.П. (ред. разд. 5), Румянцев О.К. (ред. разд. 1), Шеманов А.Ю. (ред. разд. 6).

Авторский коллектив книги:

Ахутин А.В., Визгин В.П., Воронин А.А., Гаман-Голутвина О.В., Григорьев А.А., Каган М.С., Келле В.Ж., Межуев В.М.

Михайлов Ф.Т., Неретина С.С., Огурцов А.П., Попова Н.Т., Разлогов К.Э., Румянцев О.К., Сорвин К.В., Тищенко П.Д., Токмачев К.Ю., Файбышенко В.Ю., Чебанав СВ., Черняк Л.С., Шеманов А.Ю.

Т 33

Теоретическая культурология. — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. — 624 с. (Серия «Энциклопедия культурологии»)

ISBN 5-8291 -0491 -1 (Академический Проект) ISBN 5-88687-158-6 (Деловая книга)

ISBN 5-93719-048-3 (РИК)

Книга ставит перед собой не только справочные задачи; ее цель — сориентировать читателя в тенденциях исследования культуры. Впервые в энциклопедическом издании поставлена задача сосредоточиться на наиболее спорных аспектах фундаментальных проблем знания о культуре и связанных с ними важнейших понятий: множественность и единство культур, диалогика культуры, идея культуры и повседневность, локальные культуры в мире глобализации, историческое сознание (и его метаморфозы), теоретическая аксиоматика в исследовании культуры, культура как цивилизационный механизм, самоидентификация человека в культуре, культурные формы, речевые практики, концепты языка и культуры и др. Предложенные исследования в своей совокупности создают основу для поиска стратегий синтеза различных подходов к анализу современной культурной ситуации, сложившегося ныне типа повседневного существования и характерных для него культурных феноменов (массовая культура, межэтнические и социальные конфликты, языковые практики, цивилизационные механизмы и др.).

Книга может быть полезна философам, культурологам, социологам, политологам, историкам, искусствоведам, а также преподавателям, студентам и аспирантам гуманитарных дисциплин. Она адресована также всем интересующимся философскими и теоретическими проблемами культуры.

УДК 008 ББК 71

ISBN 5-8291-0491-1 ISBN 5-88687-158-6 ISBN 5-93719-048-3

© Коллектив авторов, 2004

© Академический Проект, оригинал-макет, оформление, 2005

© Деловая книга, 2005

© Российская академия наук, 2005

Электронное оглавление

Электронное оглавление.....	3
ПРЕДИСЛОВИЕ	13
О СТРУКТУРЕ ПЕРВОГО ТОМА (Указания для читателей)	16
ВВЕДЕНИЕ. МЕЖДУ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИЕЙ КУЛЬТУРЫ И ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИЕЙ	17
Энциклопедия теоретической культурологии как исследовательский проект	17
На перепутье	20
Философия культуры или постмодернистская культурология: оппозиция или альянс?	21
Научная объективность: угроза гуманизму или опора?	23
Кризис проекта «человека модерна»	23
Индивидуализм или коллективизм	24
Предмет теоретической культурологии	24
Культура как предмет	24
КОНЦЕПТЫ.....	29
ТЕМА I. В ГОРИЗОНТЕ КЛАССИЧЕСКОЙ ИДЕИ КУЛЬТУРЫ.....	29
1. ГРАНИЦЫ КУЛЬТУРЫ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР (редактор — Румянцев О.К.).....	29
ВВЕДЕНИЕ.....	29
ПОЗИЦИЯ 1.1. РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КУЛЬТУРЫ — <i>Черняк Л. С.</i>	30
ОТКРЫТОСТЬ.....	30
1. Открытость человеческого бытия.....	30
МЕСТО ЧЕЛОВЕКА (В КРУГЕ СУЩЕГО).....	31
2. Космос как культура.....	31
Библиография	35
ЭКОЛОГИЧНОСТЬ КУЛЬТУРЫ.....	35
3. Внеэкологичность отношения Завета (бездомный человек и его Бог).....	35
4. Полагание горизонта истории — второе снятие экологичности культуры.....	36
Библиография	38
ГРАНИЦЫ РАЗУМА.....	38
5. Третье снятие экологичности культуры.....	38
Библиография	43
ПОЗИЦИЯ 1.2. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ДИАЛОГИКА КУЛЬТУРЫ В.С. БИБЛЕРА* — <i>Ахутин АВ.</i>	43
.....	43
ДИАЛОГИКА КУЛЬТУРЫ	43
1. Предварительные отграничения.....	43
2. Исходные определения.....	44
2.1. Культура как феномен	44
2.2. Тройное определение культуры.....	44
Библиография	45
ИСТОРИО-ЛОГИКА КУЛЬТУРЫ.....	46
3. Историо-логика диалогической философии культуры	46
3.1. Два образа исторической связи: наука и искусство	46
3.2. Драматический историзм культуры	46
3.3. Большое время культуры	47
Библиография	48
МОРФО-ЛОГИКА КУЛЬТУРЫ.....	48
4. Морфо-логика диалогической философии культуры	48
4.1. Двуполность культуры	48
4.2. Морфологический очерк трех европейских культур	48
а) Античность	48
б) Средние века	49
в) Новое время.....	49
Библиография	49
ПРОИЗВЕДЕНИЕ	49
4.3. Культура как произведение произведений.....	49
Библиография	50
ДИАЛОГ КУЛЬТУР	50
5. Диалог культур и культурные интенции XX века	50

5.1. Кризис XX века и бытие в культуре (1).....	50
5.2. Диалог культур — феномен современной культуры.....	51
Библиография.....	52
ПОЗИЦИЯ 1.3. МАНЕРЫ ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ КАК ПРОЕКТЫ ВРЕМЕНИ КУЛЬТУРЫ —	
<i>Румянцев О.К.</i>	52
МАНЕРА ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ.....	52
Библиография.....	58
ДРУГОЙ/ЧУЖОЙ.....	58
Библиография.....	63
ВРЕМЯ КУЛЬТУРЫ.....	64
Библиография.....	74
ПОЗИЦИЯ 1.4. ЗАМКНУТОСТЬ МИРОВ КУЛЬТУРЫ — <i>Токмачев К. Ю.</i> - Концепты:	
множественность ментальных миров, необратимые события.....	75
МНОЖЕСТВЕННОСТЬ МЕНТАЛЬНЫХ МИРОВ.....	75
1. Трансцендентальный субъект: матрица жизненного мира.....	75
2. Тожество мышления и бытия.....	75
3. Необратимые события.....	76
4. Жизненный мир: произвольный вымысел.....	77
5. Инвариант культуры.....	79
Библиография.....	79
НЕОБРАТИМЫЕ СОБЫТИЯ.....	80
1. Феноменологическое описание.....	80
2. Порядок и хаос.....	81
3. Онтология предрассудка.....	83
4. Человек-программа.....	85
5. Культура и время.....	85
Библиография.....	86
2. УНИВЕРСАЛИЗМ КУЛЬТУРНОГО СОЗНАНИЯ И ИСТОРИЯ (<i>редактор — Визгин В.П.</i>).....	86
ВВЕДЕНИЕ.....	86
ПОЗИЦИЯ 2.1. АНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКИЙ УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ НОВОГО ВРЕМЕНИ	
— <i>Визгин В.П.</i> - Концепты: проект, канун модерна, модерн, кризис проекта модерна.....	87
ПРОЕКТ.....	87
1. Понятие проекта.....	87
Библиография.....	90
КАНУН МОДЕРНА.....	90
2. Возникновение проекта модерна.....	90
Библиография.....	95
МОДЕРН.....	95
3. Универсальный проект Лейбница.....	95
4. Соотношение интеграции и дифференциации религии, эзотерики и науки.....	99
Библиография.....	101
КРИЗИС ПРОЕКТА МОДЕРНА.....	102
5. Исчерпан ли проект модерна?.....	102
Библиография.....	107
ПОЗИЦИЯ 2.2. ЖИЗНЬ И ЦЕННОСТЬ (ОПЫТ НИЦШЕ) — <i>Визгин В.П.</i> - Концепты: жизнь,	
ценность, смысл.....	107
1. Тематизация жизни и ценности. Введение.....	107
Библиография.....	108
ЖИЗНЬ.....	108
2. Проблема ценности жизни: исторический контекст.....	108
Библиография.....	110
ЦЕННОСТЬ.....	110
3. Жизнь и ценность.....	110
Библиография.....	116
СМЫСЛ.....	117
4. Эксперимент с высшими ценностями: урок Ницше.....	117
ПОЗИЦИЯ 2.3. ФИЛОСОФСКАЯ ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ - <i>Межуев В. М.</i> - Концепты: знание о	
культуре, культура как идея, открытие культуры, классическая модель культуры, свое и чужое в	
культуре.....	118
ЗНАНИЕ О КУЛЬТУРЕ.....	118
Библиография.....	120
КУЛЬТУРА КАК ИДЕЯ.....	120

Библиография.....	121
ОТКРЫТИЕ КУЛЬТУРЫ.....	121
Библиография.....	124
КЛАССИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ.....	124
Библиография.....	126
СВОЕ И ЧУЖОЕ В КУЛЬТУРЕ.....	126
3. КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК ОСНОВАНИЕ ОБЩЕГО ЧЕЛОВЕКОВЕДЕНИЯ (<i>редактор — Михайлов Ф.Т.</i>)... 127	127
ВВЕДЕНИЕ.....	127
ПОЗИЦИЯ 3.1. КУЛЬТУРА КАК ПОРОЖДАЮЩЕЕ ЧЕЛОВЕКА ОТНОШЕНИЕ — <i>Михайлов Ф. Т.</i> - Концепты: обращенность, эмпирия, теория, онтология (научной теории), постулат, основание.....	128
ОБРАЩЕННОСТЬ.....	128
1. Порождающее и воспроизводящее культуру отношение.....	128
Библиография.....	132
ЭМПИРИЯ.....	132
2. Логика эмпиризма и эмпирические теории культуры.....	132
Библиография.....	136
ТЕОРИЯ.....	136
3. Естественные и гуманитарные теории.....	136
Библиография.....	138
ОНТОЛОГИЯ НАУЧНОЙ ТЕОРИИ.....	138
4. Онтология научной теории — теории культуры в том числе.....	138
Библиография.....	141
ПОСТУЛАТ.....	141
5. Постулаты фундаментальной теории.....	141
Библиография.....	144
ОСНОВАНИЕ.....	144
6. Постулат как основание. Аксиоматика.....	144
Библиография:.....	145
Иные трактовки темы:.....	146
ПОЗИЦИЯ 3.2. КУЛЬТУРА КАК РЕФЛЕКСИВНАЯ СИСТЕМА — <i>Сорви и К. В.</i> - Концепты: рефлексия, рефлексивная онтология, рефлексивная методология.....	146
РЕФЛЕКСИЯ.....	146
1. Культура как рефлексивная система.....	146
2. Нереплексивные подходы к теории культуры: их основания и границы.....	146
3. Рефлексия и неопределенность.....	147
Библиография.....	147
РЕФЛЕКСИВНАЯ ОНТОЛОГИЯ (ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ).....	148
4. Рефлексия, не знающая себя.....	148
5. Рефлексивная природа знания. Объективность субъекта.....	148
7. Креативность как элемент рефлексивной системы. Самозамкнутость рефлексивных систем.....	148
8. Рефлексивная традиция в античной философии (выводы).....	149
9. Свободная субъективность человека как элемент объективного бытия рефлексивной системы.....	149
10. Онтологическое доказательство как первая теоретическая форма самообоснования рефлексивной системы.....	149
11. Человек как основание бытия рефлексивной системы.....	150
12. Рефлексивная онтология культуры.....	152
Библиография.....	153
НЕРЕФЛЕКСИВНАЯ МЕТОДОЛОГИЯ (в познании рефлексивных систем).....	153
13. Экономическая теория и аксиоматика классического естествознания.....	153
14. «Энтропийная» аксиоматика экономики.....	154
Библиография.....	156
ПОЗИЦИЯ 3.3. ТЕХНИКА КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ - <i>Воронин А.А.</i>	156
КОММУНИКАТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ.....	156
1. Культура как системное единство коммуникативных стратегий.....	156
Библиография.....	158
ТЕХНИКА.....	159
2. Техника как коммуникативная стратегия.....	159
3. Дилемма культуры и техники. Культурный феномен и технический феномен.....	160
Библиография.....	162

ОТЧУЖДЕНИЕ И САМОРЕАЛИЗАЦИЯ.....	162
4. Отчуждение.....	162
5. Самореализация.....	165
Библиография.....	166
КРЕАТИВНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА.....	166
6. Креативная избыточность человека.....	166
Библиография.....	167
4. КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ (редактор — Келле В.Ж.).....	167
ВВЕДЕНИЕ.....	168
ПОЗИЦИЯ 4.1. ЦИВИЛИЗАЦИЯ В КУЛЬТУРЕ И КУЛЬТУРА В ЦИВИЛИЗАЦИИ — Каган М.С.	
- Концепты: модальности культуры, архитектоника культуры, хроноструктура культуры.....	169
МОДАЛЬНОСТИ КУЛЬТУРЫ.....	169
1. Культура как форма бытия.....	169
Библиография.....	170
АРХИТЕКТОНИКА КУЛЬТУРЫ.....	171
2. Отношение цивилизации и культуры.....	171
Библиография.....	172
ХРОНОСТРУКТУРА КУЛЬТУРЫ.....	172
3. Исторический подход к проблеме.....	172
Библиография.....	176
ПОЗИЦИЯ 4.2. ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ МЕХАНИЗМЫ И ИХ СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ —	
Келле В.Ж. - Концепты: цивилизация, цивилизационные механизмы, культура, личность.....	177
ЦИВИЛИЗАЦИЯ.....	177
1. Генезис цивилизации и ее интегративная функция.....	177
Библиография.....	179
ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ МЕХАНИЗМЫ.....	179
2. Цивилизационные механизмы и культура.....	179
Библиография.....	182
КУЛЬТУРА.....	182
3. Культура как связующее начало цивилизации.....	182
Библиография.....	183
ЛИЧНОСТЬ.....	183
4. Человек в процессах глобализации и многообразии культур.....	183
Библиография.....	185
ПОЗИЦИЯ 4.3. ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА КАК КОМПОНЕНТ КУЛЬТУРЫ — Гаман-	
Голутвина О. В. - Концепты: политическая культура, политическое сознание, культурная	
политика.....	185
ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА.....	185
1. Сущность и структура политической культуры.....	185
2. Типы, уровни, функции политических культур.....	188
3. Факторы, определяющие специфику политической культуры.....	190
Библиография.....	191
ПОЛИТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ.....	192
Библиография.....	193
КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА.....	193
Библиография.....	195
ПОЗИЦИЯ 4.4. РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ — Межуев В. М.	195
ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ РОССИИ.....	195
Библиография.....	196
ГРАНИЦЫ ЦИВИЛИЗАЦИЙ.....	197
Библиография.....	199
ДУША И ТЕЛО ЦИВИЛИЗАЦИИ.....	199
Библиография.....	202
ОТКРЫТАЯ КУЛЬТУРА.....	203
ТЕМА II. НЕКЛАССИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ КУЛЬТУРЫ.....	206
5. ОТ СЕМАНТИКИ ЯЗЫКА К СЕМАНТИКЕ КУЛЬТУРЫ (редактор — Огурцов А.П.).....	206
ВВЕДЕНИЕ.....	206
Первый принцип.....	206
второй принцип.....	207
ПОЗИЦИЯ 5.1. АРТИКУЛЯЦИЯ БЫТИЯ КУЛЬТУРЫ — Григорьев А.А. - Концепты: язык и речь,	
артикулированный звук, голос и интонация, молчание — пауза, ритм, музыка и речь.....	208
ЯЗЫК И РЕЧЬ.....	208

1. Речевой статус концепта	208
Библиография	210
АРТИКУЛИРОВАННЫЙ ЗВУК	211
2. Субъектно-природное основание концепта	211
Библиография	212
ГОЛОС И ИНТОНАЦИЯ	212
3. Звукосмысловые репрезентанты концепта	212
Библиография	213
МОЛЧАНИЕ — ПАУЗА	214
4. Членище-соединяющее основание концепта	214
Библиография	214
РИТМ	215
5. Музыкально-поэтическое основание речи	215
Библиография	217
МУЗЫКА И РЕЧЬ (СОПОСТАВЛЕНИЕ КОНЦЕПТУАЛЬНОСТИ)	217
Библиография	218
ПОЗИЦИЯ 5.2. ЯЗЫК И РЕЧЬ — ВЕКТОРЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПРОСТРАНСТВА КУЛЬТУРЫ — <i>Неретина С. С., Огурцов А. П.</i>	218
ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЯ	218
1. Определение лингвокультурологии и ее границ	218
Библиография	220
УНИВЕРСАЛИЗАЦИЯ СЛОВЕСНОСТИ	220
2. Универсализация словесности в самоопределении и самопостижении культуры	220
Библиография	221
УНИВЕРСАЛИЗАЦИЯ РИТОРИКИ	222
3. Универсализация риторики как способ самоопределения и самопостижения культуры	222
Библиография	223
СИМВОЛИЗМ	223
4.1. Сакральная герменевтика или учение о понимании?	223
Библиография	224
4.2. Августин о понимании	224
Библиография	230
УНИВЕРСАЛИЗАЦИЯ ГРАММАТИКИ	230
5. Универсализация грамматики при самоопределении и самопостижении культуры	230
Библиография	236
ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ	236
6. Лексико-семантические модели в самоопределении культуры	236
Библиография	238
ПРОПОЗИЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД	238
7. Пропозициональный подход к определению смысла	238
Библиография	240
СТРУКТУРНО-СЕМИОТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ	240
8. Структурно-семиотические методы изучения архаических форм культуры	240
Библиография	242
НАРРАТИВНЫЕ МОДЕЛИ ДИСКУРСА	242
9.1. Лингвистические модели в структурной поэтике нарратива	242
9.1.2. Нарративная грамматика А.-Ж. Греймаса	242
Библиография	244
9.3. Поэтика прозы Ц. Тодорова	245
Библиография	245
Заключение	245
ПОЗИЦИЯ 5.3. КОНЦЕПТ КАК ВОЗМОЖНОСТЬ ПОСТИЖЕНИЯ СМЫСЛА — <i>Неретина С. С., Огурцов А. П.</i> - Концепты: концепция, дискурс, смысл, речь, значение, эквивокация, интенция, статус, тропы	247
ДИСКУРС	247
1. Многообразие лингвистических моделей анализа дискурса	247
Библиография	249
КОНЦЕПТ	250
2. Концепты и семантика культуры	250
3.1. Идея концепта как ядро концептуализма	250
3.2. Судьба идеи концепта в Новое время	251
3.3. Поворот к концепту в современной философии	253

Библиография.....	257
6. ФОРМЫ КУЛЬТУРЫ И ИХ ДИНАМИКА (редактор — Шеманов А.Ю.).....	258
ВВЕДЕНИЕ.....	258
ПОЗИЦИЯ 6.1. САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ —	
<i>Шеманов А.Ю.</i> - Концепты: субъект, рефлексия, самоидентификация.....	260
СУБЪЕКТ.....	260
1. Формирование внутреннего пространства субъекта как задача самоидентификации.....	260
Библиография.....	265
РЕФЛЕКСИЯ.....	265
2. Условие самоидентификации — обретение оснований рефлексии в по вседневной жизни	
.....	265
Библиография.....	269
САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ.....	269
3. Парадоксальность самоидентификации в условиях кризиса идентичности.....	269
Библиография.....	284
ПОЗИЦИЯ 6.2. ДИНАМИКА ЦЕНТРА И ПЕРИФЕРИИ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ФОРМЫ	
КУЛЬТУРЫ: БЫТОВОЕ И ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ КАК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГИИ —	
<i>Чебанов С.В.</i> - Концепты: Общая культурология. Бытовое. Профессиональное. Форма культуры.	
.....	285
ОБЩАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ.....	285
1. О возможности общей культурологии и ее предмете.....	285
Библиография.....	287
БЫТОВОЕ.....	287
2. Бытовые феномены соматической культуры.....	287
Библиография.....	288
ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ.....	288
Библиография.....	290
ФОРМА КУЛЬТУРЫ.....	290
4. Подходы к анализу формы культуры по ее реализациям.....	290
Библиография.....	295
ПОЗИЦИЯ 6.3. МАССОВАЯ КУЛЬТУРА — УНИВЕРСАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА	
СОВРЕМЕННОСТИ — <i>Разлогов К.Э.</i> - Концепты: глобализация культуры, массовая культура,	
компенсация, субкультуры.....	295
ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ.....	295
Библиография.....	297
МАССОВАЯ КУЛЬТУРА.....	298
Библиография.....	298
КОМПЕНСАЦИЯ.....	298
Библиография.....	300
СУБКУЛЬТУРЫ.....	300
Библиография.....	301
ПОЗИЦИЯ 6.4. КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ МОДЕРНИЗАЦИИ И ГЛОБАЛИЗАЦИИ — <i>Межуев</i>	
<i>В. М.</i> - Концепты: модернизация, глобализация, культура в глобальном мире.....	301
МОДЕРНИЗАЦИЯ.....	301
Библиография.....	305
ГЛОБАЛИЗАЦИЯ.....	305
КУЛЬТУРА В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ.....	306
Библиография.....	308
ПОЗИЦИЯ 6.5.....	308
КУЛЬТУРНЫЕ ПРАКТИКИ СОПРОТИВЛЕНИЯ ДИКТАТУРЕ ПУБЛИЧНОСТИ — <i>Тищенко</i>	
<i>П.Д.</i> - Концепты: публичность, смерть, сопротивление публичности.....	308
ПУБЛИЧНОСТЬ.....	308
1. Власть публичности над бытием в культуре.....	308
СМЕРТЬ.....	309
2. Смерть в контексте публичности.....	309
СОПРОТИВЛЕНИЕ ПУБЛИЧНОСТИ.....	311
3. Действительность и сопротивление публичности.....	311
ПОЗИЦИЯ 6.6. КУЛЬТУРНЫЕ МЕХАНИЗМЫ РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА — <i>Попова Н. Т.</i> -	
Концепты: культурная форма, культурный дефицит, субкультуры.....	314
КУЛЬТУРНАЯ ФОРМА.....	314
Библиография.....	321
КУЛЬТУРНЫЙ ДЕФИЦИТ.....	321

Библиография	322
СУБКУЛЬТУРЫ	323
Библиография	325
ТЕРМИНЫ.....	326
1. ИСХОДНЫЕ НАЧАЛА КУЛЬТУРЫ.....	326
ВОСПИТАНИЕ (к позиции 3.1).....	326
Библиография	327
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ (к позиции 4.1).....	328
Библиография	329
ДИАЛЕКТИКА (к позиции 3.1)	329
1. Теоретическая деятельность как продуктивный диалог.....	332
2. Диалектика в механической картине мира	335
3. Диалектика как логика разрешения противоречий в содержании теоретического мышления	337
Библиография	341
ДИАЛОГ КУЛЬТУР (к позиции 1.2).....	341
Библиография	343
ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ (к позиции 5.3)	343
Библиография	346
КОНЕЧНОСТЬ РАЗУМА (к позиции 1.1)	346
Библиография	347
КУЛЬТУРА (к позиции 4.1).....	348
Библиография	351
КУЛЬТУРЫ ОНТО-ЛОГИКА (к позиции 1.2).....	351
Библиография	353
МИКРОСОЦИУМ КУЛЬТУРЫ (к позиции 1.2).....	353
Библиография	355
МИР ПОВСЕДНЕВНОСТИ (к позиции 1.3).....	355
Библиография	364
МИФ (к позиции 1.1).....	364
Библиография	371
МОРАЛЬ И ПРАВСТВЕННОСТЬ (к позиции 3.2).....	371
Мораль и нравственность.....	371
Проблема объективности моральных и нравственных норм.	372
Проблема морального идеала	373
Библиография	374
МЫШЛЕНИЕ (к позиции 3.1)	374
Мышление теоретическое.....	377
Библиография	380
НООСФЕРА (к позиции 1.3)	380
Библиография	387
ПРОИЗВЕДЕНИЕ (к позиции 1.2)	387
Библиография	389
РАЗУМ ПОЗНАЮЩИЙ (к позиции 1.2)	390
1. Антиномия.....	390
2. Эксперимент	390
Библиография	392
РАЗУМ ПРИЧАЩАЮЩИЙ (к позиции 1.2).....	392
Библиография	393
РАЗУМ ЭЙДЕТИЧЕСКИЙ (к позиции 1.2).....	393
РЕФЛЕКСИЯ (к позиции 3.2).....	394
Библиография	400
ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ (к позиции 1.1)	401
Библиография.....	404
ЭСТЕТИЧЕСКОЕ (к позиции 1.1).....	405
Библиография	407
2. УНИВЕРСАЛИЗМ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРНОГО СОЗНАНИЯ	407
ГЕНЕАЛОГИЯ (к позиции 2.2)	407
Библиография	408
ГУМАНИЗМ (к позиции 2.1).....	409

Библиография.....	410
ИСТОРИЧНОСТЬ (к позиции 2.1).....	411
МЕНТАЛЬНОСТЬ (к позиции 2.1).....	414
Библиография.....	416
МИР (к позиции 2.1).....	416
Библиография.....	417
НИГИЛИЗМ (к позиции 2.2).....	418
Библиография.....	419
РЕНЕССАНСНЫЙ УНИВЕРСАЛИЗМ: ДЖ. БРУНО (к позиции 2.1).....	419
Библиография.....	422
РЕСЕНТИМЕНТ (к позиции 2.2).....	422
ЭПИСТЕМА (к позиции 2.2).....	424
Библиография.....	425
ЯСНОСТЬ РАЗУМА: ДЕКАРТ (к позиции 2.1).....	425
Библиография.....	428
3. КУЛЬТУРА В ПРОСТРАНСТВЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ.....	428
ГЕОПОЛИТИКА КУЛЬТУРЫ (к позиции 6.3).....	428
Библиография.....	432
ГЛОКАЛИЗАЦИЯ (к позиции 6.4).....	432
Библиография.....	434
«ДРУГОЙ МОДЕРН» (к позиции 6.5).....	434
Рефлексивное онаучивание.....	436
Библиография.....	439
«ЗАКАТ ЕВРОПЫ» (к позиции 4.4).....	439
Библиография.....	444
ЛИЧНОСТЬ (к позиции 4.2).....	444
Библиография.....	447
МАССЫ (ТОЛПЫ) (к позиции 6.5).....	447
Библиография.....	450
НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА (к позиции 4.4).....	450
Библиография.....	455
ОБЩЕСТВО (к позиции 4.2).....	455
Библиография.....	457
ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА (к позиции 4.3).....	457
Библиография.....	463
«РУССКАЯ ИДЕЯ» (к позиции 4.4).....	464
Библиография.....	467
СОЦИАЛЬНОСТЬ (к позиции 4.2).....	467
Библиография.....	469
ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУР (к позиции 6.3).....	469
1. Вертикальное и горизонтальное измерения культуры.....	469
2. Типология культур в перспективе культурологи.....	471
Библиография.....	473
ТОВАР (к позиции 3.2).....	473
Библиография.....	477
ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ МЕХАНИЗМЫ (к позиции 4.2).....	477
Библиография.....	479
ЦИВИЛИЗАЦИЯ (к позиции 4.1).....	479
Библиография.....	481
4. ДИНАМИКА ФОРМ КУЛЬТУРЫ.....	481
ИГРА (к позиции 6.5).....	481
Библиография.....	483
ИНТЕРИОРИЗАЦИЯ (к позиции 6.6).....	483
1. Понятие интериоризации в контексте классической психологии.....	483
2. Судьба понятия «интериоризация» в современной культурной ситуации.....	485
Библиография.....	494
КОММУНИКАТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ (к позиции 3.3).....	494
Библиография.....	496
КРЕАТИВНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА (к позиции 3.3).....	496
Способность создавать и способность преобразовывать.....	496

Культура как воспроизводство и как творчество	497
«Подлинность» жизни как уникально-всеобщее качество	497
Отчуждение и самореализация	497
Креативность человека — диалектическое единство отчуждения и самореализации.....	498
Библиография	498
МНИМОСТЬ КАК БАЗОВАЯ КАТЕГОРИЯ ОНТИКИ (к позиции 6.2)	499
Таблица 1. Соотношение критериев реальности по А.А. Любищеву и Ю.А. Шрейдеру ...	499
Библиография	503
РАЗНООБРАЗИЕ (к позиции 6.2)	503
Библиография	507
РИТМ (к позиции 6.2).....	507
Библиография	512
САМОСТЬ (к позиции 6.1).....	513
Библиография	519
СЛОЖНОСТЬ (к позиции 6.2)	519
Значения.	519
Библиография	521
ТЕХНИКА (к позиции 3.3)	522
Библиография	528
ФОРМА (к позиции 6.2)	528
Библиография	531
ЭКРАННАЯ КУЛЬТУРА (к позиции 6.3).....	532
Библиография	536
5. КУЛЬТУРА И ЯЗЫК.....	537
БУКВА (к позиции 5.1).....	537
Библиография	540
ГОЛОС (к позиции 5.1)	541
1. Историко-философская эволюция представлений о голосе	543
Библиография	545
ИНТЕНЦИЯ (к позиции 5.3)	546
Intentio (intention) — замысел, намерение, напряжение, интенция.	546
INTENTIONALE ESSE (intentional being) — интенциональное бытие, существование в разуме;	546
INTENTIO PRIMA (first intention) — первая И., первичный смысл;	546
INTENTIO SECUNDA (second intention) — вторая И., вторичный смысл;	547
INTENTIA GENERALIS (general intention) — общая И.; смысл, которым обладают все вещи в силу простого факт.....	547
INTENTIONIS RES (thing of intention) — предмет ; вещь, существующая только в мышлении.	547
INTUITUS (intuition, intuitive knowledge) — интуиция, интуитивное знание; это то, чем нечто познается мгновенно,	547
Библиография	547
ИНТОНАЦИЯ (к позиции 5.1)	547
Библиография	548
КОНЦЕПЦИЯ (к позиции 5.3)	548
Библиография	549
ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЯ, КОНЦЕПТ, СМЫСЛ, ЗНАЧЕНИЕ, ЯЗЫК, РЕЧЬ, ЗНАКОВАЯ СИСТЕМА, СИМВОЛИЧЕСКИЕ ФОРМЫ, ДИСКУРС (к позиции 5.2).....	549
Лингвокультурология.....	549
Концепт.....	549
Смысл	549
Значение	549
Язык	549
Речь	549
Знаковая система	549
Символические формы	550
Дискурс.....	550
МОЛЧАНИЕ — ПАУЗА (к позиции 5.1).....	550
Библиография	552
РИТМ (к позиции 5.1).....	552
Библиография	556
СТАТУС (к позиции 5.3).....	557

Библиография.....	557
ТРОПЫ (к позиции 5.3).....	557
Библиография.....	558
ЭКВИВОКАЦИЯ (к позиции 5.3).....	559
Библиография.....	561
АВТОРСКИЙ СПИСОК СТАТЕЙ.....	563
ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ.....	565
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ.....	593
АЛФАВИТНЫЙ СПИСОК КОНЦЕПТОВ И ТЕРМИНОВ.....	611
СОДЕРЖАНИЕ.....	614

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга, которую вы раскрыли, — первая из цикла энциклопедических исследований, предпринятых в начале XXI в. Российским институтом культурологии Министерства культуры России при участии большой группы ученых из других учебных и научных организаций, в особенности системы Российской академии наук. Эта своеобразная и во многом необычная и по форме изложения, и по содержанию «Энциклопедия культурологии» ставит перед собой задачу осмыслить происходящие на наших глазах и с нашим непосредственным участием процессы формирования новой научной дисциплины.

Культурология как наука возникла в 50-е годы XX в. на стыке собственно научных и практических интересов, на базе изучения и истории культуры, и, главное, той культуры, которая нас окружает, «живой культуры», носителем которой является каждый из нас. Вместе с тем истоки культурологических подходов в осмыслении проблем человека и созданного им искусственного мира нравов, обычаев, традиций, норм и ценностей уходят в далекое прошлое.

И все же именно XX в. был ознаменован своеобразной «сменой парадигм» в системе культуры — и отечественной, и мировой. В течение прошлого столетия происходило изменение базовых функций того, что общество называет культурой и искусством. Это привело к переходу от классической просветительской культуры к господству компенсаторно-развлекательных функций, носителем которых стала культура массовая. Одним из главных механизмов такой трансформации явилось то, что в сфере культуры и коммуникации, распространения информации, в том числе и художественной, ведущая роль наряду с письменным языком, печатным словом стала все в большей степени принадлежать экрану. Вся современная культура отмечена приматом аудиовизуальной, звукозрительной коммуникации.

Перелом в культуре развивался параллельно метаморфозам в науках о культуре и формированию культурологии.

В России сам термин «культурология» приобрел права гражданства тогда, когда закрыли кафедры, свя-

занные с историческим материализмом и научным коммунизмом. Их преобразовали в кафедры культурологии. Ключевые вопросы при этом оставались открытыми.

Что понимать под культурологией?

Существует ли культурология как самостоятельная научная дисциплина?

Есть ли у нее своя методология?

На протяжении последних десятилетий в сфере социальных и гуманитарных наук и у нас, и за рубежом, идут непрерывные дискуссии по этому поводу. Настоящее издание было задумано как обобщение и анализ этих дискуссий, обсуждение проблем, которые еще не нашли своего окончательного решения.

Если рассматривать подходы к культуре в различных науках, легко убедиться, что культурология сформировалась на пересечении нескольких научных подходов и исторически сложившихся методологических инструментариев.

Важнейший источник культурологии — философия культуры. На ее основе формируется *теоретическая культурология*, которой посвящен настоящий *первый том* цикла. В XX в. и на Западе, и на Востоке наиболее крупные философы все более удалялись от традиционных проблем философии в сторону культурологии. Связано это в первую очередь с экзистенциализмом, со структуралистскими тенденциями в философии и с постклассическим ее этапом.

Аналогичная ситуация складывалась и в исторической науке: истории культуры и истории в целом. Нынешние учебники по культурологии в большинстве представляют собой краткое изложение истории мировой культуры. Конечно, история культуры — и составная часть, и материал для культурологии. Однако «культурная революция» в истории произошла в области методологии на совершенно другом материале. Французская школа «Анналов» исходила из того, что история не есть только история деятелей и событий. Это также — и в первую очередь — анализ формирования и эволюции нравов, традиций и обычаев, история повседневной жизни. Эта тенденция нашла ограниченную поддержку у ряда отечественных историков (см.: труды

3

Г.С. Кнабе по Древней Греции и Риму, А.Я. Гуревича по европейскому Средневековью и др.). Соответственно один из следующих томов нашего издания будет посвящен проблематике *исторической культурологии*.

В рамках исторической науки существуют отрасли, которые наиболее тесно связаны с культурологией. Это — этнология и этнография, которые занимаются культурами прошлого и их современной проекцией как целостным явлением, обладающим своей спецификой и автономной значимостью. Проблемы *этнической культурологии* приобрели сегодня и жгучую политическую актуальность. Редколлегия предполагает рассмотреть и проанализировать достижения науки в этой области и возникающие здесь проблемы и противоречия в специальном томе.

Напомню, что в ранних работах Питирима Сорокина, где полемически отстаивается право на существование социологии, все ученые, которых он причислял к первым социологам в России, были историками. Они работали на исторических факультетах, читали исторические курсы лекций. Историки современности сформировали науку социологию.

В формировании культурологии и социологии есть много общего. Социология, занимающаяся современным обществом, изучает и культурные процессы. Произошло вторжение методик социологии в такую хрупкую сферу, как культура, — социальные опросы и т. д. На стыке этнографии и социологии сформировалась новая научная дисциплина, право на существование которой отстаивал В.А. Тишков (Институт этнологии и антропологии РАН), — социальная и культурная антропология. Для людей старшего поколения антропология — часть медицинской науки. Более широкая, близкая к западной трактовка в нашей научной традиции развивалась на стыке биологии и философии. Созданный И.Т. Фроловым Институт человека должен был бы называться институтом антропологии в новом ее значении. Социальная и культурная антропология — один из источников того, что стало культурологией. На этой базе в тесной связи с реальными социальными процессами развивается *прикладная культурология*, различным аспектам проблематики которой будет, по-видимому, посвящено несколько томов предлагаемого издания.

Таким образом, культурология сформировалась не на пустом месте. Когда главным средством коммуникации являлось печатное слово, роль культурологии играла филология (наука о литературе и языке). Именно филология и была культурологией минувших столетий. На базе филологии развивалась культурология и в России. Именно здесь мы обнаружим корни «толстых», литературно-публицистических журналов, где

публиковались и художественные произведения, и работы о современной жизни, которые не были и не считались собственно научными, но рассматривали реальность с точки зрения, которая сегодня может быть названа культурологической.

На базе филологии (в первую очередь структурной и прикладной лингвистики) сформировалась в 60-е годы прошлого столетия новая научная дисциплина семиотика — общая теория знаков и знаковых систем. По сути своей она выходила за рамки устно-письменного языка. С точки зрения семиотики «естественный» язык, на котором мы говорим и пишем, — лишь одна из систем, которыми пользуется человек. Существует ряд других знаковых систем, которые и изучаются семиотикой. Семиотика, выйдя за рамки языкознания, обозначила ту территорию, которая будет завоевана культурологией.

Среди источников и составных частей культурологии особое место занимает искусствоведение. С точки зрения семиотики искусствоведение, как и литературоведение (и в отличие от языкознания) изучает так называемые вторичные моделирующие системы, т. е. оно касается изобразительного и звукового ряда, в том числе музыки, театральных действий, скульптуры и архитектуры, произведений экрана, которые выходят за пределы естественного языка, пользуются другими знаковыми системами, называемыми «языками» лишь условно, по аналогии. Эти иные системы искусствоведение рассматривает преимущественно с художественной точки зрения, не уделяя особого внимания тем коммуникативным функциям, которые по-прежнему составляли прерогативу естественного языка, книжной культуры, письменного слова и т. д. В этом смысле искусствоведение предвещало появление культурологии, но не могло играть здесь той базовой, фундаментальной роли, которая была сформирована филологией.

Таким образом, можно назвать три блока, которые лежали у истоков культурологии и способствовали ее формированию: во-первых, это совокупность исторических наук, во-вторых — социальные (общественные) науки, и в-третьих — блок гуманитарных дисциплин (к последним можно отнести и философию, и филологию, и искусствоведение). В этом синкретизме кроется одна из трудностей ее самоопределения.

В культурологии как самостоятельной науке не было потребности и необходимости, пока в обществе безраздельно господствовало представление о Культуре в единственном числе и, соответственно, о единой культурной вертикали. В соответствии с этими представлениями, до сих пор лежащими в основе не только системы образования, но и общественного сознания «белого человека», центр мировой культуры прочно обосновался в Европе.

4

XX в. стал свидетелем распада «культурной вертикали». Выяснилось, что есть множество культур и эти культуры равноправны. Они не хуже и не лучше, они просто другие. Другие люди характеризуются другими нравами, обычаями, традициями. Обнаружилось, что нет единой европоцентристской вертикали, по которой все люди делятся на культурных и не культурных, а есть множество культур, каждая из которых может выстроить свою маленькую вертикаль. Те люди, которых мы называем некультурными, — на самом деле представители другой культуры (будь то демографической или этнической).

После кризиса европоцентризма и дифференциации культур ключевой точкой развития общественных представлений стало формирование концепции ЮНЕСКО. В документах этой международной организации термин «культура» использовался и используется исключительно во множественном числе. По-русски сказать «культуры» до сих пор трудно. А ведь каждая освободившаяся от колониальной зависимости страна претендовала на культурную самобытность. В странах Африки, Латинской Америки, Азии не только каждое государство, но и каждое племя претендовало на свою культуру, свои язык, нравы, обычаи, традиции. В результате подверглась эрозии идея единой, обязательной для всех культуры.

Каковы были последствия этой метаморфозы в области науки? Единая общечеловеческая культура не может быть рассмотрена извне. Остается лишь философский анализ по принципу «я и культура» или

«человек в культуре». Исследованию могли быть подвергнуты конкретные проявления культуры (тексты и памятники), культуры прошлого (этнология) или островки разнообразия (языки). Если же культур множество, то они могут быть рассмотрены и сопоставлены с точки зрения определенной научной методологии. Оставалось только эту методологию разработать.

Само понимание культурологии возникло тогда, когда люди обнаружили, что другие культуры существуют не только в иноположенных (исторически или географически) обществах, но и «здесь и теперь».

В 50-е гг. в Великобритании первые культурологи обнаружили, что культуру английского рабочего класса следует рассматривать не как «недокультуру», а как другую культуру. Кстати говоря, первой обратила на это внимание марксистская наука, в особенности набившая оскомину студентам советского периода «ленинская теория двух культур», согласно которой в каждой национальной культуре есть культура прогрессивная, и есть реакционная: с одной стороны — культура рабо-

чего класса, которая ведет вперед, с другой — культура буржуазии, которая тянет назад. Это была первая ласточка осознания множественности культур внутри одного общества. На самом деле в современном обществе таких культур десятки и сотни, и каждая характеризуется своими обычаями и традициями.

Каждая социальная группа имеет право на культурную самобытность (идентичность). Есть культурные сообщества по этническим признакам или религиозным принципам, сексуальной ориентации, по полу, возрасту, образованию, профессии и т. д. Культурные сообщества, если начинать дифференцировать разные компоненты культур, оказываются очень разнообразными. И культурные меньшинства нередко меняются местами с культурным большинством. В нашей стране это распространено на национальном уровне: к примеру, татары — меньшинство в России и большинство — в Татарстане, хотя большая часть татар проживает за пределами своей республики.

Таким образом, распад представления о единой культуре привел к тому, что английские ученые задумались о существовании самостоятельной сферы знаний. Английская школа культурологии построена на понимании самостоятельной ценности культурного своеобразия групп людей из разных слоев общества.

Американская традиция в культурологии сложилась на базе социальной и культурной антропологии и основана на применении методов этнологии и этнографии к современной культуре. Это связано с тем, что американская культура — это культура разных этнических групп, каждая из них на каком-то уровне влилась в единую американскую культуру, но на каком-то сохраняет свои специфические черты и традиции. В Америке кварталы в крупных городах, населенные людьми одной национальности, приехавшими из определенного региона, сохраняют свои особенности. Культура при этом дольше сохраняет свою самобытность, так как она в наименьшей степени подвержена законодательному регулированию.

Формирование английской и американской школ культурологии (Cultural Studies) приходится на 1950-е годы. Оно шло параллельно, но в каждой стране на своем национальном основании.

В немецком языке есть термин *Kulturforschung*, который прямо переводится на русский как культурология. Если англоязычные исследователи исходили из этнологии и социологии, то немецкая школа культурологии в духе национальной традиции более базируется на философских основах.

¹ Замечу попутно, что в зарубежной и русской научной литературе термины «национальный» и «этнический» понимаются по-разному. То, что мы называем национальностью, в западной литературе называют этничностью, гражданство для нас — для них национальность.

5

Во французском языке нет слова, соответствующего «культурологии». Вместе с тем французская школа культурологии, безусловно, существует и пользуется значительным влиянием в мировой науке. Помимо уже упоминавшей школы «Анналов», это в первую очередь французский структурализм и постструктурализм (К. Леви-Стросс, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Деррида).

Как мы уже отмечали, российская наука испытала на себе «нашествие» культурологии в систему образования. У нас есть и другая, более давняя и почтенная традиция, связанная с ленинградской «формальной школой», с тартуской семиотикой, с именами М.М. Бахтина, Вяч. Вс. Иванова, Ю.М. Лотмана, Е.М. Мелетинского, В.Н. Топорова, которые соединяли в своих трудах гуманитарные традиции филологии и философии. Об историках повседневности я уже упоминал. Один из главных памятников культурологической мысли советского периода — энциклопедия «Мифы народов мира». Все эти исследователи и исследования сформировали научную школу отечественной культурологии.

Большая международная группа культурологов работала и работает в области художественного вымысла. Главная фигура здесь — У. Эко, итальянец, который начинал в русле структуралистского мышления,

вклинивая художественные элементы в научное творчество. То же касается и С. Эйзенштейна, и представителей упомянутой выше ленинградской школы (Ю. Тынянов, В. Шкловский), которые соединяли в одном лице и исследователей, и практиков искусства. Глубоко закономерно, что здесь мы в первую очередь имеем дело с представителями экранной культуры.

Под одной обложкой следующего тома нашего издания мы планируем собрать культурологов — от далеких предшественников до ныне работающих исследователей. Этот своеобразный *биографический*

словарь может стать путеводителем по миру культурологии, которому посвящено настоящее энциклопедическое издание в целом. Авторы надеются, что оно будет интересным и полезным как специалистам и студентам, так и широкому кругу читателей, интересующихся проблемами культуры и ее научного осмысления и анализа. Ведь вся совокупность культурологических дисциплин вырастает в результате социокультурных трансформаций нашего времени, трансформаций, которые заставляют переосмыслить и само понимание культуры, и принципы взаимодействия между различными культурами, их компонентами и самими культурными сообществами.

Кирилл Разлогов

О СТРУКТУРЕ ПЕРВОГО ТОМА (Указания для читателей)

Книга включает в себя две части — словарь *концептов* философии культуры и культурологии (Концепты) и словарь *терминов* (Термины). В словаре *концептов* словарные статьи расположены не в алфавитном порядке: они представлены авторскими позициями, а позиции, в свою очередь, объединены тематически — по разделам. В словаре *терминов* статьи сгруппированы по проблемному принципу; в рамках проблемного поля они расположены по алфавиту. В книге имеется *Алфавитный список концептов и терминов, Авторский список статей*. Статьи, относящиеся к первой части (*Словарь концептов*), обозначены римской цифрой *I*, а статьи из второй части (*Словарь терминов*) — римской цифрой *II*, помещенной после названия статьи. Аналогичным образом отмечены также перекрестные ссылки на другие словарные статьи, встречающиеся в тексте КНИГИ (напр., см.: *Модернизация, I*). В случае ССЫЛКИ на авторскую позицию в целом указывается только

номер позиции, поскольку все позиции помещены в первой части тома (напр.: см.: *Позиция 1.1*). Название концепта, позиции или термина, на который дается ссылка, выделяется при этом петитом. После каждой статьи указана библиография; она может содержать как использованные в статье источники, так и ту литературу, знакомство с которой целесообразно для более глубокого понимания темы. В тексте статьи ссылки на использованную литературу приведены в квадратных скобках, где на первом месте указан номер в списке библиографии, на втором через двоеточие могут быть приведены номера страниц, если же издание многотомное, то после номера в списке библиографии через двоеточие указан номер тома, а затем вновь после двоеточия — номера страниц). Имеется также *Общее оглавление тома*, в котором указано расположение всех разделов и статей по порядку их следования, а также *Именной указатель* и *Тематический указатель*.

ВВЕДЕНИЕ. МЕЖДУ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИЕЙ КУЛЬТУРЫ И ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИЕЙ

Энциклопедия теоретической культурологии как исследовательский проект

Нашему времени свойственна чрезвычайная дифференциация и усложненность специальных научных дисциплин, и, видимо, ответом на эту дифференциацию является поток словарей и энциклопедий, призванных наводить мосты между широкой публикой и специалистами, учащимися и учеными, между специалистами разных областей. Не избежала этой судьбы и культурология, едва возникнув в качестве учебной дисциплины и особой отрасли знания. Хотя в последнее время появилось много словарей и энциклопедий по культурологии, тем не менее продолжает ощущаться нужда в хорошей классической энциклопедии, осуществляющей ретроспективный обзор уже сложившихся терминов, понятий, проблем, идей, проектов культурологии. Сложность задачи в том, что

относительно культурологии существует целый набор установок, например, что это комплекс разных наук о культуре, или суверенная наука со своим предметом, или раздел философии культуры, или просто интеллектуальная тенденция. В зависимости от позиции, выбранной авторским коллективом, собравшимся писать энциклопедию, будет разным и результат, что составляет неизбежные издержки любого проекта. Однако при работе над томом по теоретической культурологии эта проблема еще более заостряется. Дело в том, что относительно теоретической культурологии тоже существуют различные установки, но доминируют, по-видимому, две: либо она невозможна как самостоятельная дисциплина, либо может появиться лишь в будущем, а сейчас находится на этапе становления. Потому на сегодняшний день создать энциклопедию теоретической культурологии в классическом виде (как ретроспективный обзор сложившейся системы знаний) не получится.

7

Другую причину неклассической формы тома энциклопедии по теоретической культурологии поможет объяснить опыт великой Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. Энциклопедия просветителей объединила и систематизировала новое, немислимое для Средневековья знание о том, как надо преобразовать природу, что в известной мере заложило основы (вплоть до технологического фундамента) индустриальной цивилизации. Но ее идейные предпосылки уже в XVII в. были сформулированы Ф. Бэконом, Т. Гоббсом, Р. Декартом; развитый ими комплекс идей в наше время получил название проекта модерна. Ключевыми моментами этого проекта являются намерение покорить природу и усовершенствовать человеческий дух на основе разума, в соответствии с идеалами равенства, свободы и братства, в целях воспитания морального человека, свобода которого осознается им самим как условие свободного развития другого.

Энциклопедия просветителей, задавшая классическую форму энциклопедии как таковой, явилась выражением оформившегося типа знания, получившего название классической науки. Но затем ценности морали были поставлены под подозрение, что выразила философия жизни, а мировые войны заставили усомниться в идее усовершенствования человеческого духа на основе разума. Обнаружилось, что идеалы свободы, равенства и братства являются целью европейской истории культуры только в том случае, если она, в свою очередь, является целью всеобщей истории. Одновременно с концом проекта модерна свершилась и метаморфоза научного знания — возникла неклассическая наука. Прежняя классическая форма энциклопедии как толкового словаря сложившихся в науке понятий осталась рудиментом эпохи модерна, полезным и допустимым для дисциплин, сложившихся еще в лоне классической парадигмы рациональности.

Эта форма отразила представление о науке как прогрессивном кумулятивном процессе познания (каждое следующее поколение ученых опирается на достижения предшественников, по образному выражению, — это «карлик на плечах гиганта»), причем как о процессе, направленном на все более полное и точное воспроизведение картины природы. Научное знание мыслилось просветителями как единый корпус, организованный в целом лежащей в его фундаменте физической теорией — систематическим учением о природе и ее законах, в идеале выраженных математически. Именно представление о целостности и принципиальном единстве знания нового типа легло в основание убежденности, что оно может быть изложено энциклопедически. Более того, такая форма, по мысли просветителей, должна была способствовать раскрытию этого единства и целостности, выявлению универсальной естественной связи внешне

разрозненных сведений не только из различных областей науки, но также искусств и ремесел. В этом смысле Энциклопедия просветителей представляла собой не только ретроспекцию имеющегося знания, но и, как сейчас бы сказали, исследовательский проект.

Алфавитная форма подачи материала во многом и была связана с направленностью на обобщение постоянно расширяющегося массива эмпирического знания. С одной стороны, систематическое целое только еще надо было нащупать, с другой стороны, этот массив следовало расположить в удобной для

такой работы форме. Алфавитный принцип выступил, как это уже не раз бывало, формой представления начал целого. Некогда в сакральных текстах он отражал целостность мироустройства (алфавитные тексты) или целое акта божественного творения (как, например, в каббалистическом трактате — Сефер Йецира, где буквы священного языка трактовались как творческие начала мира). В Энциклопедии, ориентированной на представление системы знаний о природе, алфавитный принцип, может быть и невольно, тоже отразил начала целостности нового знания. Само использование алфавитного принципа в энциклопедии в то время не было императивом традиции или ее канонов. Скорее наоборот: Кант оговаривался, что не может использовать энциклопедический способ построения материала, потому что для такого построения требуется его целостное систематическое изложение; этот же подход к Энциклопедии, как к систематическому изложению целого положен в основу «Энциклопедии философских наук» Гегеля. Тот же, по сути, замысел можно усмотреть и в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера, несмотря на ее алфавитное построение. Лишь в последующем, по мере дифференциации и усложнения научного знания, алфавитный принцип стал чисто технически удобным способом построения словарей и энциклопедий, поскольку они стали выполнять функцию справочника, облегчающего знакомство с состоянием какой-либо отрасли науки, а не способа представления целостности знания.

В данном издании в томе по теоретической культурологии оказалось невозможным последовательно воплотить ни форму энциклопедии как способа представления целостности знания (по алфавитному ли принципу, или на основе систематического изложения), ни форму справочника по сложившейся отрасли науки, поскольку таковая, как уже сказано, в лучшем случае находится в стадии становления. Тем не менее мы решились принять участие в работе над энциклопедическим изданием, и тому имеется ряд оснований.

По нашему мнению, возникновение культурологии было связано с осознанием кризиса классической рациональности. Классический период философии, вы-

8

двинув проблему рационального обоснования начал бытия (т. е. того, что, будучи само основанием всего, предшествует всякому обоснованию), видел свою задачу в создании фундамента для универсального сознания, стремясь отождествить всеобщность обосновывающей мысли с общезначимостью ее результатов. Всякое явление для человека несет смысл, поскольку воспринимается им через призму культуры и воплощает человеческое отношение к миру в обобщенной форме. Смысл, даже если он уникален (присущ уникальному предмету или событию), адресован пониманию каждого человека. И в этом отношении он имеет форму общего, является универсальным. Проект универсального сознания, реализованный в классической философии, тематизировал универсальность смысла. Однако в универсальности смысла можно вычленил два тесно связанных, но не тождественных аспекта — всеобщность и общезначимость. Всеобщность здесь тождественна тому идеальному содержанию, которое адресовано пониманию другого. Общезначимость означает осуществление понимания в общении людей, когда смысл, идеальное содержание делается достоянием общности. Но при этом, становясь содержанием многих сознаний, идеальное содержание преобразуется. Оно неизбежно интерпретируется различными людьми по-разному, и потому реальная общность значения всегда требует некоторой его формализации и подтверждающей ее социальной конвенции, которая предполагает социальные санкции, поддерживающие его общность.

В зависимости от того, что полагалось в основу единства всеобщности и общезначимости — очевидность ли мира, обжитого людьми в образах мифа, единство ли веры в Творца, сотворившего человека по своему образу и подобию, или единство разумной природы человека, устроенной для познания законов природы как физического универсума, — можно выделить космоцентрический вариант (Античность), геоцентрический (Средневековье) и натуроцентрический (Возрождение и Новое время). Современная философия существует под знаком постмодерна и берет начало от осознания кризиса проекта универсального сознания как единства всеобщности и общезначимости, поскольку выяснилась недостаточность любого из оснований этого их единства. Стало ясно, что космос Античности является образом самой греческой культуры. Аналогично и божественное Откровение не есть учебник физики и космологии, хотя бы и древний. Но тогда и разум оказался формирующейся в культуре открытостью к иному, ответственным за его образ, а не естественным органом познания природы. Поэтому современная философия органически включила в себя вопрос о несводимости друг к другу разных типов созна-

ния и культур и тем самым вынуждена исходить из их множественности. Философия культуры и стала одним из основных истоков культурологии. Другим ее истоком явилась культурная и социальная антропология, с которых начинаются эмпирические исследования культуры, давшие фактическую основу для признания множественности культур и их целей.

Культурология, по нашему мнению, несет в себе два разнонаправленных принципа и, в этом смысле, нуждается в теоретическом обобщении неклассического типа. Во-первых, собранные под ее знаменем дисциплины складываются в контексте доминирования тезиса о фундаментальной множественности культур и их целей. Но, во-вторых, без определения целей нового знания — т. е. без выработки единого идейного фундамента — едва ли достижима консолидация культурологии как дисциплины. Без единства культуры *немыслима* множественность ее бытия. Немыслима в самом прямом смысле — культуру нельзя помыслить как множественную, не определив предварительно, в чем же единство этих многих культур, т. е. не ответив на вопрос, что имеется в виду, когда они называются культурами. В связи с этим

возникает необходимость понять, как можно помыслить единство культуры в контексте нового толкования ее бытия. Подобную задачу можно решать только после того, как выявлены возможные философские основания для формирующегося теоретического знания о культуре. Получается, что на данном этапе одинаково вредно и навязывание единственной однозначной цели, и отсутствие целей. Это и составило внутреннюю интригу данного тома. Наметились несколько возможных идейных перспектив развития теоретической культурологии, соревнование которых образует первую часть тома. Основной водораздел пролегает между классической философией культуры и постмодернистской культурологией, что и определило название первого тома: «Теоретическая культурология наперепутье».

Теоретическая культурология еще только складывается как особый тип знания, а потому при отсутствии явно лидирующей идеологии, задающей цели знания, невозможно предпослать исследованию однозначную его интерпретацию. Такое положение дел требует предварительного обсуждения основных перспектив его развития. Потому наш замысел предполагает отступление от сложившегося к сегодняшнему дню стереотипа — рассматривать энциклопедию прежде всего как справочное издание. В данном случае том если и является справочником, то не таким, в котором даются устоявшиеся термины, а справочником по актуальным темам и проблемам теории культуры и по зачастую конфликтующим авторским подходам к их решению. Раз-

9

личные позиции в их совокупности отмечают «области напряжения», возникающие при постановке самой задачи теоретического и философского постижения культуры.

Следует особенно отметить явную для нас преемственность этого тома энциклопедии по отношению к: во-первых, замыслу Т.В. Томко по выработке концепции теоретической культурологии, для чего был организован семинар под руководством М.Б. Туровского, и, во-вторых, — уже ближайшим образом — замыслу Н.С. Злобина и М.Б. Туровского по созданию курса истории культурологических учений. В соответствии с последним замыслом продолжался семинар (его материалы опубликованы отдельной книгой), где формулировались основные темы и понятия. Позже Н.С. Злобин собрал коллектив Сектора философских проблем культуры, который и составил большую часть авторов и всех редакторов разделов данного тома. Редакторы работали в тесном взаимодействии между собой, но в то же время обладали полной самостоятельностью, в том числе и при выборе авторов для своих разделов, без чего создание настоящей книги было бы в принципе невозможно. Большое значение для созревания замысла данного тома имели семинары под руководством Н.С. Злобина (в них участвовали многие из авторов этой книги) и его, как нам кажется, *неудавшаяся попытка* выработать хотя бы некоторый консенсус относительно основных *понятий* для написания учебного пособия по истории культурологии. Именно все удачи и неудачи описанного пути задали тот образ энциклопедии, который представлен данным томом, посвященным теоретической культурологии в ее нынешнем виде — со всеми присущими ей противоречиями.

Предлагаемый 1-й том энциклопедии пришлось разделить *на две функционально различные части*.

Редакционный замысел первой части заключался в том, чтобы, объединив близкие по подходам к культуре авторские позиции, тем самым обозначить водоразделы между разными направлениями исследований и в то же время выделить блоки проблем и тематики теоретической культурологии. Авторские позиции изложены либо в ряде самостоятельных статей, заглавия которых образуют набор ключевых понятий (названных в этом разделе *концептами*), выражающих подход или концепцию авторов; либо же они образуют единый текст, в котором в виде *концептов* выделены наиболее тематически важные заголовки его подразделов. В таком применении термин «концепт» служит для организации содержания первой части тома и носит по преимуществу технический характер: концептами названы статьи или названия подразделов статей, объединенных в единую позицию. Подобное техни-

ческое значение этого термина не совпадает с его пониманием в тех случаях, когда слову «концепт» придается содержательный философский смысл (как, например, в пятом разделе первой части, посвященной анализу темы «Культура и язык»).

Во второй части — *Словаре терминов* — замысел иной: *общие* проблемные поля раскрываются с помощью *обособленных* словарных статей, *различающихся* по позициям и подходам. Здесь ставится задача пояснить и дополнить изложенные в первой части авторские позиции необходимыми терминами, иногда не имеющими концептуального значения для позиций, но позволяющими их лучше понять, в том числе помогая вписать в существующий теоретический контекст. В то же время обособленность статей этой части тома позволила сгруппировать их так, чтобы яснее выделить и обозначить существующие *проблемы* и *разные подходы* к их разрешению. Столкновение разных позиций формирует пространство для размышлений, создает смысловой объем для восприятия читателем проблем, еще далеких от решения.

Таким образом, первая часть тома — *Словарь концептов* — воплощает в себе множественность *тем и позиций*, которые определяют возможные перспективы развития теоретического знания о культуре. Анализ же перспектив научной теории всегда составлял предмет философии культуры, что определяет методологию подхода к написанию как *Словаря концептов*, так и *Словаря терминов*.

Первая часть книги распадается на две темы, содержащие шесть разделов. Каждый раздел объединяет от 3 до 6 авторских позиций, в рамках которых трактуются несколько ключевых понятий-концептов. Всего первая часть включает около 90 концептов, т. е. тематических подразделений, существенных для выражения авторской позиции в отношении теоретической культурологии и философии культуры.

Тема I объединяет позиции, так или иначе ориентированные на комплекс идей, несколько условно обозначенный как классическая философия культуры. В первой теме, сталкивающей тезисы о единственности культуры и множественности культур, представлена ситуация, которая поставила под вопрос классическую идею культуры, и даны разные попытки решить эту коллизию. Классическая идея культуры (и ее происхождение) раскрыта в совокупности концептов и позиций раздела 2 («Универсализм культурного сознания и история»). Далее излагается нынешнее состояние проблем, поставленных в рамках классической идеи культуры — отношение культуры с природной составляющей человека (раздел 3) и вопрос о соотношении культуры и цивилизации (раздел 4), без чего

10

обзор классической проблематики культуры был бы неполным.

Тема II охватывает проблемы, связанные с осознанием множественности культур и культурных миров, и поэтому частично соотносящиеся с постмодернистскими подходами в философии и культурологии. Здесь анализируются два вопроса, на внимание к которым во многом основаны неклассические подходы к анализу культуры, и прежде всего подходы, опирающиеся на тезис о принципиальной множественности культур. Подробно разбираются философские последствия анализа языка для понимания культуры (раздел 5), а также (в разделе 6) рассматривается понятие культурной формы и новые требования к методологии культурологических исследований, которые вытекают из анализа повседневной жизни, оказавшейся для современной философии и науки в фокусе исследовательского внимания.

Вторая часть книги состоит из 5 разделов, обозначающих проблемные поля. Эти поля объединяют словарные статьи, расположенные по алфавиту внутри каждого раздела. Всего в этой части содержится около 70 словарных статей. Статьи снабжены краткой библиографией. Блоки статей, в ряде случаев обсуждающих с разных позиций близкую проблематику, позволяют почувствовать сложность теоретической ситуации, сопоставляя порой противоположные подходы к одной теме (примером таких спорящих подходов являются проблемные блоки «Исходные начала культурь» и «Культура в пространстве цивилизации»).

В результате получается энциклопедия в неклассическом виде, что отражает реальные особенности нынешнего этапа философского и теоретического осмысления проблем культуры и культурологии.

На перепутье

Неклассичность культурологии определяется условиями ее формирования как отрасли знания и спецификой культуры как предмета изучения. Культурология складывалась во время, которое ознаменовалось распадом классической парадигмы науки, характеризовавшейся извечно предположенным субстанциальным разделением субъекта и объекта познания. В данной ситуации выявилась фундаментальность для познания *полагания* в реальном историческом времени отношений между субъектом и объектом, поскольку оказалось, что они не заданы заранее. Таково общее положение дел для всей современной науки, что и заставляет рассматривать ее как постклассическую; но особенно актуально это для культурологии, потому что неклассическим является *сам ее предмет*. Определение условий познания предмета исследования включается сейчас в фундамент

научной деятельности. Тем самым задачи теоретической культурологии должны быть поняты не в качестве экстенсивно расширяющегося познания культуры как внешнего объекта, но — как изыскание форм исследовательской работы, отвечающих актуальным вызовам современности. Любая наука (как и разум вообще) должна сама из себя полагать свои границы, что составляет весьма непростую задачу, но вдвойне трудна такая задача для культурологии. Ведь культуролог не бесплотный ангел, чтобы он мог воспарить даже над своей культурой, не говоря уже о культуре вообще. Конечно, мы не ответим на этот вопрос в данном «введении», но обозначить его необходимо.

Одной из ключевых здесь является проблема установления границ *внутреннего пространства* человека, что является важной темой культурологии. Она включает поиск форм культуры, позволяющих выстроить и защитить внутреннее пространство людей, которое непрерывно подвергается агрессивному давлению современного образа жизни. Последний постоянно требует от человека выбора, но в то же время разрушает это пространство, а вместе с ним и позицию для рефлексии, т. е. саму возможность выбора.

В качестве примера можно привести судьбу созданного Новым временем образа человека как субъекта познания с разделением его на разум и тело. Напряженный темп жизни в постиндустриальном обществе вместе с развитой в нем традицией «представления себя другим» (Ирвинг Гофман) и воспроизводят, и расшатывают этот образ. Эти обстоятельства настойчиво требуют от человека рефлексивного контроля над своим телом, эксплуатируя его образ как объект познания и управления. И одновременно они же все сильнее заставляют человека идентифицировать себя с собственной телесностью, подрывая исходную предпосылку подобного контроля, — отделение себя как разума от своего тела.

Тело болеет и стареет, а, чтобы иметь житейский успех, надо «выглядеть» так, будто ты владелец «идеального», «нетелесного», т. е. нестарящего и неболеющего тела. Участие в современных технологиях создает потребность в технологичных способах заботы о своем теле, о его здоровье, психическом и физическом состоянии. Но именно тогда человек и обнаруживает, что он подчинен множеству природных и культурных ритмов, которые противятся управлению ими. Последнее, если и

возможно, то в определенной степени, причем с такими последствиями для жизни, которые человек часто не осознает. Живое тело оказывается неудобным объектом рефлексивного контроля, ставя под вопрос исходную рефлексивную позицию человека как «отделенного» от тела мыслящего разума. Но

11

ведь это отделение лежало в основе суверенности внутреннего, потому вновь делается актуальным углубление в себя, создание нового образа внутреннего пространства личности. Однако ему препятствует навязываемое характером жизни требование постоянного контроля над телом, побуждая углубляться в органику своей жизни. Внимание человека все время обращают на то, как он выглядит и как должен выглядеть, чтобы вписаться в функционирование социальной «машины». Таким образом, императив участия в современной жизни вступает в конфликт с условиями его выполнения: рефлексия технической цивилизации была построена на отделении себя от собственного тела и теряет основание, если нарушаются, как того требует современная жизнь, условия объективации тела.

Поэтому определение исследовательской позиции для теоретической рефлексии на культуру стоит в ряду с одной из наиболее актуальных задач культуры — сформировать позицию для индивидуальной рефлексии и внутреннее пространство человека *как ее условие*.

В предшествующие культурные эпохи европейской истории эта задача решалась разными средствами. Анализируя культурный перелом, происшедший в конце Античности, С.С. Аверинцев, в частности, замечает по поводу появления на изваяниях углублений, изображающих зрачки, что «плоть уязвилась и прозрела». Этот факт интерпретируется им как пример осознания человеком Античности феномена внутренней жизни. Особенно акцентируется этот феномен в христианстве, которое говорит о «внутреннем человеке». Но даже для Блаженного Августина поразительным оказывается умение читать про себя, которое он наблюдал у Амвросия Медиоланского. Означает ли это, что в дохристианскую эпоху или в неевропейских культурах нельзя говорить о выделенности внутреннего пространства человека? Ф.Т. Михайлов описывает феномен проведения границы (разделения внутреннего и внешнего) как специфический атрибут культуры в целом, атрибут, имеющий *антропологическое* значение (т. е. конститутивное для культуры и человека вообще)¹. Конечно, следует учитывать, что это разделение отнюдь не всегда индивидуализировалось, становилось достоянием сознания индивида, хотя оно и было представлено в формах культуры.

Достоянием мысли феномен внутреннего стал благодаря философии, рождение которой ознаменовало и появление *индивидуальной* рефлексии. Но вначале это произошло в виде воспроизведения мыслью разделения внутреннего и внешнего, представленного в объективных культурных формах. В них это разделение имело вид не вычленения внутреннего пространства индивида, а деления на свое и чужое, осуществляемого посредством приобщения к системе культурных запретов и умолчаний и их воспроизведения.

В контексте философской рефлексии проблема внутреннего и внешнего впервые была поставлена во всеобщем виде, что в Античности не могло не обернуться утверждением разума как космической реальности, причем смысл внутреннего в человеке обнаружился в его подобии космосу. Христианская культура Средневековья открыла *личностное* основание конститутивных для человека всеобщих форм. Но и для нее внутреннее пространство — это прежде всего место присутствия Бога, а *не владения* человека. Новое время внесло существенное изменение в формы осознания внутреннего пространства, представленные в предшествующие эпохи европейской культурной истории. Впервые благодаря тому, что индивид как носитель естественного света разума получил статус личностного основания единства общезначимых форм культуры, их содержание стало пониматься как внутреннее определение самого человека, его *собственная принадлежность*. Но вместе с тем это произошло благодаря разделению человека как мыслящего субъекта на разум и тело, что породило череду проблем, связанных с их соединением в человеке как целостном существе, и, в конце концов, стало одной из причин кризиса самого проекта модерна.

Этот кризис выразился в том числе в виде проблематизации развитых Новым временем способов вычленения внутреннего пространства личности, а также и свойственного ей типа индивидуальной рефлексии. Но тогда, характеризуя предмет культурологии, невозможно обойти проблему, имеющую принципиальное теоретическое значение для ее, возможности быть самостоятельной дисциплиной, — поиск в культурах всего многообразия форм, посредством которых организуется внутреннее пространство личности и позиция для ее рефлексивного выбора.

Философия культуры или постмодернистская культурология: оппозиция или альянс?

Интерпретация предмета теоретической культурологии оборачивается обсуждением различных точек зрения на перспективы исследований культуры. В энциклопедии мы стремились показать спектр возможных путей дальнейшего развития теоретической культурологии. Обнаружились в первую очередь несколько *основных водоразделов* между направлениями культурологической мысли.

¹ Михайлов Ф.Т. Homo sapiens: Культура и натура его бытия // От философии жизни к философии культуры. СПб., 2001. С. 107-136.

12

Наиболее значительное размежевание проходит по линии, которую с долей условности можно

обозначить следующим образом: с одной стороны, исследования, в которых развивается классическая философия культуры, а с другой — работы, ориентированные на постмодернистскую культурологию. Первые тяготеют к таким понятиям, как рефлексия, свобода, ответственность, субъект, личность, автор, произведение, онтология культуры, рациональность, универсальные ценности, идеал, истина, т. е. — к составляющим классической идеи культуры. Для вторых более характерны понятия концепта, повседневности, публичности, повествования, коммуникативных структур, языковых игр, деконструкции, метафоры, власти, телесности, желания, симулякра, хаоса, виртуальной реальности, свойственные постмодернистскому дискурсу. Смысл данного разделения не сводится к формальным различиям.

Его существо проявляется в характерной детали: для философии культуры в той или иной мере свойствен своего рода европоцентризм, полагающий, что оправдана лишь та культура, *ценностью которой является человек*. Тем самым философия культуры, удерживая просветительскую идею человека как высшей ценности, избегает акцентирования понятия прогресса как просветления естественного разума, когда научному знанию отводится роль единственного адекватного знания, и отодвигает на периферию идеологическую доминанту проекта модерна.

Таким образом, в философии, ориентированной на классическую идею культуры, речь идет прежде всего о недопустимости отказа от поиска универсальности человека, от установки на реальность истины и, в известной мере, — от идеи прогресса. Однако сохраняется, пусть и в смягченной форме, оборотная сторона этой установки — любая культура значима лишь в меру ее приобщения к европейской культуре. Вместе с тем в статьях данного направления признается факт множественности сознаний и культур и даются попытки ответа на вызов нашей эпохи, которым становится осознание этого факта.

Переходной, граничной между классикой и постмодернизмом стала тема релятивизма, по-разному сформулированная в естественных науках (например в физике) и в гуманитарных — напр., исторического круга, где прорыв был задан школой «Анналов», в первую очередь их представлениями о ментальности. Э. Дюркгейм обозначал этот феномен как коллективные представления, а Э. Ротхакер называл догматизацией.

Существенное методологическое значение имеет для нас мысль М.Б. Туrowsкого, по мнению которого особенность нынешней теоретической ситуации состоит в том, что современное состояние умов, несправедливо обозначаемое как релятивизм, имеет своим действительным содержанием осознание «догматизации» в качестве источника определенности человеческой мысли. Современность отдала себе отчет, что единственным доступным способом сообщить нашим мыслям определенность является их своеобразная *«догматизация»*, которая осуществляется в форме так называемой ментальности. Именно в этом смысл кантовского понятия *априори*. Эта особенность человеческой ментальности выводит нас на человеческую социальность. Получается парадокс: человек потому социален, что у него нет другого способа придать своему действию и знанию определенность. Он не может взять на себя индивидуально, как говорил Бердяев, грех определения. Поэтому определенность для человека оказывается *безличной или надличностной*, в этом смысле априорной. Хотя непосредственно у Канта такой интерпретации априорности найти нельзя, но из его философии выросло понимание исторической природы этой априорности. Если определенность, реальность мысли обретается через догматизацию, то получается, что нет такой сумасшедшей мысли, которая рано или поздно не могла бы обратиться в реальность. Последнее утверждение можно рассматривать как своего рода сухой остаток идеи человеческого прогресса².

Постмодернистская культурология занимается не произвольным конструированием, а стремится дать ответ на вызов современности. Как отмечает В. Вельш, «...наша реальность и жизненный мир стали «постмодерными». В эпоху воздушного сообщения и телекоммуникаций разнородное настолько сблизилось, что везде сталкивается друг с другом; одновременность разновременного стала новым естественным. Общая ситуация симультантности и взаимопроникновения различных концепций и точек зрения более чем реальна. Эти проблемы и пытаются решить постмодернизм. Не он выдумал эту ситуацию, он лишь только ее осмысливает»³. Причем постмодернизм является сугубо нашим изобретением, ведь это европейская реакция на кризис именно европейского проекта культуры.

Здесь можно отметить одну из самых очевидных теоретических причин появления постмодернизма. Она связана с исчерпанностью классического дискурса, который постулировал существование тотального

² Семинар 10. Культурная антропология в истории культурологии // Философское обоснование истории культурологии. Часть 1. Понятия, необходимые для обсуждения предмета истории культурологических учений. Методологический семинар сектора философских проблем культуры РИК. М., 1993. С. 118.

³ *Илья Ильин*. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 203.

13

изначального абсолютного Смысла, через причастность к которому всякое отдельное событие только и могло получить смысл. В итоге происходит *освобождение событийности и телесности*, становящихся самодостаточными. Отсюда разногласие ради разногласия, когда любое общепризнанное мнение или концепция воспринимаются как угроза, подстерегающая современного человека: как очередной метарассказ или метаистория, претендующая на то, чтобы заранее вписать любое действие или мысль

человека в заданный ему извне тотальный контекст, изменить который он не в силах⁴. Причем этому настроению сопутствует убеждение, что мир повседневности является единственной и базовой реальностью, а не являет собой мир идей или абсолютного понятия и т. д.

Если тактически постмодернизм в чем-то и не прав, то его стратегическому направлению возразить трудно — искать причины кризиса надо в самой европейской культуре. Для нас важно, что постмодернизм органично включил в себя следующий тезис философии культуры. Когда для современной философии, и в первую очередь для экзистенциализма, *бытием стало время личностного существования человека*, проблема множественности приобрела вид тайны Другого. Это не просто переформулировка классической философской проблемы единства и многообразия, но совершенно новое понимание бытия — переворот, сопоставимый лишь с теми, которые осуществили Сократ и Декарт. Ведь подобное понимание бытия означает, что всеобщее выступило избыточностью, неопределенностью, а такой ход немислим для всей предшествующей европейской культурной истории. В.С. Малахов пишет: «Постмодернизм возникает как осознание исчерпанности онтологии, в рамках которой реальность могла подвергаться насильственному преобразению, переводу из «неразумного» состояния в «разумное»⁵. Таким образом, можно сказать, что постмодернизм, в существенной своей части, является ответом на кризис «проекта универсального сознания» (см.: *Позиция 2.1* в первой части тома).

Научная объективность: угроза гуманизму или опора?

Кризис проекта «человека модерна»

Второй водораздел связан с ориентацией либо на естественно-научный, либо на гуманитарный идеал знания. Выше уже говорилось о том, что сама задача отдать себе отчет в феномене культуры и потребность в интеграции разных направлений исследования и понимания культуры проистекает в определенной мере

из кризиса прежнего проекта познания, который сложился в Новое время и исходил из радикального разделения субъекта и объекта познания. У этого размежевания было совершенно определенное гуманистическое содержание, связанное с утверждением принципиальной связи достоинства каждого человека как личности с его *свободой*. Исторически конкретная ограниченность такой установки выражена в том, что утверждение свободы и достоинства личности находилось в связи с разделением человека на принципиально отличные друг от друга разум и тело. При этом тело оказывалось лишено собственно человеческих характеристик, а разум — пространственно-временной определенности, превращаясь в трансцендентального субъекта.

Осознание исторической ограниченности идеи личности, сложившейся в европейской культуре, стало одной из причин ее кризиса. Личность обрела конкретно-историческое наполнение — локализацию в пространстве и времени, причем в качестве воплощения собственно личностного аспекта человеческой истории выступила не экономика, психология или физиология, а именно *культура*. Вместе с тем идея культуры обернулась релятивизацией принципа личности (когда была осознана множественность культур), и это поставило под вопрос основания индивидуальной рефлексии, утвержденные эпохой модерна. Таким образом, привязка идеи личности к противопоставлению разума и тела (к онтологическому дуализму Нового времени) в момент пересмотра этого различия привела к разрушению границ, разделявших для человека внутреннее и внешнее, к расшатыванию определенности его внутреннего пространства, а значит — его как личности. Такая утрата определенности внутреннего (и внешнего) оказалась тесно связана с исследованиями культур и даже с выделением самого этого феномена в силу того, что они послужили питательной почвой для настроений культурно-исторического релятивизма, открывая для широкой публики различные жизненные уклады и соответствующие им мировосприятия.

Философско-гуманистическое измерение научного разума

Источником парадоксов культурологического знания, о чем еще будет сказано ниже, оказалась двойственность самого понятия культуры, которое в момент своего становления получило характеристики и «второй природы», и выражения жизни личности. Причем эта двойственность понятия укоренена в особом положении самой культуры в бытии человека, в том, что она неизбежно получает нагрузку воплощения его личностных смыслов.

⁴ Малахов В.С. Постмодернизм // Современная западная философия. М., 1991. С.237 —240.

⁵ Там же. С.238.

14

Двойность понятия культуры не могла не оформиться в различии исследовательских подходов или даже способов мышления о культуре. Один из них сложился по аналогии с естественно-научным знанием и сделал своим предметом новую область *факторов детерминации* человека, а второй унаследовал философскую проблематику, связанную с идеей *личности, свободы и смысла жизни*. Но это разведение по разным «ведомствам» различных моментов самоопределения личности (самоопределения, принципиально осуществимого только в ходе полагания ею исторически конкретных целей и их пространственно-временного воплощения) закономерно обернулось оттеснением на периферию той исходной проблемы, которая и вызвала осознание феномена культуры — проблемы кризиса

просвещенческой идеи разума.

При этом гуманистический смысл идеи *суверенности* субъекта и объекта, получивший обоснование именно благодаря естественно-научному познанию Нового времени с его принципом объективности, оказался *отчужден* от магистрального направления объективно-научных исследований феномена культуры. Он сделался «визитной карточкой» философии культуры, которая осознала себя как альтернативу объективно-научному знанию о культуре и проводимому ею принципу детерминации человека. Но при этом личностная определенность человека потеряла свою укорененность в познающем разуме, т. е. разуме, который способен брать на себя ответственность за упорядоченность мира (правда, в Новое время эта способность брать на себя ответственность за упорядоченность ойкумены предстала в виде стремления формулировать законы природы, в которых «погашена» дистанция природы и разума и снят вопрос об ответственности разума за эти формулировки).

Сфера свободы человека, потеряв связь с разумом, способным быть объективным, *утратила рациональное измерение, укорененное в мировом порядке*. В результате сложилась ситуация, когда свобода личности должна вводиться догматически в качестве аналога символа веры, что не только лишает ее собственных рациональных оснований, отбросив к иррационализму, но и толкает религиозное сознание на путь фанатизма. В этом смысле можно сказать, что неразрешенность проблемы связи объективно-научного и гуманистического обоснований свободы личности до некоторой степени ответственна за такое явление современного сознания, как агрессивный религиозный фундаментализм или различные варианты ксенофобии.

Вот почему необходимо настоятельно указать на этот водораздел в осмыслении культуры, который проявляет наиболее теоретически существенную проблему не только знания, но и самого бытия культуры.

Индивидуализм или коллективизм

Третья межа обусловлена разным пониманием самой гуманитарной парадигмы, где показательно отношение к индивидуализму и коллективизму. И этот водораздел культурологической мысли, как и предыдущие, не реализуется в книге явно, как он представлен в нашей вводной статье, но скорее вычитывается.

Для современности типично противоречивое переживание (чаще неосознанное) завершения огромного этапа рационального «расколдовывания», т. е. демифологизации мира. Странно отказываться от достижений этого этапа освобождения человека от рабства у природы и коллективности, освобождения ради добровольной зависимости от Другого. Вместе с тем — безумно общество, которое все больше производит, чтобы все больше потреблять, а затем восстанавливать природу и здоровье, разрушенные этим самым производством и потреблением. Демифологизация мира жизни, по-видимому, оказалась амбивалентной: она освободила человека не только от тюремных решеток этносоциологической ниши, но и от «ценностей коллективизма», питающих человеческую солидарность и сотрудничество.

Однако, как нам кажется, есть и какая-то надежда взаимопонимания между теми, кто ориентируется на классический идеал культуры (и, как правило, — на ценности индивидуализма), и теми, кто склонен к постмодернистской культурологии (и, нередко, — к коллективным ценностям). Первые начинают понимать, что уже опостылела такая личность, которая — воспользуемся образом, предложенным В. П. Визгиным, — везде, где ни поскребет, находит только себя. Вторые осознают, что путь назад в природную коллективность ведет не к девственной природе, а к гигантской помойке, в которую превратится разрушенная цивилизация. Нарождающееся понимание серьезности установок Другого и претензий к себе — конечно, еще не золотой век конца эпохи перемены, но все же не так уж и мало.

Предмет теоретической культурологии

Культура как предмет

Наше понимание продуктивной перспективы развития теоретической культурологии состоит в том, что не надо альтернативно выбирать один из возможных путей (в том числе и перечисленных нами), открывающихся с того перепутья, на котором сейчас оказалась культурология. Следует понять последнюю как сферу, в которой взаимодействуют упомянутые традиции теоретических исследований. Однако в качестве такой сферы культурология может выступить только в том случае, если она является самостоятельной наукой,

15

имеющей *свой предмет*. Сказать, что предметом культурологии является культура, означало бы неудачно пошутить, ведь тогда действительно культуролога следовало бы дополнить «природоведом». Конечно, в данной статье (а может быть — и вообще) не удастся получить окончательный ответ на этот вопрос. Здесь мы лишь намечаем предпочитаемые нами подходы и свою интерпретацию проблемы предмета культурологии.

А.В. Ахутин этот предмет понимает как воспроизведение в парадоксальности статуса культурологии противоречивости самой культуры. Он интерпретирует эту ситуацию следующим образом. Для единого

«логоса» культурологии *понять* многообразие существующих культур — значит *снять* их в некой однородной сущности. Даже понять одну «Культуру» означает понять ее особость, чуждость, т. е. — *непонятность*. Познаваемый и познающий здесь одного и того же рода: за любым культурным деянием стоит деятель, взаимодействие с которым невозможно на чисто объективной основе, т. к. оно существенно включает осмысление им своих действий и адресовано пониманию другого. Такая ситуация требует не объективации другого, а диалога с ним, но не всегда его допускает, в том числе и потому, что культурный обмен при этом легко перерастает в опасную для идентичности его участников встречу с иным духовным бытием. *Общение* «Культур» противоречит *обобщающему* культурологическому анализу, снимающему культурные платя с целью выявления голого «Логоса» генезиса культур. Парадоксальна не культурология, а само *бытие культуры* — особая форма бытия вообще: бывшее, бытие которого — в будущем, раз навсегда изреченное и — скрытое во всегда только возможной речи⁶.

М.Б. Туровский, исходя из своего понимания культуры как субъектного, личностного аспекта истории, а философии — как рефлексии на культуру, предлагал интерпретировать центральную задачу культурологии как *историю мнений современников о собственной культуре*. Он считал, что получилась бы истинная историография и самое адекватное свидетельство об истории культуры⁷.

Как уже говорилось, культурология имеет в числе своих истоков, во-первых — культурную и социальную антропологию, начинающую с эмпирического изучения факта множественности культур, что и стало знаменем культурологии, во-вторых — философию культуры, являющуюся эпицентром современной философии. Поэтому ее задача состоит в налажи-

вании взаимодействия в первую очередь этих двух своих составляющих, а также отмеченных нами и оставленных за скобками направлений исследований, а следом за тем — в способствовании диалогу культур (прежде всего, через узнавание других).

Новое вавилонское смешение как шанс культурогенеза

Представляется, что этим ограничениям, которые мы сами себе положили, отвечает в том числе и следующий подход к определению предмета теоретической культурологии. В истории культуры можно увидеть несколько радикальных смен манеры целеполагания, т. е. типов самосознания. Компрессия пространства, времени и культур, свойственная эпохе постмодерна, привела к столкновению всех этих образцов целеполагания, а значит — всеобщих определений человека, возможных смыслов его жизни, что и привело к оформлению предмета культурологии. Попробуем объяснить.

Для человека, в отличие от животного, свойственно полагание целей во всеобщей — по нашему мнению, здесь это означает — *неопределенной* — форме. Ведь способы достижения целей не предзаданы в органах или инстинктах, как у животного, но, являясь каждый раз жизненной необходимостью, конструируются в виде возможного образа действия, а другой стороной такой избыточности целей является дезадаптация, открытость, неукорененность человека (птицы имеют гнезда и лисы имеют норы, а человек не имеет, где приклонить голову). Превращение этих целей в руководство к действию предполагает разунiversализацию неопределенной всеобщности цели до операциональных способов ее достижения, адресуемых индивиду как его способности. Описанная особенность целеполагания *конститутивна* для человека. Однако полная неопределенность целей означала бы уже немислимую аанадптацию человека, потому всеобщие цели «упакованы» каждый раз в некоторую особенную форму.

В культурной истории выделяются следующие революционные трансформации формы всеобщности цели и способов ее разунiversализации. Для первобытных «всеобщие» цели выражены и значимы лишь в особенном контексте их собственного мифа, а способы реализации представлены ритуалом, расписывающим их до ролей. Тем самым почти вся процедура целеполагания пребывает в *надындивидуальной ментальности*. Как говорил Туровский, мифологичные торопятся к действию, не озадачивая себя его целесообразностью. А их индивидуальность присутствует только как импровизация в

⁶ Ахутин А.В. Парадоксы культурологии // В перспективе культурологии: повседневность — язык — общество (в печати).

⁷ Туровский М.Б., Злобин Н.С. Культура, личность, история // Туровский М.Б. Философские основания культурологии. М., 1997. С.340.

16

воспроизведении мифа и ритуала. Можно предположить, что первобытный коллектив, освоив видовой *опыт тотемного животного*, присваивает себе его территорию, легитимизируя права на место обитания. В зрелой мифологии место человека определяется освоенной в мифе ойкуменой, а уже в героическом эпосе — и отчетливо с рождением философии — начинается тематизация безместности, открытости человека, который выстраивает свое место — культуру.

«Рождение философии — это ни больше и ни меньше как рождение разума. Рождение философии — самый мощный тектонический сдвиг человеческой истории, радикально преобразивший саму конституцию человеческого бытия», — пишет Л.С. Черняк (см.: *Открытость, I*). Философия изобрела собственную форму всеобщего — *идею* (пример Сократа: прекрасное вообще, а не прекрасные девушка или кувшин) как новый, не ограниченный горизонтом мифа способ распространения своего порядка, или целей, на всю ойкумену. Если еще в героическом эпосе знание представлено как индивидуальное умение (хитрость Одиссея)⁸, то уже у семи греческих мудрецов оно надындивидуально — *общезначимо*, как космический логос, причем авторство нарочито подчеркивается. У Парменида мысль и то, о чем она, — одно и то же. Это мир-по-истине — единое, неподвижное бытие, где пребывает смысл. А мир-по-мнению

— изменчивая множественность, существующая за счет своей причастности к бытию. В первом «мире» обоснованность суждения представлена только в логичности мысли, за что мыслитель несет индивидуальную ответственность. Мышление — это мир истины, а не общепринятых мнений, и разуниверсализация является персональным делом. Однако всеобщее само по себе (и значит, смысл жизни), как показывает В.В. Сильвестров, есть Единое, которое оказывается в Античности *невъразимым, сверхлогичным*, а собственная *мирская* позиция мысли представлена как меональная, неуловимая точка. Потому культура здесь, т. е. мир вещей, светящихся общезначимыми и, следовательно, конституированными присутствием человека смыслами, — это Космос, а человек — микрокосм.

Христианское Средневековье обнаружило личностное основание формы всеобщего — Бога (и человека как Его образа и подобия). Была сформулирована божественная *внебытийная*, т.е. вторая — внемирная — позиция для рефлексии мысли, а смысл разуниверса-

лизации осознан как обратная зависимость Бога от человека (всеобщего от единичного), и тем самым выявлено собственное основание мирской позиции человеческой мысли. Для Нового времени человек предстает обладателем разума просто как носитель естественного света, а не в силу единения с Богом, причем врожденные априорные формы разума были осознаны в качестве положенных им самому себе границ и, одновременно, форм, *предоставленных для обращения к нему мира*⁹. Человек здесь — цель мира, и как таковой является полноправным источником целей, однако всеобщие формы их выражения представлены способностями не единичного эмпирического человека, а трансцендентального субъекта.

Таким образом, используя оборот, предложенный П.П. Гайдено, центр мира, его целостность и источник были представлены Неделимым, т. е. абсолютным индивидом: в Античности как Единое, Ум, в Средние века — как Бог, Бытие, а в Новое время — как трансцендентальный субъект. Положение человека в мире определялось тем, насколько в нем отражается этот центр, целостность мира. В современной философии место этого, по-разному интерпретированного, Неделимого занимает время как темпоральность, как жизненный порыв, время потока сознания, то есть *Непрерывное*¹⁰. Поскольку бытием стало *время* личностного существования человека, постольку всеобщее обнаружило себя в виде избыточности цели, *неопределенности, или будущего*, тем самым форма всеобщего не дана под видом неделимого, как это было раньше, но она непрерывно полагается.

Значит, ни одна из предыдущих форм всеобщности (и способов ее разуниверсализации) не может считаться этапом, «снятым» в последующих, но все они сохраняют свое аутентичное значение в качестве возможных проектов формы всеобщего, они могут быть «выбраны», если сейчас — актуально — полагаются в качестве всеобщих, со всеми вытекающими из этого следствиями. Причем это личностный выбор и своей собственной универсальности, потому содержит убежденность в адекватности данного выражения самой всеобщности, что предполагает остальные способы его представленности как «особенные всеобщие» (В.С. Библер). Однако такая избранная форма всеобщего в качестве, например, «диалогического разума» выступает лишь *одной из форм непрерывного становления всеобщности* как неопределенности и потому

⁸ *Сильвестров В.В.* О происхождении универсального текста современной культуры // *Сильвестров В.В.* Культура. Деятельность. Общение. М., 1998. С.424 — 449. Именно в этой статье В.В. Сильвестров обсуждает условия возможности «проспективного целеполагания», которое, по его мысли, может быть выходом из ситуации потери современностью даже претензий на универсальный тип целеполагания, т. е. претензий на единство (смысл) человеческой культуры и истории.

⁹ См.: обсуждение вопроса. Черняк Л.С. Органическое как аналогия разумного // Вопросы философии. 1997. № 1.

¹⁰ *Гайдено П.П.* Прорыв к трансцендентному. М., 1997. С 125.

17

не приобретает статуса единственно истинной. Ей можно предпочесть любой другой тип всеобщего, например, античный, или средневековый, или Нового времени, при условии, что эта другая форма положит себя как становление всеобщего.

Нам представляется не просто символическим, но конститутивным для культурологии то, что она возникает при встрече современной философии с культурной и социальной антропологией, изучающей факт множественности культур, т. е. при столкновении современного человека, не имеющего предзаданной онтологически обоснованной формы всеобщего (лишенного заданной манеры целеполагания), с многообразием «жизненных миров» и образов жизни. Тогда другая культура опознается не как недоразвитая моя или ее уклонившийся подвид, но в качестве радикально иной. Пока это «вавилонское смешение» образцов целеполагания волнует только философов, а превратить его в осознанную проблему культуры — задача теоретической культурологии.

Прежде в повседневной жизни человек автоматически использовал манеру полагания целей, продиктованную его языком, этносом, традицией, культурой. Образ жизни, включивший в себя транспортные коммуникации, масс-медиа и информационные технологии, привел к *компрессии* не только пространства и времени, но всех существовавших и существующих культур. Благодаря этому произошла *встреча* радикально разных универсальных образцов целеполагания (форм всеобщего и способов разуниверсализации), а значит, и всеобщих определений человека (тем самым — способов

нахождения своего места в мире). Теперь проблема самоидентификации, выбора манеры целеполагания — т. е. и цели своей жизни — стоит перед каждым человеком, пользующимся поездом, самолетом, телевизором, компьютером, и даже — перед человеком, который просто сталкивается с теми, кто этим пользуется.

В принципе и сталкиваться ни с кем не надо. В собственной жизни человека последовательно меняются манеры полагания целей, если иметь в виду не декларируемые, а реальные, конституирующие человека цели, точнее — архетипические повседневные нравственные образцы, которые задают его конкретный образ мыслей, чувств и поведения, но при этом предельно им индивидуализируются, присваиваются. Эти типы целеполагания отчетливо сменяются при переходах от одного возрастного периода к другому: детский, подростковый, юношеский, и затем зрелость и старость. Новое время открыло феномен детства, а современность, в качестве прямого следствия суверенности культур, выявила возрастные субкультуры, ко-

торые самодостаточны, несут свои собственные цели и смыслы, что отразилось и на индивидуальном жизнепрживании. Если раньше пройденный в жизни этап, вместе со своей манерой целеполагания, отодвигался на периферию, не вмешиваясь существенно в новый возрастной тип полагания целей, то теперь они *соприсутствуют*, конкурируя друг с другом на равных.

И в этом смысле анализ З. Фрейдом влияния детских комплексов на целеполагание взрослых был лишь первым звонком, а сейчас после цветочков уже созревают и ягоды. В современной культуре людей все более явно притягивают наиболее примитивные, но вместе с тем и наиболее изначальные, антропологически универсальные модели обживания пространства, общения с другими, заставляющие вспомнить о временах палеолита (по выражению Ф.Т. Михайлова, начинается «неопалеолит»). Взаимопонимания ищут в перебранках и драках, а не в утонченных дискуссиях. Эта ситуация, как можно было бы описать ее словами Бориса Пастернака, «взамен турусов и колес / не читки требует с актера, / а полной гибели всерьез».

В этом вавилонском смешении способов целеполагания воспроизводится ситуация рождения (перманентного творения) культуры. Здесь происходит не диалог зрелых, оформившихся и дошедших до пределов кристаллизации культур, а столкновение разных манер целеполагания — этих зародышей культуры, укорененных в различных исторически сложившихся ментальностях. Однако характер целеполагания не просто задается ментальностью, но сами ментальности складываются в ходе деятельности, реализующей определенный тип целеполагания, и поэтому они могут изменяться при столкновении с иной манерой постановки целей. Можно согласиться с М.С. Каганом: цивилизации не сталкиваются, если они действительно являют собой цивилизованность людей. Конечно, сложившееся сейчас положение дел чревато немалыми угрозами и для человечества и для планеты. Но именно в сопричастии и столкновении радикально разных типов полагания целей есть шанс становления новой культуры, интегрирующей в себя другое без его подчинения или ассимиляции, и поэтому не нуждающейся для своей универсальности в отрицании иных культур или субкультур в качестве «не- или недокультуры». Этот шанс в том, что именно подобный тип культуры (или культур) будет продуктивным и новационным выходом из ситуации столкновения манер целеполагания.

В перспективе становления такой культуры, в которой интеграция означает не поглощение иного, но возведение его до суверенности, иначе ставится широко обсуждаемая сейчас проблема глобализации. Если действительно описанное «вавилонское смеше-

18

ние» есть начало подобного культурогенеза, то отмечаемое ныне исследователями сочетание глобального и локального не только находит свое объяснение, но и имеет перспективу выйти за рамки той особенности современного образа жизни, которая чревата конфликтом и уклонением в сторону «глобализма» или «локализма».

«Политкорректность» и «мультикультурализм» в качестве всеобщего принципа разрешения ситуации столкновения манер целеполагания оказываются не лучшим вариантом прежнего «поглотительно-ассимилирующего» отношения к другому. Поэтому они вовсе не могут претендовать на роль средства миротворения «антиглобалистов». Действительно, если бы, например, из соображений политкорректности на уроках французской литературы вместо Расина и Корнеля стали читать только поэтов Магриба по причине того, что первые принадлежат к культуре колонизаторов, а вторые — колонизированных, это означало бы не только разрушение собственной литературной традиции, но и устранение возможности для самих поэтов Магриба занять свое место во всемирной литературе. Стремление вывести культурную ситуацию за пределы столкновения разных манер целеполагания лишает культуру источника обновления, возможности появления собственно культурных новаций, поскольку выталкивает за рамки культурного процесса передачу способов постановки целей, т. е. обучение творчеству.

Нам представляется, что предметом культурологии является это описанное здесь смешение, сопричастие и столкновение:

— во-первых — манер целеполагания, то есть форм всеобщего (значит, и определений человека) и способов их разуниверсализаций (стилей творчества);

— во-вторых — типов самоидентификаций, то есть способов нахождения места человека в мире (тематизация его открытости Богу и миру), и смыслов его жизни (личностного или надындивидуального).

С этим же смешением связано и разобранное выше нарушение внутреннего пространства, делающее проблематичным формирование индивидуальной рефлексии в условиях множественности и потому неопределенности коллективных культурных моделей (манер целеполагания).

Притом культуролог не имеет *никакой предпочтительной позиции*, которую он мог бы обосновать иначе, чем апеллируя к своим языковым, этносным, эстетическим, этическим или религиозным симпатиям, а сам предмет культурологии делает ее невозможной в качестве знания в классическом смысле. Однако, повторяя сказанное о становлении форм всеобщности, можно перенести рассмотренную схему и на ситуацию с культурологией. Дезавуирование культурологии (например, с позиций герменевтики) — лишь одно из предпочтений и один из личных выборов в отношении к проблеме культуры. Нас привлекает другой ход: попытаться проследить историю смены манер целеполагания, не ограничиваясь наложением полученной схемы на живое культурное творчество, но применяя ее к самому ходу вычленения этой схемы, не боясь возникающих парадоксов и надеясь на то, что только так сейчас и возможно послужить полаганию новых целей и формированию новой, открытой будущему *манеры целеполагания*.

Румянцев О.К., Шеманов А.Ю.

КОНЦЕПТЫ

ТЕМА I. В ГОРИЗОНТЕ КЛАССИЧЕСКОЙ ИДЕИ КУЛЬТУРЫ

1. ГРАНИЦЫ КУЛЬТУРЫ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР (редактор — Румянцев О.К.)

ВВЕДЕНИЕ

В этом томе, посвященном теоретической культурологии, как и следовало ожидать, представлена в первую очередь европейская философия культуры, а кроме того — непосредственно и опосредованно — довольно богато выражена и палитра российской философии XX в. Однако доминируют представители школ В.С. Библера и М.Б. Туrowsкого, что наиболее отчетливо выражено в первом разделе. Лет двадцать назад по дороге к электричке с «дачного семинара» Библера один из гостей семинара сказал: «Не понимаю, о чем вы так страстно спорите, ведь отличия невелики, а общего у вас (представителей этих школ) очень много». С одной стороны, он, конечно, прав, но, с другой — между своими неинтересен вопрос «веруешь ли?», а подлинно важно — «как веруешь?»

В чем же общее? Во-первых, в том, что это *настоящая* философия, которая и опирается на историю философии и отталкивается от нее, главным образом — от классической немецкой философии: Кант и Гегель были для Туrowsкого и Библера основными оппонентами. Соответственно, во-вторых, неприятие и бескрылого позитивизма, и *легкости* отрыва постмодернистской философии от классической метафизики. Однако, в-третьих, глубокое осознание вызова современности — кризиса классической европейской культуры — и продумывание такого ответа на этот вызов, который сохранил бы преемственность европейской традиции.

Основное отличие между ними, по-моему, заключается в том, что философия Библера опирается на гуманитарные науки и искусство, видя в последнем суть классической (соприсутствие Софокла, Шекспира, Гете и диалог их произведений) и образ новой диалогической европейской культуры. Отсюда — *порождающим является* диалогическое отношение одного человека с другим *человеком*. Концепция Туrowsкого опирается на естественные науки (интеллектуально трезвое отношение к внеинтеллектуальному Иному), с их претензией на объективную истину. Отсюда — *порождающим является взаимодействие* человека и *мира*. Хотя, конечно, и та и другая темы присутствуют в обеих концепциях. Не буду

далее разворачивать противопоставления, и так ясно выраженные в позициях А.В. Ахутина и Л.С. Черняка: их диалог начался еще в середине 60-х гг. XX в. (дай Бог каждому такого оппонента), но отмечу, чем упомянутые различия и сходства обернулись при обсуждении проблем теоретической культурологии.

Концепции, сориентированные на трактовку «единственности культуры вообще» как метафизической фикции, не нашли понимания в данном разделе, воспринимаясь в качестве странной претензии культурологии занять место почившего научного атеизма, -построенного на отрицании своего предмета. Прежде чем ответить на вопрос, «что такое единственность культуры», надо определиться: во-первых — является ли культура тем, что общо *всегда* и *всем* людям, а во-вторых — если культура является таким всеобщим, то представляет ли она субстанцию (и что это означает для постклассической философии) или является атрибутом человека. А уже в контексте полученного ответа можно толковать в качестве исходной посылки либо *единственность* некоторой протокультуры (которая дивергирует в истории), либо *множественность* этносно-локальных культур (которые конвергируют). Однако еще до этого требуется решить — самообоснован ли человек, или он обоснован через *иное*. Хотя в обсуждении указанных сюжетов, конечно, нет единства, но в целом у представителей названных школ все же видны разные манеры работы с этими проблемами. Спектр данных проблем располагается на границе (иногда выходя за нее) сложившегося к настоящему времени — пусть и размытого, неясного, но уже прорисованного — *образа* культурологии (который обсуждается во вступительной статье К.Э. Разлогова), поэтому нам представляется оправданным считать их темами складывающейся сейчас *теоретической* культурологии и сконцентрировать в первом разделе тему единства культуры и множественности культур, проблему границы.

Тема единственности культуры и множественности культур естественно выводит на вопрос о преемственности *и* диалоге между ними.

Относительно разделительного или соединительного смыслов союза «и» можно предварительно сде-

20

лать следующую оговорку. Хотя, конечно, нельзя однозначно понять эту пару как альтернативу: синхронность структурализма или диахрония историзма, но все же просматривается и такой смысл. С одной стороны, синхронное сосуществование культур в «Большом времени» по образу соприсутствия произведений искусства, а в связи с этим — неприятие гегелевского снятия. С другой стороны, напряженная диахрония освоения — в *транцензусе* целеполагания — человеком мира как радикально

иного, а значит — попытка переосмыслить гегелевское снятие.

Это не отвлеченный теоретический, а вполне *экзистенциальный* вопрос. Ведь культура не цветок, нуждающийся в рыцарской защите культурологов, а сила, разрушающая и создающая цивилизации, потому обращаться с ней надо весьма осторожно. В таком аспекте не только наш раздел, но и весь данный том отличается аккуратным обращением с классической европейской традицией, что составляет не ментальную особенность поколения, а *осознанную* теоретическую установку.

Румянцев О.К.

ПОЗИЦИЯ 1.1. РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КУЛЬТУРЫ — Черняк Л. С.

Концепты: открытость, место человека (в круге сущего), экологичность культуры, границы разума.

ОТКРЫТОСТЬ

1. Открытость человеческого бытия.

Начну с определения, по необходимости и догматичного и расплывчатого, в надежде, что последующее изложение обоснует и артикулирует это определение. Каждая культура — это особый проект места человека в круге сущего; проект, и создаваемый поиском человека человеком, и направляющий этот поиск; проект и очерчивающий этот круг сущего, и дарующий этим очерчиванием сущему статус сущего.

Поиск человека человеком не есть занятие лишь избранных душ, изобретенное как изящное факультативное добавление к фундаментальным заботам человеческого бытия. Сам этот поиск есть фундаментальнейшая из человеческих забот. Именно он доставляет самую возможность *быть*. Культура и есть осуществление этой первейшей из человеческих забот. Существо, которое имеет быть лишь в той степени, в которой оно может внимать тому, что окружающие его «сущие» сообщают о себе (я — дерево, я — камень у дороги; или я — твой Бог), — такое существо не может обрести своего места в круге сущих простым фактом своего рождения или творения. Для него обретение места, а значит, и обретение

себя самого непрерывно опосредуется (а значит, и непрерывно отодвигается в будущее) общительной связью с окружающим. Вся жизнь есть только школа и для еврейского мудреца, и для греческого философа. Но и обряды инициации охотника растянуты на всю его жизнь. Поиск человека человеком есть *единственно возможное* осуществление человеческого модуса бытия, т. е. того модуса бытия, который характеризуется своей фундаментальной открытостью.

Всякая культура строится поиском человека; но не во всякой культуре поиск человека тематизирован. Бытие человека фундаментально открыто; но не всякое бытие человека радикализует эту открытость, делая тематизацию (а значит, и проблематизацию) открытости имманентной конституирующей составляющей самой же открытости. Так, радикализованная открытость, т. е. открытость, конституируемая тематизацией открытости, есть разум — греческий *nous*. Рождение философии — это не больше и не меньше как рождение разума. Рождение философии — самый глубокий и самый мощный тектонический сдвиг человеческой истории, радикально преобразивший самую конституцию человеческого бытия и трансформировавший экологию — текст культуры мифа — в мир человека — в круг сущего, чей центр есть разум и чей радиус есть тот запечатленный (в «окружающем», преображенном открытием этого центра в «окружаемое» — в собственно *мир*) путь разума к себе самому, который и конституирует разум.

Словосочетание «философская культура», обычно (и к сожалению) относимое к степени профессиональной выучки философа или к доминирующим паттернам философского дискурса, должно было бы быть зарезервировано не за философией, а за культурой, рожденной рождением философии.

Лаконичнейший символ такой философской культуры — Диоген Киник, этот (воспользуюсь этнографическим термином) «культурный герой» анти-культуры, кто в ясном свете дня — в свете очевидности, в свете ясного присутствия того, что ищешь, — искал человека, высвечивая свой поиск светом фонаря — светом разума, открывающего то, что сокрыто светом дня, сокрыто светом очевидности.

В этой философской культуре тематизированная открытость человеческого бытия предстает как тематизированный адресат экспрессивности окружающего. И только тематизация открытости человеческого бытия как адресата *тематизирует* экспрессивность окружающего как экспрессивность, как весть, сообщаемую сущим о себе. В свою очередь, только тематизация экспрессивности *превращает сущее в собственно сущее*, в то, что есть весть о себе, и что — несмотря на

21

свою выраженность, несмотря на свое совпадение со своим выражением — остается, как выражающее себя, по другую сторону этого выражения. Тематизацией экспрессивности открывается оппозиция бытия-для-себя («чтойность») — *quidditas*, аристотелевское *τὸ τί ἐν*

εἶναι — то, что возвещает о себе, — собственно смысловое) и бытия-для-иного (возвещающее о себе как *весть о себе* — феномен, явление — собственно эстетическое). Именно открытием этой оппозиции сущее обретает статус сущего. Сущее и есть неуловимо-точечное единство полюсов оппозиции бытия-для-себя и бытия-для-иного, как *непосредственность* (т. е. необоснованность, невозможность) присутствия того, что возвещает о себе, в своей вести. Сущее — это озадачивающее, то, что вызывает именно к разуму («ибо, — говорит Аристотель, — и теперь и прежде удивление побуждает людей

философствовать» (Метафизика, I. 2, 982b 10-15) [1:69]), и вне тематической апелляции к разуму не может утвердить себя как сущее.

Поскольку миф (как сказ, как story-telling) не знает своего адресата, миф не знает *сущего* как точечного единства, стягивающего *различенные* полюса оппозиции бытия-для-себя и бытия-для-иного. Тот, к кому повествование обращено, не является персонажем повествования. В отношении времени и пространства самого сказа слушатель сказа помещен в нигде и в никогда. В отношении же времени и пространства слушателя в нигде и в никогда оказываются пребывающими сам сказ и его события. Сказ пребывает в мифическом «месте-времени». Это то мифическое «место-время», которое наша мысль, воспитанная на оппозиции времени и вечности (другая форма оппозиции бытия-для-иного и бытия-для-себя), неудержимо соблазняется анахронистически назвать вечностью. Связь адресата с мифом, а значит, и связь вещей, связанных с адресатом, не имеет артикуляции в мифе, т. е. не имеет в нем вербальной артикуляции. Экспрессивность этой связи не есть экспрессивность мифа как сказа. Если она и представлена в мифе-сказе, то только молчанием. Эта связь есть ритуал. Ритуальное соотнесение мифа с фиксированным, освоенным *окружением* человека превращает это окружение в текст, в фиксированную систему знаков. Эта экология-текст и есть мифическая культура. Она есть текст, и только текст; текст, который не указывает ни на что, стоящее перед ним или за ним: ни на своего читателя, ни на своего автора. Поэтому миф (сказ, речь) не знает себя как речь. Миф не знает себя как миф.

Сущее (существующее), как субстантивированное причастие (т. е. как субстантивированное действие, субстантивированный акт), есть возвещающее о себе, держащее речь. Хотя и под-лежащее речевого акта, оно не

объект, наделенный, помимо прочих свойств, еще и странным «свойством» быть, а субъект, возвещающий себя *вот этим* речевым актом. Следовательно, только вхождением в качестве говорящего в стихию человеческого языка (только вхождением в *речь*) сущее обретает статус сущего. Но для того чтобы речь была тематизирована как речь и, значит, сущее тематизировано как сущее, должна быть тематизирована та открытость, к которой речь обращена. Сама мысль, как открытость сущему, должна артикулировать себя как сущую мысль. Разум — тематизирующий себя адресат сущего, центральный персонаж европейской культуры от Платона и Аристотеля до Канта и Гегеля — есть эта возвещающая о себе открытость. Разум и есть сущая мысль.

В качестве такой открытости бытия человека, которая конституирует себя (именно как открытость) самой тематизацией открытости, разум помещает себя, как адресат сказа, в сказ. Разум становится центральным персонажем сказа, персонажем, к которому обращены все другие его персонажи.

Но тем самым сказ, переставая быть сказом, преобразуется в мировую драму, чьи персонажи определены оппозицией бытия-для-себя и бытия-для-иного. Образцовость мифологических персонажей преобразуется в их чтойность-эйдетичность, ролевою заданность участников драмы; их поведение — в исполнение ролей, в игру доведения своих ролей до разума аудитории. Поведение становится *выражением*, экспрессией образца. И с этим преобразованием само мифическое отношение партиципации меняет свою ориентацию на противоположную. Вне-вербальная, ритуальная партиципация человека к вербально артикулированной ткани мифа преобразуется в вербально артикулируемую партиципацию всего круга сущего к открытости бытия человека. Каждый персонаж мировой драмы играет свою роль как роль приближения к разуму, «играет в разум», оставляя разуму играть самого себя, партиципироваться к себе самому, выражать себя для себя и ради себя. Это и есть точка рождения разума как *causa sui*, рождения свободы как невозможного совмещения автономии и игры по жестко заданному драматическому сценарию. Разум как *causa sui* есть не что иное, как выражение парадоксального усилия разума-аудитории, оставаясь разумом-аудиторией, стать разумом-персонажем. Это усилие аудитории тематически *выразить* себя (а, значит, вписать себя в мировую драму) конституирует и разум как разум, и самую мировую драму. Сама же мировая драма, *тематически* сосредоточенная на поиске человеком себя, на его утверждении себя как персонажа драмы, и есть, собственно, культура *как культура*, или круг сущего, конституируемый тематизацией поиска человека человеком в этом круге.

22

Для сравнения, весь библейский корпус (во всяком случае от его начала— от Книги Бытия, где Бог обращается к Адаму с вопросом, предопределившим всю дальнейшую тему как тему верности завету: «Где ты?» — и до Пророков и Книги Иова включительно) сосредоточен на поиске человека Богом, но не на поиске человека человеком.

МЕСТО ЧЕЛОВЕКА (В КРУГЕ СУЩЕГО)

2. Космос как культура.

Как мировая драма, *тематически* сосредоточенная на поиске человеком себя, на его утверждении себя как персонажа драмы, строится Аристотелев космос — иерархия сущих, одушевляемых своим стремлением (одушевляемых космическим Эросом, преображенным в Эрос разума) приблизиться к разуму («сыграть разум») и различаемых только степенью партиципации, степенью близости к разуму. Он же, разум, предстает как *участник* драмы, пребывающий *не* сопричастным ей, пребывающий в своем статусе космической аудитории, мирового свидетеля и судьи. Как один из участников, он «движет». Как аудитория, он неподвижен. Он — неподвижное движение. Он движет, не будучи движимым и оставаясь неподвижным (Метафизика, XII. 7, 1072a, 20-27) [1:309]. Он движет «как предмет любви [любящего]» (Метафизика, XII. 7, 1072 b, 1-5) [1:309]. И «все существа стремятся к нему, и [он] — цель их

естественных действий» (О Душе, II, 4, 415a, 25 — 415b 5) [2:346].

Как играющий самого себя, и потому как подлинное и последнее начало (*ἀρχή*) сущего, разум (*νοῦς*) (может начинаться только с себя. Он есть начало себя как начала, и, чтобы быть тем, что он есть — началом начала, он не нуждается ни в чем ином (Вторая аналитика, II, 19, 100 b, 6-16 [2:346]). И в то же время — как радикальная открытость, т. е. открытость, конституируемая тематизацией себя как открытости, он мыслит себя (и значит, инициирует свою мысль, конституирует себя как мысль) *только* через свою сопричастность предмету мысли (Вторая аналитика, I, 18, 81 b, 6 [2:289]; Метафизика, XII, 71072b, 19-21 [1:310]). Его автономия неотличима от его зависимости.

Как само-достаточный, разум есть первооснова сущего. Растительная душа — первооснова всего живого, всего, что для Аристотеля есть собственно субстанционально, всего, что «играет в разум». Растение исполняет роль разума в аспекте его, разума, само-достаточности, само-замкнутости и равнодушия к иному. Растительная душа — этот принцип самовоспроизведения и репродукции — есть мимезис бессмертного, разыгрываемый смертными (О Душе, II, 4, 415a, 23-26; О Душе, II, 4, 415a, 26 — 415 b 7 [1:401], [1:402]; Genesis Animalium.

II, 1, 731b, 24-732a 3 [8, Vol. 1: 1136];). Питание и размножение есть лишь мимезис божественной суверенности разума.

Но само-достаточный, автономный разум есть и тематизированная открытость. Животная душа (она же чувствительная и локомоторная) есть мимезис разума в аспекте его открытости, в аспекте принятия в себя эйдосов других сущих без принятия их материи (О Душе, II, 12, 424a, 16—19)[1:421]. Пространственная подвижность животных есть модус вхождения в мировую драму опосредованно через принятие ролей (эйдосов) других участников драмы.

Самая укорененность растения в почве, его «естественное место», свидетельствует об его «уместности» в мировой драме, об определенности отношения роли растения к ролям, исполняемым другими персонажами. Но для самой растительной души этого отношения нет — нет других исполнителей и других ролей. В отличие от этого, животная душа открыта другим ролям и живет отношением к ролям, исполняемым другими. Но самая подвижность животного свидетельствует об отсутствии его «естественного места», об его «неуместности» в мировой драме. Различая растительную и животную души, Аристотель лишь различает два антиномически соотносимых аспекта разума. Будучи вовлечен в мировую драму как один из ее персонажей и обретая в ней свое «естественное место», разум отрицает свою вовлеченность — растительная душа. Утверждая свою вовлеченность в мировую драму, утверждая, что он, как открытость, конституирован тематизацией открытости, разум лишается своего «естественного места» в этой драме — животная душа.

И наконец, тема Аристотелева «О Небе» — живое небо и населяющие его живые небесные тела. Их движение вечно потому, что их «естественное место» совпадает с траекторией их движения. Самая круговая траектория их движения (где каждая точка есть точка и начала и конца движения и, значит, где каждая точка абсолютно идентична любой другой точке этой траектории) есть образ неподвижности движения, перехода в иное, которое не есть иное, а значит, и образ перехода, который не есть переход; образ партиципации, которая есть цель партиципации, созерцания исполняемой роли, которое есть *это* исполнение *этой* роли. Это образ и равного себе неравенства с собой, и равенства с собой неравного себе, образ открытой закрытости как закрытой открытости. Это небо и есть чистейший образ разума, или — что то же самое — чистейший образ *непрерывности* движения, непрерывности без дискретности, образ *перехода* в то иное, которое не есть иное.

Космос Аристотеля как лестница существ — растения, животные, небесные тела — это пластически пред-

23

ставленный антропогенез (или, лучше сказать, разумогенез), статуарно фиксированный путь поиска человека человеком. Он выстроен ради человека и не может устоять, если человеку нет в нем места. Но в том-то и дело, что места человеку в нем нет. Да ведь при внимательном рассмотрении и сама эта лестница-космос — и не лестница совсем, а некая престранная самопересекающаяся петля пути, входящего в никуда.

Казалось бы, и самая организация этой лестницы, и смысловое содержание каждой из ее трех ступеней требуют введения ступени четвертой — ступени, соединяющей мир подлунный с миром небесным. И действительно, лестница Аристотеля состоит не из трех, но четырех ступеней, и третью снизу ступень (верхнюю в мире подлунном) он отводит человеку, как связке земли и неба.

Конечно же, не Пико делла Мирандола, а Аристотель утвердил человека в этом статусе связки земли и неба. И если в этом Пико лишь повторяет Аристотеля, бессмысленно пытаться увидеть в этом повторении уникальную интуицию «антропоцентричного» Ренессанса, и тем более бессмысленно видеть в этом парадигматически предвосхищенную культуру Нового времени, основанную якобы на идее «автономной личности». Личность, действительно автономная, есть прежде всего совсем и не личность, а Аристотелева интеллектуально-космическая ипостась человека, лишенная всего личностного, а вся ее автономия заключается в исполнении строго очерченной роли в пределах строго заданного сценария. Вне этой космической диспозиции автономия есть лишь пустая фикция исторически и философски пустого *self*, которую только это пустое *self* может отождествлять с новоевропейским идеалом свободы.

Безусловно, и у Аристотеля эта связка земли и неба востребована самим небом, хотя востребована молчаливо. Непосредственность отождествления полюсов небесных оппозиций: открытость есть

закрытость, и закрытость есть открытость; автономия есть зависимость, и зависимость есть автономия; движение есть покой, и покой есть движение; непрерывность перехода в иное в отсутствие иного, переход в отсутствие различности начала и конца перехода — вся эта череда непосредственных отождествлений вопиет о желанном опосредовании. Сама суверенность неба требует его зависимости от подлунного мира. Непосредственность совпадения полюсов небесных оппозиций требует земного опосредования, свободное круговое движение требует опосредования несвободным прямолинейным движением — возвращением к «естественному месту», инициированным *вынужденной* отдаленностью от «естественного места».

Человек, обладатель бессмертной души (О Душе, III. 5, 430a, 10-25) [1:435-436], и появляется в этой картине как такое опосредование, как существо, наделенное сразу и растительной, и животной, и небесной (интеллектуальной) душой. Без человека небо, лишенное чаемого опосредования, бессмысленно. Без неба бессмысленна вся картина подлунного мира, живущего тоской по своей небесной родине. Весь космос Аристотеля покоится на человеке, на существе, связывающем небо и землю. Он покоится на третьей ступени лестницы.

Но помещение человека на эту ступень, само создание этой ступени сразу же и разрушает саму лестницу. Возможно ли существо, чья душа принадлежит высшей ступени, самому находиться на ступени ниже? Ведь Аристотель и сам бы не стал приписывать животную душу растению. Не стал бы просто потому, что такое «растение» следовало бы назвать животным. Так может ли человек, обладающий звездopodobной душой, не быть небесным телом? Самое его пребывание на одной, пусть самой высокой, из *подлунных* ступеней разрушает весь принцип космической иерархии. Но это и означает, что самое обретение человеком его космического места лишает его места в космосе. Обретение аудиторией драмы статуса персонажа драмы лишает аудиторию статуса аудитории, лишает бытие человека его открытости. Обретение персонажем драмы своей открытости (обретение статуса аудитории) лишает его статуса персонажа. Непосредственность тождества этих полюсов требует их опосредования, но опосредование невозможно именно потому, что они не различены. Любая сущая определенность есть определенность роли. Аудитория в ее противопоставлении самой драме не есть роль драмы и, следовательно, не определена в самой драме. Ее нельзя от-личить, потому что у нее нет лика, нет эйдоса, нет роли.

Аудитория есть не-сущее. Аудитория *не* есть. Рассмотренная в ее противопоставлении мировой драме (т. е. разум, как открытость, рассмотренный в противопоставлении тому, чему он открыт), аудитория есть то, что Демокрит называет пустотой, Платон — третьим родом сущего («сублюдочным умозаключением»), Аристотель — первой материей, неоплатоники — меоном. Разум лишь тогда может быть способен на устройство сценической реальности космоса и на утверждение своего места в космосе, когда он может своей *внесценической* активностью внести определенность в свою *внесценическую* же (т. е. внеэйдетическую, внесущностную) реальность, концептуализировать неконцептуализуемое (несущностное, незйдетическое, неролевое). Эту роль-вне-сцены разум и исполняет в качестве *геометра*.

Аристотелев космос скреплен очень определенной геометрией. Геометрией циркуля, прочерчивающей

24

непрерывность небесного движения, *непрерывность без дискретности*. И геометрией линейки, не улавливающей тождества точек движения (поскольку каждая точка есть только точка, отсекающая интервал, и, тем самым, есть либо точка начала, либо точка конца данного интервала) — геометрией подлунного мира как *дискретности без непрерывности*, геометрией, в которой летящая стрела стоит на месте. Казалось бы, лестница подлунных существ, чья жизнь есть мимезис бессмертия, и есть образ (эйдос) единства непрерывности и дискретности. Не кто иной, как Аристотель, сформулировал принцип непрерывности космической иерархии (т. е. непрерывной дискретности) сущего (De Partibus Animalium, IV. 5, 681a, 10 [5, Vol. I :1062]; Historia Animalium, VIII. 1, 588b, 4 sq [85 Vol. I :922]). Но космическая иерархия не выстраивается именно потому, что человек в нее не вписывается. Человек же не вписывается в иерархию потому, что концептуально (т. е. в терминах космических ролей, в терминах эйдосов) не схватывается единство «субъектного» и «объектного», т. е. единство свободного (кругового) и несвободного (прямолинейного) движений, единство чистой непрерывности первого и чистой дискретности второго. Точка (то, в чем сходятся эти оппозиции) есть здесь лишь образ пустой, но двоящейся самоотжественности меона — либо образ соотношения без соотносящегося (круговое движение), либо образ соотносящегося без соотношения (прямолинейное движение). Но что есть точка пересечения прямой и окружности? Что есть единство дискретности и непрерывности? «Трудно понять, что такое движение...» (Физика. III. 2, 201b, 27-202a3) [3:106].

Греческая математика не знает единства дискретного и непрерывного как *концептуализированной* меры. Она не знает ничего подобного новоевропейскому синтезу непрерывного и дискретного, где геометрически-непрерывное (траектория движения) есть выражение (решение) алгебраически-дискретного (дифференциального уравнения) и где каждая точка траектории представляет не пустое тождество меона с собой, но источник уникальной (дискретность) пространственно-временной конфигурации (вектор касательной) перехода (уловленная алгебраической операцией d/dt непрерывность). Именно потому, что единство непрерывности и дискретности греческого космоса не концептуально (не эйдетично), а меонально, оно конституируется и удерживается в греческой математике лишь в мануальных операциях геометра, соотносящего траекторию небесного движения

(циркуль) с траекторией земного движения (линейка). Связывая непрерывность и дискретность мануально, геометр концептуализует неконцептуализуемое. Он концепту-

ализует меон, оставляя его неконцептуализуемым. Но именно этим сизифовым трудом математики оправдывается статус человека как связки земли и неба. Сам геометр и есть эта связка. Но сам он, его мануальное искусство остаются неуловимыми в этой концептуализации, невидимыми в космической картине. (Подобно тому, как ритуальная связка мифа и «окружения» остается вербально неартикулированной в мифе.) Присутствие геометра узнается лишь косвенно — в геометрической оформленности (скульптурности, пластичности) самих космических персонажей, в том, что эти персонажи предстают как *тела*, т. е. в том, что сущее, как сущее, обязано иметь *геометрическую форму* и быть помещенным в перспективу (внесценическую, т. е. внекосмическую), в которой форма узнается как форма.

Для сравнения, *во всем* библейском корпусе *нет ни единого* упоминания геометрической формы небесных тел, круговой траектории их движения или их пространственного положения относительно наблюдателя. Здесь Солнце может упоминаться как жаркое или не жаркое, но никогда как стоящее высоко или низко[6].

Согласно Канту, сущность математики заключается в концептуальной (рассудочной, в Кантовом смысле) детерминации пространства и времени как априорных форм созерцания, превращающих вещь в себе в вещь для нас, в явление. Следовательно, «предмет», конструируемый математикой («конструировать» — термин, применяемый Кантом только в отношении математической концептуализации), не располагается, по Канту, между нами (рассудком) и явлением. Не воспроизводит этот «предмет», даже гипотетически, и отношений между вещами в себе. Конструируемый математикой «предмет» располагается между явлением и вещью в себе, полагая те условия, на которых вещь в себе может явить себя, — полагая самую трансцендентальную структуру явления. Математика прочерчивает горизонт того радикально иного, что само по себе, т. е. не будучи нами принужденным, к нам не обращается, что само по себе пребывает радикально не общительным, вне-экспрессивным. Математика, о которой говорит Кант, т. е. математика Нового времени (с ее концептуализацией единства непрерывности и дискретности, а значит, с ее концептуализацией греческого геометра, т. е. концептуализацией ответственности разума за выстраивание своей перцепции — той *перспективы*, в которой сущее открывается как сущее), и есть тот непрерывно синтезируемый горизонт, в котором открывается природа как объект новой науки, природа как фундаментально необщительное иное.

Математика, скрепляющая греческий космос, не очерчивает такого горизонта. Иное, отношение к кото-

25

рому структурирует греческая математика, есть сам же разум в его статусе созерцателя космической картины *своего собственного* становления, в статусе, в котором он не входит в эту картину, но без которого не возможна и сама картина. Эта математика не открывает внеобщительной природы. Она занята обоснованием присутствия человека (присутствия разума) за пределами той космической сцены, на которой сам же разум (человек в его открытости) выступает как центральный персонаж.

Нет в Аристотелевом космосе и самой природы, как лишенной самовыражения, и ничто в нем не обязано своим существованием чему-либо похожему на естествознание Нового времени. В отличие от науки Нового времени, все в этом космосе предполагает знание, основанное на предпосылке внятного разуму естественного языка предмета. Греческая мысль не рождает естествознания, даже естествознания, «еще не вполне отделившегося от философии». Ни греческая биология, ни греческая физика не являются естествознанием, хотя бы и «зачаточным». Такой униженной квалификации они и не заслуживают. Аристотелева биология занята выстраиванием космической лестницы как статичного образа разумогенеза, или, что то же самое, она занята понятием движения как самодвижения разума. Аристотелева физика занята *герменевтикой* движения, которое она истолковывает как *выражение*. Предмет Аристотелевой метафизики — сущая мысль, мысль как сущее. Предмет Аристотелевой биологии — сущее как мысль. Предмет Аристотелевой физики — *выражение* сущей мысли, т. е. статус мысли *как сущей*, ее *осуществление*.

Всякая культура есть сфера, конституируемая поиском человека как существа, открытого иному, — сфера сущего, как сфера сбереженных вдохновений этого поиска. Но если подлинная открытость человеческого бытия конституируется *тематизацией* открытости, то подлинная культура, культура как культура, есть греческий философско-математический космос — и не что иное, как этот философско-математический космос. Греческая культура не космоцентрична, она не есть мимесис космоса. Она — *сам космос* как тотальность сущего, сущего, собранного в тотальность тематизирующей себя открытостью.

Но именно меональная точка, которой удерживается греческий космос, точка инаковости мысли в отношении к себе самой как сущей мысли, окажется точкой пересечения двух горизонтов иного, *обращенных к человеку*: природы (иного, принуждаемого человеком к этому обращению) и Бога (иного, принуждающего к обращению человека). С открытием этих двух горизонтов преодолевается мифологическая анонимность человека.

Греческий космос возникает как первый шаг на пути преодоления анонимности адресата мифа, он созируется тематизацией адресата. Но, как тематизированный, этот адресат появляется как космический

персонаж, равнодушный к человеку, равнодушный к адресату. Адресат как адресат ускользает, оставаясь неосуществленным, не находя своего места в космической иерархии. Поиск человека, запечатленный греческой культурой, завершается утратой человеком себя. Но тем самым и вызовом, который эта культура бросает своей имманентности. Этот вызов и делает возможным средневековую культуру — все тот же греческий космос, но переосмысливаемый в горизонте трансцендентности, в горизонте откровения того Бога, которого только встреча с греческим космосом наделяет статусом трансцендентности.

Библиография

1. *Аристотель*. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1975.
2. *Аристотель*. Собрание сочинений. Т.2. М., 1978.
3. *Аристотель*. Собрание сочинений. Т.3. М., 1981.
4. *Платон*. Собрание сочинений. Т.2. М., 1970.
5. The Complete Work of Aristotle. The Revised Oxford Translation. Princeton University Press. Vol. I & II, 1984. (Sixth Printing with Corrections, 1995).
6. *Воатан Т.* Hebrew Thought Compared with Greek. New York-London, 1960.

ЭКОЛОГИЧНОСТЬ КУЛЬТУРЫ

3. Внеэкологичность отношения Завета (бездомный человек и его Бог)

Бог Священного Писания не трансцендентен и не имманентен. Он Бог завета, точнее, череды заветов. Он выражен только как инициатор завета, как Бог, ищущий человека. В отношении военных и брачных союзов, заключенных между Богом и избранным народом, Богом и праотцами, инициатива завета принадлежит только Богу. Именно потому, что Бог представляет *иницирующую* сторону отношения завета, и праотцы и народ завета выступают как *избранные*; или, в противопоставлении верности завету, и Бог и человек предстают — и в повествовательной и в прямой речи Писания — только негативно, только как покинутые, заброшенные, отвергнутые, ревнующие. Даже в Книге Иова, в ее уникальном для библейских книг сюжете «пролога на небесах», где Бог представлен не его обращением к человеку, а в своем, казалось бы, «в-себе-бытии» — в своих собственных божественных сомнениях и искушениях, его «в-себе-бытие», эти сомнения и искушения касаются только и исключительно его ревности в отношении верности человека. Про этого Бога нельзя даже сказать, что он приходит к человеку ниоткуда, из каких-то своих высот и глубин, потому что нет никакого «куда», в котором че-

26

ловек помещался бы как у-себя-и-для-себя-бытие, еще прежде чем Бог обратился к нему. И сам Бог не может прийти (не может быть Богом), не обращаясь к человеку или по крайней мере не имея в виду свой будущий завет с человеком.

«Создадим человека ...» (*Быт. I, 26*). Кому Он говорит это? Известная интерпретация — ангелам или младшим божествам. Но до сих пор текст ничего не сообщал о присутствии этих персонажей. Махарал из Праги (XVI в.) утверждает, что Он сказал это человеку: «Давай создадим тебя...»

Даже акт творения Вселенной понимается в традиционном иудаизме как имеющий своей целью установление отношения завета. Раши (классический комментатор XI века) указывает, что первое слово Торы — *בראשית*, грамматически возможно и смысловым образом необходимо читать не как «В начале», но как «Ради начала» (буквально — ради головы, т. е. ради самого главного, ведущего, определяющего), и это начало есть Тора и еврейский народ. Соответственно, Раши читает первую фразу Торы не как «В начале сотворил Бог небо и землю», а как «Ради начала (т. е. ради Торы и евреев) сотворил Бог небо и землю».

Ни человек, ни Бог *не есть* вне отношения завета. Но даже и само отношение завета не есть *место*, в котором каждый из них мог бы *быть*.

В иврите вообще нет глаголов настоящего времени, и незавершенное действие выражается не глаголом, а причастием: в иврите нет формы «я вижу», а только «я видящий» или «видящий я». Но в иврите Торы (Пятикнижие Моисеево) глагол «быть» (стандартная словарная форма «был» — *היה*) выделяется и в этом отношении: для него нет не только формы настоящего времени — «есть», но и соответствующей формы мужского причастия — «сущий», «существующий». Так что даже традиционный (восходящий к Септуагинте) перевод знаменитого места Исхода, где Бог открывает Моисею свое имя, якобы означающее «Я есть сущий» (*Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν*), представляет собой лишь двойное (есть —

εἰμι, сущий — *ὁ ὢν*) лингвистическое недоразумение, хотя и оказавшееся более чем продуктивным для истории христианства и христианской культуры. Разговаривая с Моисеем, сам Бог называет себя только напоминанием о прошлом: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Исаака, Иакова». Отвечая же на вопрос непонятливого Моисея, который, несмотря на эту самопрезентацию Бога, продолжает спрашивать о Его имени, Он переходит к будущему —

אהיה אשר אהיה, буквально — «буду, который буду». Трудно увидеть в этих словах (и в этом контексте) что-либо иное, кроме обещания быть для Моисея и его народа тем, чем Он был для праотцов. Никакого «Я есть сущий». Только прошлое и будущее. Никакого настоящего. Это божественное Я не представляется именем, выражающим пребывающее (т. е. непрерывно-настоящее) для-себя-и-в-себе-бытие. Да и вообще это имя не есть высказывание Я как для-себя-бытия или в-себе-бытия. Если оно и есть высказывание некоторого бытия (хотя что слово «бы-

тие» могло бы здесь означать?), это — бытие-для-Авраама-и-его-потомков. Он называет себя обещанием верности завету.

Так же и Израиль живет перед лицом Бога, и потому в истории, не в силу уникальности для-себя-бытия Израиля, не потому, что Израилю свойственно, как пишет А.В. Ахутин, уникально «острое чувство историчности человеческого бытия, его внезапности, непредсказуемости... чувство присутствия Мощи, внимательная готовность к сверхзаконному пророческому слову» [1:166]. В отличие от Бубера и Розенцвейга, воспитанных на ницшевском понятии культурных ценностей и, значит, понятии для-себя-бытия, традиционный иудаизм никогда и не приписывал себе такой заслуги. Уникальность исторического (а в истории — вечного) бытия евреев эта традиция и ощущает и понимает не как результат особой национальной чувствительности к возможному откровению, а как определяемую фактом состоявшегося и *действительного* откровения; не как результат особой системы культурных ценностей (скрижали Завета — не культурная ценность, а скрижалии завета), а как результат прямого и *ничем не заслуженного* волеизлияния Всевышнего («Я открылся не вопрошавшим обо Мне; Меня нашли не искавшие Меня. «Вот Я! вот Я!» говорил Я народу, не именовавшемуся именем Моим». — *Исаия. 65, 1*). Как огромно различие между (не только ликующим, но и переполненным ужасом непомерной ответственности) сознанием своей избранности — «я — объект первой любви» — и тщеславным «это в заслугу *моей* особой чувствительности» или завистливым «это в заслугу *его* (Израиля) особой чувствительности!»! Но для традиционного иудаизма вся заслуга принадлежит Богу, а не Израилю. Почему Он открылся Аврааму, почему вступил в брачно-военный союз с потомками Иакова, а, скажем, не с египтянами? Тексты, такой вопрос поднимающие (как, например, Книга Юбилеев), в канон не вошли, и их морализирующая тематика сохраняется лишь в пост-талмудических (VI—VII вв. н. э.) мидрашах.

4. Полагание горизонта истории — второе снятие экологичности культуры

Но тот же статус инициатора завета превращает Бога Священного Писания в Бога *трансцендентного*, когда Он обращается к человеку, очертившему круг своего у-себя-бытия, к человеку, построившему космос как образ пути человека к себе самому. И тот же статус инициатора завета делает Бога Священного Писания бесконечно заинтересованным в этом выстроенном человеком пути. Теперь требование верности завету звучит как требование выстраивания такого пути человека к себе, который был бы путем человека к Богу. Весь космос (вся культура), как путь человека к себе, живет откликом на призыв Бога. Но и Бог жив только откликом человека. Античная идея божества как самодостаточного, обращенного к своему в-себе-бытию, жива и в ранней христианской и в

27

средневековой мысли. Но в средневековой культуре идея самодостаточности Бога (Бога как *causa sui*) сталкивается в очевидном конфликте с идеей Бога, чья обращенность к себе есть *путь* (в христианстве — крестный), идущий через сердце человека. Так же как путь к себе человека ведет к Богу, так же и путь Бога к Себе ведет к человеку. Град Земной так же невозможен без Града Небесного, как и Град Небесный невозможен без Града Земного.

Весь космос (культура!) удерживается теперь ответом человека на вопрос Бога: «Где ты, Адам?» История — не как сплетение человеческих судеб и событий, имеющих случиться на предуготованной космической сцене, не как временная цепь подробностей космической жизни, а как первый тематизированный горизонт радикально иного, как разворачивание того отношения человека и Бога, из которого и на котором возникает сама эта космическая сцена, — эта история заполняет пустоту меональной точки. Теперь не меональная точка, а история рождает и удерживает космос. Христианский космос «грешен», несовершенен (несовершенный космос — парадокс с греческой точки зрения). Ему еще предстоит быть спасенным, он открыт будущему. Ту же мысль (история рождает и удерживает космос) выражает убеждение иудаизма, что Тора предвечна. Первичен не космос, а текст, воплощающий историю и служащий для самой же истории (т. е. для разворачивания отношения человека и Бога) точкой опоры. Первичен тот текст, чье содержание сосредоточено исключительно на отношении Автора этого

текста и его адресата, текст, представляющий это отношение как оно имело быть и до написания этого текста, и в момент его написания, и даже после его написания и представления адресату.

Фактически вычерчивание этого горизонта истории есть второе снятие (последующее первому — Античности, и предшествующее третьему — Новому времени) экологичности культуры.

Античный космос есть первое снятие экологичности культуры. Он есть результат вписывания *усилиями адресата текста* самого же адресата в самый текст, и — тем самым он есть снятие экологии, превращение текста как данности в текст, представляемый только представлением в нем читателя, прочитывающего этот текст. Он есть текст открытости тексту. В античном космосе *универсальность* мысли (тематизирующей себя как открытость иному, мысль как универсальный медиум, в котором иное выступает как сущее) сменяет объектную уникальность и объектную замкнутость мифологической культуры. И в то же время античный космос (античная культура) еще экологичен в той степени, в которой иное не получило в нем своих положитель-

ных определений, а присутствует только как меон. Как путь снятия экологичности, как образ универсальности, он сам еще выступает как уникальный объект, как предпосланное мысли «наипрекраснейшее из всех тел».

Но тот же самый космос оказывается средневековой культурой, представленной человеку не как изначальный абсолютный объект, а как *творение*: космос (теперь — как незавершенность, как «ущербность», «греховность»; не как снятое прошлое, а как открытость будущему) — образ пути человека к себе как пути к Богу — инициатору этого пути (инициатору завета), а потому и Творцу космоса. В этом и разница между неоплатоническим космосом как эманацией сверх-сущего единого (инвертированный образ не вовлеченного, т. е. без-образного, наблюдателя-меона) и космосом, сотворенным единым и живым Богом из ничто. Творение из ничто есть лишь эллинистическая (т. е. космо-экологическая) форма представления статуса-Бога как *без-условного* инициатора завета с человеком.

Очевидное противоречие преследует культуру Средневековья. Бог самодостаточен (т. е. всесовершенен, абсолютно завершен — *causa sui*), и в то же время вся Его божественность зависит от человека. Идея самодостаточного Бога, т. е. Бога как эллинской интеллектуально-космической ипостаси человека, — это гностический соблазн, неотступно преследующий средневековую мысль. Эта идея никак не вмещает в себя Бога откровения.

И другая сторона того же противоречия. Бог откровения обращается к человеку как к своему союзнику, от которого зависит судьба завета (Бубер, вслед за Мей-стером Экхартом, скажет — судьба Бога) и, значит, судьба творения. Но путь человека (к себе как путь обращения к Богу) уже открыт и предопределен самим же Богом. Этот путь поиска человека *человеком* запечатлен в сотворенном Богом космосе, который тем самым есть другое (наряду с письменным, запечатлевшим поиск человека *Богом*) откровение. Отсюда неразрешимость дилеммы взыскуемой Богом свободы человека (т. е. ответственности человека за его путь к себе, спасающий и самого человека и весь тварный мир) и божественного провидения, изначально запечатленного в творении. Это — дилемма человека, спасающего тот мир бессловесной твари, который есть *Слово*, изначально обращенное к человеку. Конечно же, не решает этой дилеммы и все ренессансно-неоплатоническое (да и средневековое — Шартрская школа, каббала) усилие не оставить человека без работы в этом грандиозном космическом предприятии Творца и предложить человеку понимать космическую высказанность как символическую, оставляя за ним роль интерпретатора этого символизма. Трудно увидеть в этом усилии что-либо

28

помимо гностической реакции, возвращающей человека к дооткровенному состоянию.

Безусловно, сам этот гностический соблазн есть свидетельство могучего императива, требующего нового горизонта свободы человека. Но хотя этот императив приходит не из гностики, а из освящения греческого космоса религией откровения, его гностическая артикулированность сохраняет свою власть еще и над Новым временем. Голос гносиса слышен и в Галилеевом обороте (книга природы написана на языке геометрии), и в гегелевском («Бог открывается нам двояким способом: как природа и как дух» [2:19]), да и в главной метафоре эпохи — разум как естественный свет. Продолжает этот гностический призрачный преследовать и «postmodern culture», являясь в виде само-достаточной, равнодушной пустоты, в которой обитают «само-ценные» культуры.

Оставляя в стороне не слишком продуктивный вопрос, является ли Возрождение высоким Средневековьем или предрассветной порой Нового времени, можно сказать, что все Просвещение (непрерывно утверждающее идею предустановленной гармонии и непрерывно пытающееся от этой идеи освободиться) представляет собой, так же как и Средневековье, дрящее усилие разрешения этой дилеммы — взыскуемой Богом свободы человека и провидения, изначально запечатленного в творении. Но именно в Просвещении вызревает радикально *не-гностическое* решение — открытие нового горизонта трансцендентности. Если, без всякого усилия со стороны человека, свобода человека запечатлена в налично-сущем универсуме, в «естественном откровении», то свобода всегда остается в прошлом, которого никогда не было, — свобода всегда предстает как аннулируемая провидением. Свобода может быть обретена (человек может, как того требует его Бог, осуществить, выстроить свой путь к себе как путь к своему Богу), только если сама экспрессивность налично-сущего универсума (сам статус сущего как сущего) зависит от человека. Но это значит, что сам универсум должен быть очерчен еще и вторым горизонтом трансцендентности. Той трансцендентности, в которой нет ни человека, ни

Бога, ни голоса Божественного Откровения, ни открытости, подобной открытости человека. Это та невнемлющая трансцендентность безмолвия, которую человек должен принудить услышать человека и явиться человеку, показать, высказать себя, т. е. принять статус сущего, войти в круг человеческой экспрессивности — в круг культуры. Человек должен совершить это для того, чтобы быть способным ответить той, первой, трансцендентности, что обращена к нему по своей инициативе, обращена к нему — и только к нему — *без-условно*. Горизонт вто-

рой, невнемлющей и безмолвной, трансцендентности и есть горизонт природы Нового времени — трансцендентности абсолютно вне-общительной, лишенной и естественного и сверх-естественного языка, и открывающейся человеку лишь в той мере, в какой человек вынуждает ее открываться и сам же предписывает ей условия общения, сформулированные на языке, созданном самим человеком — на искусственном языке математики. *Mathesis universalis*, весь Декартов проект новой математики — не подробность нового мышления, а его фундаментальная конституирующая составляющая.

Искусственность этого языка, разумеется, не означает, что математика есть произвольная игра ума. Как и греческая математика, математика Нового времени есть синтез тех условий, на которых иное может выступить как опосредующее само-тематизацию открытости, и, соответственно, математический синтез всегда направляется объективацией этой само-тематизации. Он всегда есть синтез опоры культуры в том ином, которое не обращается к разуму, не будучи понужденным к такому обращению самим же разумом. Но иное, опосредующее греческую мысль в само-тематизации ее открытости, есть сама же мысль (разум) как аудитория космической сцены, на которой открытость тематизируется. Иное же, к опосредующей роли которого апеллирует математика Нового времени, радикально *вне-мысленно* — самая возможность его помыслить, самое соприкосновение с этим иным предполагает математический синтез, в котором разум синтезирует себя — и только себя — как точку соприкосновения с иным. Самая возможность помыслить это внемысленное предполагает отказ от точки зрения, покоящейся на идее тождества мысли и бытия. Арена греческого математического синтеза — пространство между сущей (т. е. выражаемой) мыслью и мыслью как не сущим (мыслью-меоном, восприимчивой выражения, мыслью майевтической). Арена математического синтеза Нового времени — пространство между фундаментально вне-экспрессивной трансцендентностью (Кантова вещь в себе) и ее экспрессией (Кантово явление), обращенной к человеку, и только к человеку, как существу радикально конечному (ср. — кантовский *intellectus archetypus* не знает явления и не нуждается в нем).

Именно введение этой второй, вне-общительной трансцендентности природы и завершает триаду внутри-культурного (т. е. тематического) снятия (не устранения, а именно снятия!) экологичности («биологичности») культуры. Это снятие, разумеется, не означает рождения культуры, свободной от экологии-текста, от мифа, или — что, в сущности, то же самое — от языка, который говорит нами. Скорее, это снятие

29

означает, что в формировании культуры как культуры экспрессивность экологического (а значит, и говорящий нами язык) необходимо преобразуется и формируется триадическим полаганием разумом своих собственных границ.

Библиография

1. Ахутин А.В. Тяжба о Бытии. М., 1997. С. 161-180.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия Природы. М.-Л., 1934.

ГРАНИЦЫ РАЗУМА

5. Третье снятие экологичности культуры

Гегелевский синтез культуры Просвещения построен на этом вновь открывшемся горизонте. Мысль конституирует себя как сущую мысль, т. е. как «объективную» систему разума, только прочерчивая этот горизонт инаковости и обращаясь к себе самой из сферы иного. Система разума не укоренена в предзаданной системности иного, она не укоренена в предположенном единстве природы. Гегелевская система разума есть не что иное, как все тот же греческий космос, но теперь его космичность (т. е. упорядоченность) развернута как *историческая преемственность* мысли в ее конституировании себя как мысли. Единство природы — не в природе, а в *преемственности мысли*, открывающей природу и выстраивающей свое единство (осуществляющей свою преемственность), опираясь на это открытие. Другими словами, Гегель открывает фундаментальную истину культуры: только в сущей мысли, выстроенной как путь человека к себе, т. е. *только в культуре природа обретает (не открывает, а обретает!) свое единство*. Конечно же, гегелевский историзм лишь разворачивает Кантову мысль: не разум опирается на единство природы, на ее системность, а разум, синтезируя себя (синтезируя свою системность) как единство себя и природы, синтезирует и тот горизонт инаковости (то единство), в котором природа открывается как природа, открывается как иное разума.

Но гегелевский же синтез и закрывает этот вновь открывшийся горизонт природы. Утверждение единства природы в разуме выступает у Гегеля как утверждение природы, которая *в себе* есть разум. Кантово утверждение — природа открывается как природа только усилием разума, полагающего горизонт объективности, — превращается в гегелевское утверждение: разум полагает природу, полагая себя самого как объективность. Так Гегель преодолевает то, что он видит как «субъективизм» Кантовой оппозиции явления и вещи в себе. Но поэтому и утверждение — только в сущей мысли природа

обретает свое единство — становится неотличимым от утверждения — только в сущей мысли природа *раскрывает* свое единство. По-

этому Гегель и имеет дело с природой лишь в той степени, в которой она выступает как система природных символов культуры — символов мысли, еще не пришедшей к полному истолкованию себя как мысли. Такова вся гегелевская *Философия Природы*. Закрыв горизонт природы как радикальной инаковости возвращает разуму его гностический статус естественного света, а тем самым закрывается и тот горизонт, в котором благая весть свободы, услышанная как откровение, не аннулируется откровением как провидением. Бог, который был объявлен уже Кантом всего лишь трансцендентальной идеей разума (т. е. хотя и необходимым, но всего лишь эвристическим принципом организации опыта), становится идеей, открывающей себя самое для себя самой (т. е. открывающейся без всякого откровения), во-первых, в духе (т. е. отождествляется с культурой как мыслью, выстраивающей свой путь к себе) и, во-вторых, в природе, понятой как инобытие мысли.

Гегелевское открытие — природа обретает свое единство только в культуре — и есть открытие универсальности культуры, ее вне-экологичности, или, что то же самое, это открытие того, что культура, как воплощение тематизирующей себя открытости, предполагает тематизацию ответственности за *полагание* (в непрерывном историческом синтезе) того горизонта инаковости, в котором природа открывается как природа. Но тем самым это открытие есть и утверждение универсальности именно европейской культуры, той культуры, которая тематически выстраивает себя как культуру. Обвинение этой культуры в само-центричности (обвинение, предполагающее некую эколого-этническую замкнутость) бессмысленно просто потому, что оно эквивалентно утверждению — *разум есть предрассудок*. А потому критика европоцентричности европейской культуры не может не разоблачать себя как подлинно пред-рассудочное предприятие. *Не европейская культура европо-центрична, а Европа культуро-центрична*. Европейская культура и есть мировая культура, культура, выстраиваемая своей извечной «тоской по мировой культуре». Вопреки Мандельштаму тоска эта — не уникальная национальная подробность русской культуры, а скорее непосредственное выражение ее обще-европейской сущности.

Конечно же, европейская (мировая, универсальная) культура уникальна. Но эта уникальность имеет так же мало общего с уникальностью «самоценных» культур, как осмысление уникальности самого феномена природной жизни (т. е. осмысление природной жизни как свершающейся вопреки отсутствию за пределами жизни какого-либо конституирующего жизнь природного основания; осмысление природной жизни как того, что *невозможно*) имеет мало общего с изумившей при-

30

дворных дам лейбницевской тривиальностью — двух совершенно одинаковых листочков не существует. Европейская культура уникальна, как уникален ее тезис — греческий космос, сосредоточенный на своей уникальности, на удержании себя в меональной (т. е. невозможной!) точке; она уникальна как абсолютно уникально Откровение, непредсказуемо (уникально!) избравшее своих избранных и (непредсказуемо) развернувшее классический тезис в антитезис европейского Средневековья; она уникальна и как уникален синтез европейского Просвещения, конституировавшего сферу объективности, внеположенную *любой* этнокультурной уникальности, но открываемую уникальным событием тематизирующей себя открытости и выступающую как опора этой тематизации.

Но именно Гегель, закрыв горизонт природы как горизонт трансцендентности, задал ту угрожающую самому существованию культуры метафизическую ситуацию, в которой уникальная универсальность европейской культуры смогла быть поставлена под сомнение. Первородный грех гегелевской системы не в процедуре снятия, столь легко и постоянно хулимой (но утверждающей лишь фундаментальное требование преемственности тематизирующей себя мысли и, следовательно, сохранение прошлого как «работающего» в настоящем), а в бесплатности (естественный свет!) процедуры полагания, в упущении того факта, что полагание иного есть культурный *синтез* горизонта трансцендентности.

Вследствие этого упущения наука, как мысль, сформированная открывшейся трансцендентностью природы, оказалась философски беспризорной, утратив (трагически) видение своей укорененности в культуре. Естественный свет разума выступил теперь под именем научного реализма — в пошлейшем позитивизме самого научного сознания, в неокантианском начале с «факта науки», в марксистском или фрейдистском разоблачении культуры, сопровождаемых демонстрацией ее стыдных, но «реальных» под-основ. Но тем самым и культура, утратив видение себя в двух горизонтах трансцендентности, утратила в своих собственных глазах статус восприемницы и утвердительницы *истины*. По подсказке Ницше она была объявлена держательницей уникальных *ценностей*. Истине трудно тягаться с ценностями, а ценности, говорят, у каждой культуры свои.

Потеряв статус философского *творения*, культура стала одним из *предметов* (а у запуганного научным реализмом сознания и единственным) философии, смутно определяемым перечислениями — искусство, мораль, философия... Дальше — по вкусу, может быть еще и религия, а может быть и юриспруденция, или,

если уж по вкусу, национальная кухня. Сама философия культуры, робея обратиться к человеку как к связке земли и неба, робея принять ответственность за синтез двух горизонтов трансцендентности, становится чем-то вроде «научного атеизма» — теорией, отрицающей реальность своего предмета. Европейская культура объявила себя пустотой, в которой, наряду с другими, она сама обитает в качестве одного из музейных экспонатов. Настала эпоха multi-culturalism'a.

Конечно же, эта пустота могла бы заполняться (возвращая музейные экспонаты к живой жизни) диалогом культур. Но каждый диалог предполагает *возможность* диалога. Он предполагает, как свой универсальный медиум, открытость, конституируемую тематизацией открытости. И тем самым диалог культур предполагает не больше и не меньше как способность участников диалога быть европейцами, предполагает выработанную Европой *логику* (культуру!) преемственности культур. Формулировка логики преемственности предполагает (Гегель) непрерывное возвращение и переосмысление своего исторического (оставленного в прошлом) истока (античный космос) как истока и вечного, и сиюминутного, и единственного (уникального): тематизация преемственности и предполагает, и конституирует уникально-европейский *вектор* истории культуры. «Диалог культур» не может не дышать гегелевским монологизмом. Конечно же, Платон *«самоценен»*, но только в перспективе (обрисованной Гегелем) исторической преемственности и только потому, что Платон продолжает работать *сам* в тех эпохах, которые по самой своей конституции, заданной их генеалогией, *не могут к нему не обращаться*, не могут (так уж Платон заложил их фундамент) жить, не неся ответственности за свое начало. В этих эпохах Платон продолжает работать с продуктивностью и результатами, которых ни сам Платон, ни его современники никак не могли бы предполагать.

Провозглашаемый закат идеи всемирно-исторического прогрессивного развития, возглавляемого Европой, объявление этой идеи чуть ли не мифологемой — не величайшее достижение мысли XX в., а величайшая катастрофа культуры. Хотя и победной, но дурной мифологемой является сама эта мысль (тоже, впрочем, европейская, а не китайская и не нигерийская, и даже не народа банту). Именно эта дурная мифологема, ставшая неоспоримой догмой университетов и масс-медиа, несет ответственность за самоубийство философии, за беспрецедентную деградацию университетов Запада, за одураченных американских (предполагаю, не только американских) школьников, которые учат несколько лет какие-то цивилизации ацтеков, или тех же нигерийцев, но на всю классическую Античность тратят не больше чем пару уроков за все 12 школьных лет, а на уроках французского изучают всю французскую поэзию (англо-амери-

31

канскую поэзию они и совсем не изучают) на примере двух стихов какого-нибудь поэта Республики Чад — «Я люблю слушать шум воды, шелест листвы. Это голоса наших предков. Они не умерли». О, мой Бог! Пожалей школьников! И эта же мифологема несет ответственность и за высмеивание самой мысли, что западная либеральная демократия может иметь общечеловеческую значимость. Эта же мифологема несет ответственность за подмену свободы слова свободой *самовыражения*. Свобода слова, писал Кант, есть свобода «публичного пользования собственным *разумом*», когда человек «рассматривает себя как члена всего общества и даже общества граждан мира» [1:31-32]. Просвещение верило, что этому публичному пользованию разумом можно учиться у философов, что можно приблизить характер политической дискуссии к характеру обсуждения проблем в сообществе ученых. Свобода слова — и следствие, и предпосылка разума, созданного философией и создающего философию. Так верили Отцы Основатели Америки, а потому и построили основательно. А свобода самовыражения?.. Было бы что выражать. Ну хоть на Распятие помочиться. Чем не самовыражение? Иску-у-усство! И это же отрицание идеи возглавляемого Европой всемирно-исторического прогресса подменяет на современном Западе права человека правами этнических групп или (спаси нас Боже!) правами «сексуальных меньшинств» (предполагается, что мы должны, хотя бы из вежливости что ли, не заметить, что права группы — это привилегии, а не права). И как же не подменять, раз «культура» (а в случае этих самых «сексуальных меньшинств» — *alternative lifestyle*) каждой из этих групп самоценна, и надо же с ними расплатиться за прошлое высокомерие нашего европоцентризма. А эти этнические и прочие группы быстро научаются ценить самовыражение, платя неприкрытой враждебностью «лицемерному» Западу и его культуре — культуре of the white, dead, European males. Говорят, что общающиеся культуры современного мира обнаруживают неслыханные смысловые структуры. Действительно, что-то ничего не слышно об этих смысловых структурах. Да и трудно различить, как эти вновь общающиеся культуры выражают свою «само-ценность», кроме как в символизации их враждебности культуре Запада. Впрочем, как прикажете еще им относиться к ласкающей их пустоте? Не правильнее ли предположить, что повторятся

(теперь на общемировом уровне) ситуация бердяевской «Философской Истины и Интеллигентской Правды», и носители новой («много-культурной») политической корректности подталкивают «униженных и угнетенных» к окончательному реваншу?

И, наконец, самое, пожалуй, для судеб культуры роковое — дурная эта мифологема несет полную ответственность за тот разрыв связи времен, который совершенно исключает всякую возможность объяснить американскому (по-видимому, не только американскому) студенту, что «Илиада» или «Анна Каренина» имеют к нему хоть какое-нибудь отношение. Да и современные попытки такое отношение сформулировать выглядят иногда пострашнее отсутствия этого отношения. Вот очень модный американский философ,

пытаясь объяснить, с тех же позиций «самоценности» суть гомеровского эпоса и героических добродетелей, не может придумать ничего лучшего, как сообщить, что в героическом обществе отвага и другие соотнесенные с ней качества «заслуживают общественного признания по причине той роли, которую они играют в поддержании общественного порядка», да и вообще *героические* добродетели — это те качества, которые способствуют *выживанию* семьи и общины [3:122-3]. Раньше-то, кажется, полагали, что для Гомера мужество — это императив самоуважения, побеждающий императив выживания. По-видимому, ошибались. В общем — борьба за существование. Это доходчиво. Но зачем же читать для этого Гомера? Вот и не читают. И все это вавилонское столпотворение — дело рук самой же западной философии, соблазнившейся порочной мыслью покончить с гегелевским «абстрактным» универсализмом, но продолжающей паразитировать на гностических составляющих этого универсализма, растаскивая его по «конкретным» кускам. Да это праведники Мира Грядущего, восседающие за пиршественным столом Всевышнего! Они насыщаются мясом убитого Левиафана — плотью побежденного мирового зла, но их праведность несколько не смущена тем, что сами же они объявили Левиафана животным некошерным.

От Фейербаха и до Хайдеггера и хайдеггеровских эпигонов гегелевский универсализм (от которого Хайдеггер и его ученики, по признанию Гадамера, сами так никогда и не умели дистанцироваться [2:55]) был главной и постоянной целью атаки. В этом предприятии сам Хайдеггер искал точку опоры в Кантовом открытии радикальной конечности разума. Но не гегелевский универсализм несовместим с радикальной конечностью разума, а гегелевский гностицизм, гегелевское закрытие горизонтов трансцендентности — границ разума, прочерчиваемых (не смертной биологией человека и не его бессмертной этничностью, но) самим же разумом. Кантова радикальная конечность разума не означает ничего иного, как утверждения, что разум имеет быть разумом лишь в той степени, в какой он сам же *синтезирует* свои границы. Не границы как стены своей тюрьмы, а границы как метафизические органы перцепции, наделяющие окружающее статусом чувственного, т. е. статусом само-экспрессивного сущего. Разум и есть открытость человеческого бытия, конституируемая тематизированной проблематизацией открытости. Поэтому гегелевский универсализм (природа обретает свое единство только в культуре) и кантовская радикальная конечность разума не только не исключают друг друга, но друг друга предполагают.

Как понимать бахтинское — культура обретается на своих границах? Что утверждается здесь — конечность или универсальность культуры? Или нужно понимать это утверждение «диалектически» — это формула культуры хотя и конечной, но соотнесенной с другими конечными культура-

32

ми? То есть надо ли понимать это так, что границы, о которых здесь идет речь, — это границы с *другими культурами*? «Братья Карамазовы» — русская словесность на границе с немецкой? Ну конечно, и Иван и Митя цитируют Шиллера, да, с другой стороны, многое и от Шекспира. Но эти ли границы — тема романа? Не мелкоовато ли будет? Разве не очевидно, что роман о других границах — о разуме на его небесной границе (притяжение — отталкивание неба: бессмертие, Зосима, подвижничество, святость; и в то же время вызов небу: Иов, невинный страдалец, Великий Инквизитор, «почему дите плачет?») и о разуме на его земной границе (притяжение — отталкивание земли: земляная кара-мазовская жизненная сила, клейкие листочки; и в то же время сладострастное насекомое, политэкономия, бернар-р-ры). Весь роман, как факт культуры, живет не на границах с другими культурами (что, конечно же, совсем не исключает инокультурных влияний и обыгрывания тем, пришедших из других культур), а на границах одного и того же разума — на

прочерченных европейским разумом горизонтах земли и неба. Конечно же, Бахтин прав — персонажи сталкиваются здесь как разные целостные миры, сознающие себя как миры. Но каждый из этих миров значим лишь обретением своего бытия на своих трансцендентальных закраинах — на границах, очерченных новейшим европейским разумом. Мне представляется, что Голосовкер гораздо глубже в понимании этого романа, чем Бахтин. Если культура как культура выстраивается самотематизацией разума, выстраивается как путь разума к себе, идущий через иное (Бог, природа), и если условием выстраивания этого пути является способность разума задать горизонты иного, то культура обитает не на границах с другими культурами, а на границах разума и трансцендуса. В этом смысле можно сказать, что культура живет артикуляцией встречи разума с трансцендусом.

Радикальная конечность разума не отбрасывает гегелевскую триаду, а требует ее постоянного ре-синтеза. В каждой точке начала разум, как конечный, начинает не с гегелевского чистого акта полагания (без-граничного бытия, которое есть ничто, или тавтологическое равенство мысли себе самой), а с того *мифологически* заданного текста культуры (с ее языком, который «говорит нами», а не которым мы говорим), который человек застает в каждый момент своей жизни как текст обстоятельств своей «заброшенности в мир», то есть своей поставленности перед фактом этого текста. Его первый (и постоянно возобновляемый) культурный *тезис* предполагает *синтез* античного космоса — синтез тематизирующей себя открытости, с ее философским языком, «которым говорим мы», выстраивая наш путь к себе, и который только благодаря синтезу искусственного языка, конституирующего нашу внеположенность (благодаря синтезу языка математики), т. е. только нашим же усилием, вписывается обратно в тот язык, который «говорит нами», и объективизируется как сущая мысль. Тезис культуры — ее синтез в свете

античного космоса, ее взгляд на себя глазами Античности. Для Маймонида и Фомы, как и для Бэкона и Гегеля, Аристотель является собственно Собеседником. Превращение Аристотеля в *одного из возможных* собеседников (а почему бы не начать с индуистских, буддистских, или конфуцианских собеседований?) означает просто отказ от культуры.

Также и антитезис культуры, ее историчность, не означает исторического релятивизма «культурных ценностей». Историчность культуры — ее открытость взывающей к человеку трансцендентности, трансцендентности, высвобождающей человека из анонимности экологического бытия. Историчность культуры — в ее осознании и конституировании себя как престола Божьего. Но не престола анонимного абсолюта, не воплощения само-достаточной *causa sui*, и уж, конечно, не престола трансцендентальной идеи как регулятивного принципа, т. е. не престола, повторим за Паскалем, бога философов. Историчность культуры — в ее осознании и конституировании себя как престола Бога Авраама, Исаака, Иакова, т. е., Бога, чей путь к Себе лежит через обращение к Нему сердца человека. Богословие и есть философия, выстраивающая культуру как престол этого Бога.

Как возможно богословие после Освенцима и Колымы? Отправляясь от такого вопроса — никак. Это вопрос не для богословов, а для устроителей мемориалов. Богословие невозможно построить на обращенном в никуда *нашем* вопросе: «Что нам делать после того, что они сделали с нами?» Ведь они сделали это с Ним. В этом и заключалась *их* цель. Богословие строится не на нашем, а на Его вопросе, обращенном к нам — «Где ты?» То *Я*, которое слышит этот вопрос, может быть ненавистно организаторам Освенцима и Колымы, но конституция этого слышащего *Я* от них никак не может зависеть. Как отвечать на этот вопрос Всевышнего? Как нам оправдаться в потере себя самих? Вот Достоевский надеялся, что будет достаточным указать Всевышнему на одну-единственную книгу, написанную человеком, — сервантесовского Дон Кихота. После Освенцима и Колымы этот аргумент, кажется, только прибавил в своей убедительности.

Престол Божий — не творение небес, не воплощенное провидение, а творение человека, стоящего на земле. Свобода человека зависит от его способности освоить и озвучить землю. В этом — наше наследие синтеза Просвещения. Осваивая природу, открывая сферу объективности (Кантову сферу объектов, собственно — сферу явлений, опосредствованных разумом, т. е. концептуализированных), культура открывает природу как свою единственную предпосылку. В этом смысле культура открывает себя как «помещенную в природу». Но условием этого открытия является вступление природы в сферу человеческой экспрессивности —

33

превращение ее в сферу *явлений*, наделение природы статусом *сущего*. В этом смысле природа открывается как «помещающая себя» внутри культуры, как выражающая себя в сфере, очерченной пространственно-временным горизонтом, синтезируемым культурой. Этот пространственно-временной горизонт очерчивает «место» природы внутри культуры — он очерчивает культурную «форму» природы. Именно тематизация ответственности культуры за детерминацию «места» природы тематизирует универсальность культуры.

Великая историческая литургия разума — выстраивание разумом своей системности, т. е. своего пути к себе, понятого как путь к своему Богу, и есть *causa finalis* культуры.

Непрерывно выстраиваемое культурой пространственно-временное «место» природы, ее культурной «формы» (и, значит, тематизация культурного синтеза основ естествознания), есть *causa formalis* культуры.

По поводу статуса философии как служанки богословия Кант однажды заметил: «Если философия и является служанкой богословия, то не той, которая идет за своей госпожой, неся ее шлейф, а той, что идет впереди своей госпожи, освещая ей дорогу факелом». Воссоздание философии культуры как философии, творящей культуру, и тем самым утверждение культуры как культуры, потребует от философии утверждения себя в таком же статусе и в ее отношении к науке.

Библиография

1. Кант И. Собрание сочинений. Т. 8. М., 1994.
2. Gadamer H.-G. Reason in the Age of Science. London, 1981.
3. MacIntyre A. After Virtue. Notre Dame, 1984.

ПОЗИЦИЯ 1.2. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ДИАЛОГИКА КУЛЬТУРЫ

В.С. БИБЛЕРА* — Ахутин А.В.

Концепты: диалогика культуры, историко-логика культуры, морфо-логика культуры, произведение, диалог культур

ДИАЛОГИКА КУЛЬТУРЫ

1. Предварительные отграничения

1.1. Диалогика культуры не является культурологией в смысле особой *научной* дисциплины, *предметом* исследования которой будет нечто такое, как *культура*. С одной стороны, сам научный разум (чистый, всеобщий), ведущий исследования, рассматривается как

формация мысли (онто-логика), свойственная особой *культуре*, а именно культуре Нового времени; с другой — в образе мысли, свойственном иной культуре, усматривается аналогичная интенция к всеобщности, к онто-логически укорененной разумности. В этом смысле мы говорим о разных *логических* (т. е. претендующих на универсальность) *культурах* мысли (соответственно, сознания, воображения, переживания...), конституирующих культуры как онтологически укорененные смысловые миры, между которыми возможны только *диалогические* отношения (а вовсе не отношения исследующего субъекта и исследуемого объекта).

1.2. Д. к., понятая в качестве *философии* культуры, не есть частный раздел философии, это не некая философия, *примененная* к культуре как особой исторической (или духовной) реальности. Речь идет о философии как таковой (первой). Предполагается, что в XX в. происходит эпохальный сдвиг в философском самосознании: философия, в XVII в. развернувшая мир в горизонте научного познания и с тех пор понимавшая себя преимущественно как *наукоучение*, или *гносео-логику*, смещает свое внимание в сферу культуры, осознаваемой как со-бытие, со-временность разных (возможных) культурных миров (скрещение разных онтологических горизонтов или, если угодно, встреча разных «трансцендентальных субъектов»). Вопросы, встающие именно здесь, на этом «скрещении», сосредоточивают в себе философски значимую радикальность. Диалогика культуры переосмысливает поэтому философию как таковую, преобразует ее из *наукоучения* в *логику культуры*, из формы *натурологической гносео-логики* в форму *онтологической культурологической логики*.

1.3. Культура в контексте диалогической культурологической философии есть прежде всего философская проблема, иначе говоря, она осознается не только как специфическая проблема «наук о культуре», но изначально как глубинная тема современности. В XX в. феномен культуры (в обыденном его понимании и в глубинном смысле) все более сдвигается в центр, в средоточие человеческого бытия, пронизывает (знает сам человек об этом или нет...) все решающие события жизни и сознания. Тем самым феномен культуры именно в XX в. (особенно в его первые десятилетия и в последние годы) впервые может быть понят в действительной всеобщности, как основной предмет философского размышления. В перипетиях бытия XX в., в онтологизации и все нарастающей общезначимости смыслов разных культур зреет особый тип сознания человека нашего времени. В интенциях и напряжениях этого нового типа сознания (сознания своего бытия, бытия мира, своего

* По текстам В.С. Библера составил А.В. Ахутин. Ответственность за вольное и невольное толкование лежит на составителе.

34

со-бытия с другими людьми и миром) формируется новый тип мышления, новая его устремленность, складывается Разум культуры. Диалогическая идея культуры обретается, стало быть, в далеких замыслах, еле уловимых интенциях, маловероятных возможностях современной культуры, она добывается из (возможного) *будущего* и там, в будущем открывает *бывшие* (и наличные) культуры как *настоящие*: состоятельные, насыщенные, способные расти *смыслы бытия*.

2. Исходные определения

2.1. Культура как феномен

а) Мы рассматриваем некий круг (целостность) явлений, за которым издавна — и в массовом сознании, и в науке — закрепилось понятие «культура». Это — своеобразная *целостность* произведений искусства, философии, теоретической мысли, запечатленных, общезначимых событий нравственной или религиозной жизни.

б) *Произведение*. Созданная человеком вещь становится вещью культуры, когда она внутренне адресована всем (как сигнал SOS, как бутылка с запиской, брошенная в океан). Культура — не отложения бывшего, а послания будущему. Это моя жизнь, мой духовный мир, отделенный от меня, транслированный в *произведение* и могущий существовать (больше того, ориентированный на то, чтобы существовать) после моей физической смерти (соответственно, после «физической смерти» данной цивилизации) в ином мире, в живой жизни людей последующих эпох и иных устремлений. Это *производящее произведение* (forma formans). Отвечая на вопрос «что есть культура?», мы всегда — до конца сознавая это или нет — отвечаем на другой вопрос: «В какой форме могут существовать (и развивать себя) мой дух, плоть, общение, насущная (в моей жизни) жизнь близких людей после моей (моей цивилизации) гибели?» Ответ — в форме культуры.

в) *Пограничность*. Культура не только понимается, но и возникает (как культура) в попытках ответить (и самому себе, своими деяниями и творениями) на вопрос о рукотворных формах «потустороннего бытия», бытия в других мирах, в иных, отстраненных, остранных, заранее вообразенных культурах. Каждая культура есть некий «двуликий Янус». Ее лицо столь же напряженно обращено к иной (возможной) культуре, к своему бытию в иных мирах, сколь и внутрь, вглубь себя, в стремлении раскрыть и восполнить свое бытие, будто заранее отвечая иным смыслам. В этом — двояком — смысле культура существенно *погранична*, она не то, что «внутри» (эпохи, цивилизации), а то, что на границе с другой культурой.

г) *Горизонт личности*. В культуре возникает решающее, заторможенное и замкнутое во плоти произведений несовпадение автора (индивида) с самим собой. Все мое сознание преобразуется этой обращенностью «извне» — «в меня» моего другого Я, моего насущного слушателя (читателя, зрителя), отдаленного (во всяком случае, по замыслу) в вечность. Это несовпадение, эта возможность видеть «со стороны» мое собственное бытие, как бы уже завершенное и отдаленное от меня в произведении, — это и есть изначальное основание идеи *личности*. Личность — та перспектива индивида, где скрещиваются разные смысловые горизонты, источник возможности *перерешить* свою, уже предопределенную «бытием» — общественным (традиции, нормы, законы — среда) или индивидуальным (привычки, характер, психология) — судьбу. Итак, индивид в горизонте культуры — это индивид в горизонте личности.

2.2. Тройкое определение культуры

Описав, *что*, собственно, имеется в виду, когда мы говорим о культуре, можно выдвинуть *три* ее аналитических определения, ведущих от уяснения сути феномена культуры к ответу на вопрос: «Как возможна культура?» Каждое из этих трех осмыслений культуры единственно и всеобщее, оно вбирает в себя все признаки и феномены культуры. Речь идет лишь о трех осмыслениях этой целостной, неделимой культуры в жизни и сознании человека.

(1) Первое определение лишь фокусирует тот образ культуры, что был намечен выше: культура есть форма одновременного бытия и общения людей различных — прошлых, настоящих и будущих — культур, форма диалога и взаимопорождения этих культур в точке (на границе, в скрещении горизонтов) их общения. Время такого общения — настоящее; конкретная форма такого общения, такого со-бытия (и взаимопорождения) прошлых, настоящих и будущих культур — это форма (событие) произведения; произведение — форма общения индивидов в горизонте общения личностей, форма общения личностей как (потенциально) раз-личных культур.

(2) Второе определение. Культура — это форма *самодетерминации* индивида в горизонте личности, форма самодетерминации жизни, сознания, мышления; то есть культура — это форма свободного решения и перерешения своей судьбы в сознании ее исторической и всеобщей ответственности.

Культура, как феномен самодетерминации, устроена, изобретена человеком так, что позволяет *отражать* (как отражают атаку), преломлять, преобразовывать все мощные силы детерминации извне (и изнутри...), усилить слабые возможности индивидуальной сам-обытийности — но, следовательно, и ответственности за

35

свои поступки — *вопреки* мощным предрешенностям давно прошедших исторических времен (Plusquam-perfectum), космических влияний, социальных давлений, генетических и прочих сверх-, под-, бес-сознательных обреченностей.

Культура, как целостный феномен самодетерминации, подобна своего рода пирамидальной линзе, вживленной своим острием в хрусталик нашего духовного зрения. Основание этой пирамиды — *самоустремленность* (самоотнесенность) человеческого бытия. На этом живом основании вырастают сужающиеся грани культуры. Эти грани — философия, теория, искусство, нравственность, — понятия

не в их способности быть моментом воздействия на... (как принципы, законы, нормы), не в их функциональности в структуре наличных социальных систем (такая функциональность, такая вторичность в этих гранях, конечно же, также присутствует...), но в их обращенности на себя как всеобщих (зачастую виртуальных) интенций самоустремления, возвращения к началам-начинаниям и производящим источникам.

В искусстве человек, обреченный всей своей чувствующей плотью и душой встраиваться в наличные формы восприятия, воображения, эмоциональной интонированности, свободно заново формирует сам эстетизм человеческого общения (автор — читатель; Я — другое Я — Ты). Им складываются и в нем — через века — общаются «малые группы» индивидов, живущих, погибающих, воскресающих в горизонте личности.

В философии мышление преодолевает инерцию «продолжения» и «наращения» логических цепочек — от поколения к поколению — и возвращается к исходным началам мысли, тем началам, когда бытие мыслится как возможное; мысль предполагается в своем изначальном самообосновании. Силой философии человек каждый раз заново разрешает исток и исход целостного доисторического бытия мира и своего собственного бытия. Сопряжение таких индивидуально-всеобщих начал (а не продолжений) мысли и бытия формирует реальную изначальную свободу общения и диалога насущных друг другу смыслов бытия — диалог культур.

В нравственности традиционные, общепринятые, писанные и неписанные заповеди, нормы, императивы *морали* «подвешиваются» (говоря языком Кьеркегора) в трагически сгущенной атмосфере уникального «казуса», перипетии, где индивид оказывается единственным автором своей — и *всеобщей* — ответственности, иными словами, вступает в нравственное общение с индивидами иных нравов, поскольку и они способны втянуться в подобную нравственную коллизию.

В теоретической мысли решительный сдвиг обусловлен способностью теоретической системы углубиться в «кризис оснований», поставить под вопрос основополагающие понятия, исходные определения и аксиоматические очевидности. В этой точке даже естественно-научная мысль обнаруживает себя как форму культуры, как *особую* культуру теоретизирования (т. е. развертывания горизонта всеобщности), неявно всегда уже находившуюся в диалоге с другими возможными культурами теоретического.

Как функции и сферы цивилизации эти грани расходятся, как обращенные в себя формы культуры они сходятся, фокусируются в острие, в вершине культурной линзы. Эта вершина — точечный акт свободной самодетерминации, воспламененный собранностью всех этих граней в неделимую точку и уникальный для каждого индивида.

Итак, в *антропологическом основании* идеи культуры лежит идея человеческого бытия, как бытия *самоустремленного*. Человеческий эстетизм, его чувственная плоть эстетична: в его зрение, слух, осязание встроены вторые, обращенные к первым восприятия: зрение зрения (начало живописи), слух слуха (начало музыки) и т. д. В человеческую жизнедеятельность встроены изобретающие ее «искусства». Человек в своем бытии отнесен к бытию, т. е. вынесен за его пределы, благодаря чему он и есть существо *онтологически* сознающее и мыслящее. Самоустремленность человеческого бытия детерминирует... *свободу* человека по отношению к формам и силам всегда уже наличного, состоявшегося, случившегося бытия, предопределяет принципиальную нетождественность человека его собственным орудиям (органам), целям, формам общения. Все это, разумеется, лишь онтологическая возможность, которая, есть, следовательно, также и возможность этой возможностью (быть человеком) не воспользоваться.

(3) Третье определение (осмысление) все той же культуры. Этот смысл — *«мир впервые...»*. Культура в своих произведениях позволяет нам — автору и соавтору (читателю, зрителю, слушателю) — как бы заново порождать мир, бытие предметов, людей, свое собственное бытие из плоскости полотна, хаоса красок, ритмов стиха, философских начал, мгновений нравственного катарсиса.

В произведении культуры производится, собственно, *возможность* произведения, начинание, преодоление, решение. Тайна явления слова из немоты или невнятицы внутренней речи, мысли из глубин ее собственной темноты, космоса из хаоса, творения из замысла. .. Поэтому присутствие в нем «материи», «сырья», «сора», «ничто» (или «сверхчто») — необходимо. Именно поэтому в произведениях культуры этот впер-

36

вые творимый мир с особой несомненностью воспринимается в его извечной, независимой от меня абсолютной самобытности, только улавливаемой, трудно угадываемой, мимолетно останавливаемой на моем полотне, в краске, в ритме, в мысли.

Именно этот смысл культуры — ключевой в «собственной» культуре XX в. и исходный для развиваемой философии культуры. Культура XX в. в собственном своем определении есть культура начинания культуры из хаоса современного бытия, причем — в ситуации торможения в этом начале, постоянного возвращения к началу с мучительным осознанием своей личной ответственности — за культуру, за историю, за нравственность, вот сейчас, в этот момент возникающие впервые (или — обреченные никогда не возникнуть).

Библиография

1. Библиер В.С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в

двадцать первый век. М., 1991. (Часть вторая. XX век и бытие в культуре. С. 302-374).

2. Библер В.С. О логической ответственности за понятие «Диалог культур»; Культура. Диалог культур; Культура XX века и диалог культур // Библер В.С. На гранях логики культуры: Книга избранных очерков. М., 1997. С. 207-244.

3. Библер В.С. Замыслы. М., 2002.

ИСТОРИО-ЛОГИКА КУЛЬТУРЫ

3. Историко-логика диалогической философии культуры

3.1. Два образа исторической связи: наука и искусство

В истории человеческого духа есть два типа исторической наследственности. Один укладывается в схематизм восхождения по лестнице прогресса, или пусть даже мягче: развития. Так, в идее образования, в движении по схематизму роста научного знания (т. е. по схеме развития науки, взятой изолированно и понятой как всеобщий образец) каждая следующая ступень выше предыдущей, вбирает ее в себя, развивает все положительное, что было достигнуто на той ступеньке, которую уже прошел наш ум (все глубже проникая в единственную истину), наше воображение, наше господство над силами природы, формы общественной жизни (восходя к настоящей — человеческой — формации, оставляя внизу отчужденные, превращенные формы, до- и пред- историческое бытие человека). В этом восхождении все предшествующее — знания, превзойденная техника, пережившие себя формации — не исчезает в никуда, оно уплотняется, снимается, теряет свое собственное бытие в знании и умении высшем, более развитом, сложном, истинном. Образованный человек — тот, кто сумел перемотать в свой ум и в свое умение все то, что достигнуто на пройден-

ных ступенях, причем перемотать в единственно возможном (иначе всего не освоить!) виде: в той самой уплотненности, снятости, упрощенности, что лучше всего реализуется в последнем слове Учебника.

Так схематизируется история как история *образования*. Историко-логика такого (само)образования духа развернута Гегелем как история самопознания и Шеллингом как история самооткровения.

Культура строится и развивается совсем по-другому, по противоположному схематизму. Здесь возможно оттолкнуться от одного особенного феномена.

Существует одна сфера человеческих свершений, что никак не укладывается в схематизм восхождения. Эта сфера — искусство. Во-первых, здесь нельзя сказать, что, допустим, Софокл снят Шекспиром, что подлинник Пикассо «снял» и потому сделал ненужным подлинник (обязательно подлинник) Рембрандта. Даже резче: здесь не только Шекспир невозможен без Софокла или Брехт без Шекспира, без внутренней переключки, отталкивания, переосмысления, но обязательно и обратно — Софокл невозможен без Шекспира: Софокл иначе и более уникально понимается в сопряжении с Шекспиром. В искусстве «раньше» и «позже» соотносительны, одновременны, предшествуют друг другу. Понимание произведения искусства направлено не к снятию его (как «образной мысли», «превращенной формы», «исторического документа»), а напротив — к углублению, уплотнению, открытию всеобще-значимости его собственного, единственного, единичного бытия.

3.2. Драматический историзм культуры

В искусстве явно действует не схематизм восходящей лестницы с пройденными ступенями, но схематизм драматического произведения.

«Явление четвертое. Те же и... Софья...» С появлением нового персонажа (нового произведения искусства, нового автора, новой художественной эпохи) старые персонажи — Гильгамеш, Софокл, Экклезиаст, Джотто, Сервантес, Ван Гог, Пикассо... — не уходят со сцены, не снимаются и не исчезают в новом персонаже, в новом действующем лице. Каждый новый персонаж выявляет, актуализирует, даже впервые формирует новые свойства и устремления в персонажах, ранее вышедших на сцену. Одно действующее лицо вызывает любовь, другое гнев, третье раздумье. Число действующих лиц постоянно изменяется, растет. Даже если какой-то герой навсегда уйдет со сцены, скажем, застрелится, или — в истории искусства — такой-то автор выпадет из культурного оборота, его действующее ядро все же продолжает уплотняться, сама лакуна, разрыв обретают все большее драматургическое значение.

37

Такой схематизм художественной наследственности всегда сохраняет свои основные особенности, и схематизм этот коренным образом отличается от схематизма образования, развития цивилизации, человеческого рода, — как бы их ни понимать.

Итак, в истории искусства: а) история сохраняет и воспроизводит здесь *персонажность* слагающихся феноменов; б) увеличение числа персонажей осуществляется вне процедуры снятия и восхождения, но в схематизме *одновременности*, взаиморазвития, уплотнения каждой художественной монады;

в) одновременность до... и после... означает в искусстве особый тип целостности, системности искусства как *полифонической драмы*.

И еще один момент, не прямо вытекающий из представленной театральной схемы, но органично с ней связанный. Исходный образ предполагает еще одно *действующее* лицо, точнее, некое множественное

множество действующих лиц. Это зритель, слушатель художественного произведения. В театральном действе соучастие этого действующего лица особенно наглядно, но его действительное присутствие не менее необходимо, насущно, органично для любого произведения любой формы искусства. Зритель действует вместе с автором с самого начала, поскольку предусмотрен, задуман самим замыслом произведения.

3.3. Большое время культуры

В XX в. с особой силой обнаруживается, что такой схематизм истории искусств есть лишь особый — и особенно наглядный — оборот некоего всеобщего феномена — феномена *бытия в культуре*. Сегодня нетрудно увидеть и историю философии как интеллектуальную драму, действующие лица которой не уходят со сцены в новом акте. Аристотель существует и *продолжает* развертывать смысл *своих* понятий в одном — диалогическом — пространстве с Платоном, Проклом, Фомой Аквинским, Николаем Кузанским, Кантом, Гегелем, Хайдеггером, Флоренским... Но это *одно* пространство явно не-Евклидово, это пространство *многих* пространств. Платон как смысловое лицо философской драмы остается лицом *действующим*. Он имеет бесконечные резервы ответов (и собственных вопросов) в заочном споре не только с Аристотелем, но и с Гегелем, Гуссерлем или А. Лосевым, на разные лады, казалось, окончательно его снимавшими. Бесконечная уникальность каждого философа раскрывается и имеет философский смысл только в одновременности и во взаимополагании философских систем, идей, откровений.

Острота современной нравственной перипетии усилена своего рода исторической памятью, совестью, мучительным сопряжением в решающем сознании различных нравственных перипетий, сосредото-

ченных в разных образах культуры: героя Античности, страстотерпца Средневековья, автора своей биографии в романной остраничности Нового времени. И это не релятивизм и даже не вариативность морали, но полный объем нравственной драмы, моей личностной ответственности за судьбы и смыслы жизни людей иных культур, иных смысловых спектров.

Даже в самой цитадели Познающего разума, в естествознании (прежде всего в теоретической физике) и в математике, возникают особые отношения.

(1) Современная физическая теория включает в свою логическую (даже нормально-логическую) архитектуру нечто принципиально невозможное для теоретического идеала Нового времени, а именно — историю своего формирования. Причем не историю снятия, но историю, развертываемую и осмысляемую в некой переломной точке в *обе* стороны: назад и вперед, в прошлое и будущее. Принцип соответствия и, в другом плане, принцип дополнительности устанавливают такое отношение между прошлыми и вновь возникающими теориями, между идеализациями классики (Галилей, Ньютон...) и идеализациями нового мышления, что старая теория, классическая идеализация мира, и новая индетерминистская, не-классическая идеализация мира (столь же всеобщая, как и первая) не соотносены по схеме снятия. Старая теория, старый, классический способ мышления не только не снимается в новом способе мышления, но именно в соотношении с новым способом мышления старый способ достигает предельной закругленности, самостоятельности, необходимости. Но такой завершенности он достигает только в соотношении (соответствия или дополнительности) с новым видением.

Чтобы понять объект, необходимо разглядеть его в двойном, тройном, многожды умноженном видении. Необходимо поместить этот объект между двумя (и более) всеобщими формами понимания (не сводимыми ни друг к другу, ни к какому-то третьему, подлинно истинному пониманию...). Необходимо включить его в процесс взаимопонимания различных, исключаящих друг друга и предполагающих друг друга духовных (мыслительных) миров. Тогда апории Зенона, мерный мир пифагорейцев, геометрические симметрии платоновского космоса или топология Аристотеля окажутся вновь затребованными и идущими к делу современной теоретической мысли.

Подобные в разных сферах наблюдаемые интенции и суть интенции к особому историческому бытию, бытию в культуре, т. е., как мы помним, *бытию на границах*, на всемирно-историческом перекрестке. Причем культура понимается здесь именно как целостное бытие, не распадающееся на отсеки и «сферы».

38

В XX в. типологически различные «культуры» (целостные кристаллы произведений искусства, религии, нравственности...) втягиваются в единое временное и духовное «пространство», сопрягаются друг с другом, почти по-боровски «дополняют», то есть исключают и предполагают друг друга. Культуры Европы (Античности, Средневековья, Нового времени), Азии и Америки «толпятся» в одном и том же сознании; их никак не удастся расположить по «восходящей» линии («выше — ниже, еще нет — уже да») единой «столбовой дороги» развития человечества. Одновременность различных культур бьет в глаза и умы, оказывается реальным феноменом повседневного бытия современного человека. Эта культура способна жить и развиваться (как культура) только на грани культур, в одновременности, в диалоге с другими целостными, замкнутыми «на себя», на выход за свои пределы культурами. В таком конечном (или изначальном) счете действующими лицами исторической драмы оказываются отдельные *культуры целостного бытия*, актуализированные в ответ на вопрос другой культуры, живущие только в вопрошаниях этой иной культуры. Только там, где есть эта изначальная трагедия трагедий, там есть культура, там оживают все встроенные друг в друга трагедийные перипетии. Но совершается это

общение (и взаимопорождение) культур только в контексте настоящего, то есть для нас — в культуре конца XX в. Следует, впрочем, подчеркнуть: в культуре XX в. как культурной потенции, проекции, возможности, в контексте настоящего, когда настоящее способно раскрыться как *большое время* (термин М.М. Бахтина) культуры, как со-временность разновременных культур.

Библиография

1. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. (Часть вторая. XX век и бытие в культуре).
2. Библер В.С. О логической ответственности за понятие «Диалог культур»: Культура. Диалог культур; Культура XX века и диалог культур // Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. М., 1997. С. 207-244.
3. Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С.111-169.
4. Библер В.С. Заметки впрок: К философии культуры // Библер В.С. Замыслы. М., 2002.

МОРФО-ЛОГИКА КУЛЬТУРЫ

4. Морфо-логика диалогической философии культуры

4.1. Двуполность культуры

Культура как бесконечная в себе целостность смысла определяется двумя внутренне соотнесенными горизонтами: мир развертывается ею в горизонте универсального бытия, человек (индивид) — в горизонте личности.

Первое развертывание именуется *разумом* культуры (или логической культурой разума). Здесь содержится определенный (особый) ответ на вопрос, что значит знать (понять, осмыслить) истинно, т. е. вместе с ответом на вопрос, что значит быть. Ответ содержит определенную *идею* тождества мышления и бытия или определенный *смысл* «естественности» естественного света разума. Особый разум культуры оборачивается общезначимой культурой разума, когда «на дне» (или «на вершинах») онтологического ответа открывается онтологический *вопрос*, онтологическая вопросительность эпохального смысла бытия, т. е. его фундаментальная нетождественность мышлению. Именно в точке общего онто-логического вопроса сцеплены неразрешимой диалогической связью разные культуры разума (онтологические горизонты).

Второе развертывание именуется личностным средоточием культуры или культурой бытия в горизонте личности. Дело идет об особой (но общезначимой) форме сосредоточения всех культурных измерений и собирания всего времени человеческой жизни в единое (мгновенное) событие ее смыслового исполнения. Подобно тому, как *разум* культуры имеет особый строй, определен особой *логической* архитектурой, форма бытия в горизонте личности никоим образом не предмет абстрактного морализма или неопределенной экзистенциальности. Она складывается в архитектонике (даже архитектуре) особых устройств, в особой *поэтике* произведений, разверзающих этот горизонт перед человеком.

Говоря об особой архитектонике, определяющей устройство двух культурообразующих устремлений (*логике* разума и *поэтике* личности), мы имеем в виду опять-таки не абстрактные обобщения, а строение конкретных *произведений*, в которых культура воплощается и сосредоточивается именно в качестве культуры (см. п. 2.1.б).

4.2. Морфологический очерк трех европейских культур

а) Античность.

Разум — *эйдетический*, оспаривающий себя в *апориях*. Форма бытия в горизонте личности — *герой*, озадачивающий собой (судьбой) в *трагическом недоумении*. Архитектоническое произведение (произведение произведений) — *трагедия*, схематизм которой (боги — герои — хор — зрители) лежит в основе любого произведения.

Античность имеет (и это делает ее особой культурой) свой разум, свою идею актуализации одной из возможностей бесконечно-возможного бытия. Это разум, для которого понять мир (и самого себя) означает — всей силой мыслящего внимания обустроить стихийный хаос в космос, мысленно определить беспре-

39

дельное, вместить его в пределы образа, внутренней формы, эйдоса, соединить *умное* и *прекрасное*, логос и эстетизис.

В любой работе греческого ума (в работе ремесленника, создающего орудия, рычаги; в работе псевдо-Аристотеля, понимающего закон движения рычага в схематизме круга; в работе подлинного Аристотеля, понимающего круговую предельность Вселенной; в работе Софокла или Эсхила, строящих замкнутую композицию своих трагедий; в платоновской диалектике единого и многого...) существует и действует именно этот пафос разума. Но каждое средоточие этой культуры, каждый ее эйдос имеет свою

особую значимость. Этот свой разум, свой эйдос (Платона или Аристотеля, Софокла или Эсхила) осмыслен только в общении с иными целостными оборотами разума этой культуры и далее — в общении с иными разумами иных культур.

б) Средние века.

Разум *причащающий, антитетический*. Форма бытия в горизонте личности — *страстотерпец* («житие»), бытие которого «распято» между двумя ничто: из которого сотворен и которому причаствует. Произведение произведений — храм, бытие в (о)круге храма.

Для средневекового человека понять мир означает понять любой предмет, все явления мира, само бесконечное бытие, наконец, жизнь человека как форму причастия творящему действию иного всему тварному Творца, причастить тленное бытие к иному, высшему, надбытийному смыслу. Средневековый мастер, чтобы сделать ремесленное орудие, должен понять предмет природы как продолжение своих рук и ума, как средство к некоей, вне этого предмета (вне его телесности) существующей цели. Этот разум, разум этой культуры, не меньше, не выше, не ниже ума античного или нововременного. Это иной разум, с иной задачей, иным способом развешивать мир в горизонте абсолютного, иными формами актуализации одной из возможностей бесконечно-возможного мира. Актуализации, осуществляемой опять-таки и реально, и идеально, руками, умом, душой, всей жизнью.

в) Новое время.

Познающий разум, живущий в подспудном *антиномическом* споре с самим собой. Бытие в горизонте личности — биография, *роман* становления и самопознания, *история* жизни, каждая точка которой есть точка возможного решения, переименования, самопорождения из искусства: «Быть или не быть?».

Для этого разума понять предмет означает понять его, как он есть сам по себе, т. е. *отдельно от человека* (субъекта), даже не просто отдельно, но в бесконечном удалении (*res extensa*). С этим картезианским определением разума связано паскалевское самосознание человека Нового времени как «мыслящего тростника», со

всех сторон окруженного чуждой, потусторонней, протяженной субстанцией, лишь знанием претворяемой в силу практического действия (по схеме Бэкона: «Знание — сила!»). Здесь существует сложное сплетение нескольких безвыходных нравственных коллизий (Гамлета, Дон Кихота, Фауста...), и только в этом сплетении, взаимополагании, взаимоисключении они создают поле нравственности в жизни человека Нового времени.

Библиография

1. *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. (Часть вторая. XX век и бытие в культуре).
2. *Библер В.С.* Историческая поэтика личности // Библер В.С. Замыслы. М., 2002. С. 945-952.

ПРОИЗВЕДЕНИЕ

4.3. Культура как произведение произведений

Произведение — вот ответ на вопрос: «Что значит быть в культуре, общаться в культуре, самодетерминировать свою судьбу в напряжениях культуры, породить в культуре мир впервые?» Но что такое произведение?

(1) Произведение в отличие от продукта (потребления), предназначенного, чтобы исчезнуть, или от орудия (труда), могущего работать в любых умелых руках, есть отстраненное от человека и воплощенное в плоть полотна, звуков, красок, камня собственное бытие человека, его определенность как этого единственного, неповторимого индивида.

(2) Произведение всегда адресовано; точнее, в нем, в его плоти, адресовано мое — авторское — бытие. Произведение осуществляется — каждый раз заново — в общении «автор — читатель» (в самом широком смысле этих слов). Это общение, воплощенное в «пло(т)-скость» (плоть... плоскость...), предполагающее и полагающее — вновь и вновь — воображаемого автора и воображаемого читателя.

(3) В общении «на основе» произведения (когда его участники могут и, по сути дела, должны находиться на бесконечном во времени и пространстве расстоянии друг от друга) мир создается заново, впервые — из плоскости, почти небытия вещей, мыслей, чувств, из плоскости холста, хаоса красок, ритма звуков, слов, запечатленных на страницах книги. Произведение — это застывшая и чреватая форма начала бытия.

Возможно говорить о диалоге культур, только если сама культура понимается как сфера произведений — не продуктов или орудий.

Прежде всего только понимаемая как произведение (или целостность произведений) культура органично (по определению) предполагает диалог: автора,

40

творившего, скажем, в античной культуре, и читателя, живущего, к примеру, в культуре современной. Это действительно будет диалог: произведение всегда обращено к (возможному) далекому Собеседнику. Само произведение есть такой вопрос, обращенный к человеку, здесь сейчас отсутствующему, ответ которого мне необходим (после моего физического ухода — особенно); вместе с тем произведение есть

ответ на предполагаемый вопрос. И я отвечаю (ответствен) всем своим бытием, в произведении запечатленным.

Далее. Читатель (слушатель, зритель) всегда домысливает, дорабатывает, своеобразно понимает мое «послание», он соавтор; наш диалог продуктивен. Хотя — парадоксален: читатель (зритель, слушатель...) дорабатывает, завершает, замыкает мое произведение, впервые осуществляет его как произведение... ни слова, ни краски, ни ноты, ни высказывания в нем не изменяя. Причем автор произведения всегда (и целееосознанно) проецирует из своего произведения своего идеального читателя (...), — уже по замыслу, по архитектонике произведения отнесенного на такое-то «расстояние» и из предположенной точки видящего, слышащего, понимающего, домысливающего все сказанное, помысленное в произведении, точнее — в предположенном общении с автором произведения, также проецированном из самой произведенческой плоти. Но спроецированный автором «идеализованный» читатель вступает — в моем сознании — в диалог (спор) с реальным, этим, непредусмотренным — моим сегодняшним Я.

Но главное, пожалуй, еще в другом. Каждый автор новой культурной эпохи, создавая свое произведение (художественное, философское, теоретическое, нравственно-религиозное), всегда — хочет он или не хочет — уже своим актом творчества оказывается в перипетии смыслового (вопрос — ответ — вопрос...) общения с произведениями и авторами иных культурных эпох, с их вопросно-ответными смыслами. В каждом новом произведении автор диалогизирует с иным автором (авторами). Но здесь — для понимания того, в каком определении понятие «культура» требует понятия «диалог культур» — необходим еще один, может быть, самый парадоксальный, шаг.

Некая историческая эпоха есть действительно особая культура, вынесенная на грань диалога культур, только тогда, когда она понимается не просто как «совокупность» произведений, но — как одно целостное произведение. Как если бы все произведения этой эпохи были «актами» или «фрагментами» единого произведения. Но сие означает, что человек, общающийся с этой культурой, — античной, средневековой, восточной, нововременной — есть человек культуры только в той мере, в какой он способен (но это одновременно — и способ-

ность самой «читаемой» культуры) спроецировать, вообразить, сосредоточить некоего идеализованного *одного* автора этой целостной «культуры-произведения». Предполагается некий субъект, некий особенно-всеобщий разум-художник, впервые — из ничего, из исходного начала — творящий это странное единое и многоразличное произведение. Только в этом случае имеет смысл говорить о «диалоге культур», то есть — о диалоге предполагаемых (мною, моим «малым Я» предполагаемых) авторов, своего рода — Демиургов целостных «культур-произведений». Сами по себе — безлично — произведения или культуры диалогизировать не могут. Это — снова — было бы бессмысленной метафорой, точнее — безответственным словесным оборотом.

Библиография

1. *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. (Часть вторая. XX век и бытие в культуре).
2. *Библер В.С.* О логической ответственности за понятие «Диалог культур»: Культура. Диалог культур; Культура XX века и диалог культур // Библер В.С. На гранях логики культуры: Книга избранных очерков. М., 1997. С. 207-244.
3. *Библер В.С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С.111-169.
4. *Библер В.С.* О произведении // Библер В.С. Замыслы. М., 2002. С. 969-984.

ДИАЛОГ КУЛЬТУР

5. Диалог культур и культурные интенции XX века

5.1. Кризис XX века и бытие в культуре (1).

Уже в первой четверти XX в., в его социальных взрывах, в Первой мировой войне, в назревании тоталитарных диктатур, в высвобождении целых материков незнаемой духовной жизни Азии и Африки, — иными словами, в решающих трагедиях XX в. обнаруживается и осознается роковое исчерпание идеи прогрессивного восхождения европейской цивилизации.

В начале XX в. связь веков распалась. По мере того, как на европейском горизонте восходил *мир*, человек обнаруживал себя стоящим на перекрестке «столбовых дорог». Более того, уже в 20-е гг. все более выявляется несводимость разных смыслов бытия — ближневосточного (иудео-библейского) и эллинского, античного и средневекового, — несводимость их и друг к другу, и к смыслу, очерченному Новым временем и продуманному (на его пределе) философским умом Канта или Гегеля.

Эти смысловые спектры невозможно понять (и принять) как ступени некоей восходящей лестницы. Это разные, но равно существенные и роковые — экзистенциальные — тяги, сказывавшиеся в XX в. в

жиз-

41

ни и сознании каждого. Эти эпохальные смыслы по праву претендуют на онтологическую и спасительную единственность и всеобщность, и вместе с тем в XX в. все эти всеобщие ценностные спектры открываются еще в одном — решающем — *смысле*, — в смысле, который сказывается только в их общении друг с другом, только в ответ на вопрос иного смысла.

(2). В XX в. происходит трудное сближение (и вновь отталкивание) бытовых и бытийных болевых точек в жизни людей. В этом сближении быта и бытия есть единый вектор к изначальным историческим решениям, к до-бытийным началам бытия.

В катаклизмах XX в. человек выбрасывается из постоянных социальных связей, прочных ниш цивилизации; он меньше живет в своем доме и трудится на своем рабочем месте, чем гибнет в окопах, концлагерях, трясется в эвакуационных теплушках рядом с извечно случайными спутниками. Здесь до катастрофического предела возрастает то, что называют нынче «кризисом идентификации» (классовой, национальной, конфессиональной). *Другой* врывается не только в мой дом, но и в мое сознание. И только допустив другого в свое сознание, открыв его там, как другого себя, можно спасти и дом. *Такая* экстремальная ситуация требует экстремального обострения сознания (и мышления) в моменты предельных выборов и решений. Эти решения зачастую не могут отворотить судьбу, но могут изменить ее смысл, спасая достоинство индивида, его способность впервые формировать исходные малые сообщества.

(3). Решающие сдвиги в нашем сознании, идущие из глубин бытия современных людей, дополняются теми сдвигами, что определяются на самых высотах теоретического и философского мышления. На этих высотах разум доходит до необходимости обратиться на самого себя в своих принципах и основаниях. Возвращаясь к своим началам, к исходным понятиям, сформулированным в XVII в. (элементарность математической и материальной точки, предел и дифференциал, множество...), физическая и математическая теории XX в. обнаруживают парадоксальность этих понятий, их невозможность, неосновательность. В итоге познание замыкает всю историческую эволюцию науки (Нового времени) в некий интервал, в пространственно-временную целостность, начало и конец которой сомкнуты единым сводом, а теоретик как-то отстранен от этой целостности. Исследователь свободен по отношению к проблематичным началам собственного мира, и в этой проблематичности ему открывается вразумительность иных универсальных начал. Это в науке.

Но феномены такого же рода, только с гораздо большей силой, остротой и первичностью возникли в искусстве XX в. В искусстве резко возрастает творческая роль читателя (зрителя, слушателя), который должен по-своему вместе с художником (и по-боровски дополнительно) доделывать, доводить, завершать — *исполнять* — полотно, гранит, ритм, партитуру до целостного на-вечно свершения. Такой дополнительный читатель или зритель проектируется автором, художественно изобретается, предусматривается, предполагается. Причем зритель, читатель, слушатель проектируется художником не только внутри данной исторической эпохи (так было всегда...), но прежде всего как человек иного исторического видения, человек иной *культуры*. Произведение развивается (общение между автором и зрителем осуществляется) по законам (и противозаконию) общения на грани замкнутых эпох и форм видения, слышания, сознания... Вспомним хотя бы иллюстрации Пикассо к «Метаморфозам» Овидия или его же вариации на темы художественной классики. Это никак не стилизации, но именно столкновения разных способов (форм) видеть и понимать мир. Напомню демонстративную незавершенность поэтических, художественных, скульптурных произведений начала века, иногда гениально провоцирующую конструктивное соавторство того, кто их воспринимает с определенной точки зрения, в определенном ракурсе, в определенном ритме движения.

И в теоретическом, и в художественном мышлении формируется новая всеобщая ориентация разума на идею взаимопонимания, общения через эпохи, а классическая ориентация на человека образованного и просвещенного, восходящего по лестнице познания, все более оказывается не доминантой, а только одной из составляющих нового разумения.

5.2. Диалог культур — феномен современной культуры.

«Диалог культур» как историко-культурная концепция есть историческая проекция того, что уяснилось в результате (1) критического исследования философии наукоучения и (2) философского продумывания исторической и культурной ситуации современности (XX в). Строго говоря, *диалог культур* — это исключительная характеристика *единственной* культуры — культуры XX-XXI вв. (ее возможности, интенции), та исключительная черта, которая делает эту — современную — культуру общезначимой, делает ее саму абсолютным смысловым *персонажем* во всемирно исторической драме. Культурная интенция современности — это своего рода диалогическое «возрождение» культур (бывших, сущих, возможных), смысловой *пост* и собственно культурное бытие — есть феномен возможной культуры (культурной интенции), ее собственная особенность как одной из культур.

42

Культура XX в., сосредоточенная в канун века XXI в своих предельных бытийных (даже — бытовых) и онто-логических предположениях, актуализирует бытие прошлых цивилизаций именно как культур (= как диалога культур). Если сказать парадоксально — культуры всех веков есть культуры (способные к росту смысловые миры) в той мере, в какой они вступают между собой в диалог и во взаимовопрошание, и во взаимостановление — в контексте века XX.

Античная *акме* (расцвет, вершина) — та середина жизни, в которую втягиваются самое далекое прошлое (завязка рока...) и самое отдаленное будущее (избывание рока...), это — мгновение, когда индивид оказывается ответственным — именно как индивид — за свой род (рок) и — говоря предельно — за будущую судьбу человечества (Эдип, Антигона, Федра, Прометей...). XX в. сообщает идее акме окончательную серьезность и всеобщность, экзистенциальный смысл. XX век дописывает «Поэтику»

Аристотеля, поэтику трагедии.

Средневековое пограничье времени и вечности, культура причащения к всеобщему творцу и спасителю, ничтожность каждого бытия «в себе...» — и — всемогущества и бессмертия личности в мгновенной эсхатологии, в момент обращения, в момент исповеди... В последнее мгновение жизни... Все эти «исповедные» средоточия оказываются жизненно существенными в быту (даже — в быту) каждого человека нашего времени. Но только эта трагедия причащения реализуется в XX в. не в религиозной безусловности ритуала, а как культура, на перекрестке с иными смыслами спасения и гибели.

Гамлетовское «быть или не быть?», вопросительность самого исходного бытия человека, врученность его (вместе с его смыслом) самому человеку, искус самоубийства, авторство своей судьбы и своего поступка, сопряженное с ее (судьбы) — угрожающей — анонимностью, с осознанием своей жизни как точки на неотвратимой и бесконечной траектории развития... Предельные романские перипетии Дон Кихота или Фауста, Обломова или Ивана Карамазова — исходные формы произведений XVII-XIX вв., в которых индивид живет в горизонте личности, то есть — на грани культур, в их начинании и избытии, — все они не тождественны Гамлетовой трагедии, и только в целостном своем спектре образуют поэтику поступка человека Нового времени...

Но эта актуализация культур прошлого есть актуализация их вопросительности, их (почти невозможного) начинания. XX в. актуализирует Античность или Средневековье (в качестве культур) тем, что ставит их под вопрос, ставит их на грань небытия, разыгрывает как некие универсально-смысловые возможности. Все поставлено на кон. Но это и означает — все (прошедшее и будущее) существует(?) как культура. Бахтин

писал: «(В культуре...) каждое частное явление погружено в стихию первоначал бытия».

XX в. воспроизводит историю культуры как современный диалог культур и тем самым актуализирует всеобщий смысл (именно — смысл, не «значение») самого феномена — «культура».

6. Диалогическая онто-поэтика культуры В мире культуры, т. е. вещей и деяний, схваченных в момент явления из первоначал бытия и вместе с этими первоначалами, возникает решающая для XX в. форма (*регулятивная идея*) понимания бытия, космоса, человека, «как если бы...» они были произведениями. Феномен произведения (прежде всего произведения искусства) дает схематизм философской онтологии как онто-логики культуры.

Понимание произведения как феномена культуры и понимание культуры как сферы произведений: два эти понимания «подпирают» и углубляют друг друга. Бытие в культуре, общение в культуре есть общение и бытие на основе произведения, в идее произведения, когда соавтор мыслится по ту сторону этого бесконечного и вечного мира, будь ли это античный или средневековый соавтор, и само бытие оказывается в центре этого общения автора и соавтора различных культур. В XX в. произведение выступает с особой силой в определении мира как *возможностного* мира и понимания бытия, *как если бы* оно было произведением. Это не средневековое произведение, творимое единым автором, скажем Богом, оно всегда в центре возможного общения различных культур. Собственно, из этого определения, из такого понимания культуры вытекают все особенности вообще бытия, науки, теории, философии XX века, где мир мыслится не как действительно сотворенный, а в своих бесконечных возможностях. Эти бесконечные возможности характерны вообще не для каждой культуры, они культурно характерны именно для XX в., и в физической теории, и в искусстве, и в философии — в культуре, взятой в целом, осмысливаемой через идею *als ob*. Бесконечное бытие как если бы оно было произведением, как если бы оно было произведением культуры. Поэтому диалогическая онто-логика строится как онто-логика культуры, исходя из этого последнего определения.

Библиография

1. **Библер В.С.** От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. (Часть вторая. XX век и бытие в культуре).
2. **Библер В.С.** О логической ответственности за понятие «Диалог культур»; Культура. Диалог культур; Культура XX века и диалог культур // Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. М., 1997. С. 207-244.
3. **Библер В.С.** Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С.111-169.
4. **Библер В.С.** Замыслы. М., 2002.

43

ПОЗИЦИЯ 1.3. МАНЕРЫ ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ КАК ПРОЕКТЫ ВРЕМЕНИ КУЛЬТУРЫ — Румянцев О.К.

Концепты: манера целеполагания, другой/чужой, время культуры

МАНЕРА ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ

Человеку, в отличие от животного, свойственно полагание целей в форме всеобщего, что, согласно концепции М.Б. Туrowsкого [см. напр., 5:66-75; 6:260—276, 347-367], которой я здесь следую, означает — в форме *НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ*. В самом деле — человеку способы достижения целей не даны в органах или инстинктах (где представлен опыт освоения среды обитания, накопленный в истории вида), как у

животного, но, являясь гипотетическими, заданы как задача, а потому должны конструироваться. Тогда получается, что превращение человеческих целей в руководство к действию требует *разуниверсализации* неопределенной всеобщности цели до операциональных способов ее достижения, адресуемых индивиду как его способности. Описанная особенность целеполагания *конститутивна* для человека.

Следует отметить, что данную трактовку — *всеобщего как неопределенности* — без колебаний приняли бы в буддизме и даосизме, понимая ее, конечно, по-своему (Дао, нирвана). На нее бы одобрительно посмотрели античные неоплатоники (меон, но так можно интерпретировать и Единое), и с пониманием встретили бы в Средневековье (например, — апофатика), но, скорее всего, — с недоумением отнеслись бы в Новое время. Действительно, можно ли трактовать, например, субстанцию Спинозы в качестве неопределенности? Интерпретировать идею или дух — как бы их ни понимать — в виде неопределенности? В некотором отношении так возможно помыслить неразвитое абстрактное понятие у Гегеля, но ни в коей мере настоящее всеобщее — конкретное понятие понятия.

Кроме того, если еще допустимо, на манер философской антропологии, вводить свое понимание всеобщего через сравнение человека с животным, то уж никак нельзя подобным образом обосновать такую трактовку. Для этого необходимо, если следовать классическим требованиям, развернуть из данного основания систему диалектической логики. По поводу такого обоснования я вынужден сослаться на работы М.Б. Туrowsкого [6: 279-315; 7: 421— 562], не решаясь в своей статье кратко и понятно пересказать их суть.

Однако тотальная неопределенность цели предполагала бы даже не дезадаптацию, а полную «анадаптацию» человека, с одной стороны, в «физиологическом» смысле — ведь здесь уже недостаточно, как у

животных, упреждающей преадаптации, поскольку опыт освоения человеческой «среды» не записан в его органах. А с другой стороны, в культурологическом смысле: полное выпадение из пред-рассудков, верований, традиций, зафиксированных в ментальном пространстве, исключало бы возможность жизни человека с опорой на культуру и вообще означало бы безумие (см. *Необратимые события, I*). Потому эта избыточная неопределенность представлена для разных эпох в некоторых *заданных формах* всеобщности. Данной *форме* всеобщности цели соответствует и некоторая канализированность набора способов ее разуниверсализации, тем самым (хотя и не жестко определенная) *манера* конкретизации средств достижения целей и последующего полагания целостности цели уже в деятельности и сознании индивида. Другими словами, эта неопределенность цели «упакована» каждый раз в культурно-исторически *особенную* форму всеобщего. Такой культурно-исторически ограниченный, хотя и явно *избыточный*, комплекс, состоящий из формы всеобщности цели, соответствующих способов ее разуниверсализации, средств целедостижения и форм общения, в которых осуществляется последующее восстановление целостности цели (ради индивидуального целеполагания), мне представляется оправданным и удобным назвать *МАНЕРОЙ ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ*. Этот комплекс обладает существенным своеобразием в каждую эпоху и в каждой конкретной культуре.

М. ц. близка по смыслу к тому, что более привычно обозначают как *тип самосознания*. Меня привлекает концепт М. ц. тем, что в нем отчетливо выражен трансцензус в иное, а значит — с необходимостью присутствуют отличия в трактовке разными эпохами и культурами Другого как радикально иного.

В европейской культурной истории хорошо видны две принципиально разные М. ц., характерные для Античности и Нового времени. В деятельности разума можно выделить две основные составляющие: это, во-первых, — разуниверсализация представленных во *всеобщей* форме норм-целей, в конечном счете до операциональных средств целедостижения, и, во-вторых, — сворачивание *конкретного* пространственно-временного опыта до «всеобщих» целей-норм, т. е. порождение «смыслов». Тогда адекватные этим двум составляющим стороны индивида допустимо обозначить как его *ИПОСТАСИ*, вкладывая здесь в данное слово тот смысл, что в каждой из ипостасей присутствуют обе, но их синтез осуществляется в модусе либо одной, либо другой. Античная М. ц. характеризуется тем, что *доминирует* способность разума представлять от имени иного, т. е. преобладает первая ипостась, пред-

44

ставляющая объективированные цели, или — *содержание* мышления. В этом случае первая ипостась человека, обращенная к практическому действию (речь идет о доведении заданной всеобщности цели до операций по достижению цели) *снимает* в себе, как свой момент, вторую ипостась, представляющую самостоятельность мышления и ответственную за порождение смыслов. Поскольку речь идет о гипертрофии процесса разуниверсализации уже *ранее предзаданных* объективных смыслов (как разворачивание персонифицированных космических сил) в свои предметные воплощения, то предполагается, что соответствующая «способность» (или ипостась) человека ответственна за определенность особенного, т. е. за *прошлое*. Причем единство Космоса оказывается *невывразимым и сверхлогичным*, тем самым — мифологическим Единым. Потому индивид не может собрать себя в

целостность, синтезировать в своей рефлексии собственные ипостаси, поскольку вторая ипостась здесь не суверенна, снята в первой.

М. ц., типичная для Нового времени, характеризуется тем, что *доминирует* самодеятельность мыслящего себя мышления, узнающего свое авторство, когда разум говорит и от своего имени, и от имени иного, но иное оказывается (что ярко выражено, например, у Гегеля) лишь метафорой разума (его самоотчужденным бытием). Другими словами, вторая ипостась снимает в себе первую как свой момент (техническую подробность). Поскольку гипертрофируется универсализирующая самодеятельность мысли, сворачивающей реальный опыт успешного целеполагания к *«универсальным текстам»* культуры [8:424-449] (это, конечно, в пределе, а можно — к нормам и даже просто — к образцам), то предполагается, что главенствующей является ипостась, соответствующая порождению смыслов, а значит — ответственная за неопределенность всеобщего, то есть — за *будущее*. Единство мира здесь выражено, и прежде всего логически (трансцендентальный субъект), но человек сведен *только* к своей разумности, а мир — *только к* предмету познания. Истинного единства с миром как внеинтеллектуальной реальностью иного тут нет. Впрочем, нет в культуре и самого радикально Иного, которое из нее вытеснено. А вместе с Иным изгнана и смерть, из-за чего конечность человеческой жизни приобретает радикальный характер — становится высшей ценностью ... и обесмысливается.

Обсуждая М. ц., речь приходится вести о ментальности эпохи, задающей *для всех* некоторую определенную М. ц., хотя осознанно отрефлексированную, в первую очередь в философии. Конечно, предложенное различие нестрогое и достаточно условно: и в Ан-

тичности, и в Новое время мы найдем немало философов, не укладывающихся в эту тенденцию. Поэтому приведенные рассуждения являются скорее *наглядным примером*, демонстрирующим различие, а не аргументированным обоснованием типологии М. ц.

Для античной М. ц. характерна укорененность человека в мифологическом прошлом Космоса, и человек выступает центром как его часть и микрокосм, а невыразимость Единого (значит, невыразимость и единства ипостасей человека, а тем самым — отсутствие общего смысла жизни) предполагает *трагедийность* этой культуры. Нововременная М. ц. выражает укорененность человека в Духе, историзме, а в силу его *прогрессизма* — в будущем. Здесь иное как предельное содержание мысли, а значит, и первая ипостась не суверенны, что опять не допускает полноценного единства человека, и смысл его жизни ускользает в неопределенное будущее.

Какая бы сторона личности ни преобладала (способность разума представлять от имени иного, или автономность мыслящего себя мышления), в любом случае мы не получим подлинную открытость настоящего для будущего, что и составляет *культурную сущность* отчуждения. Культурный смысл отчуждения понят здесь как укорененность человека либо в Космосе, либо в Духе (в историзме), а неотчужденный человек — как неприкаянный, лишенный своего места в мире, *открытый*.

Необходимо, в конце концов, и будущее, и прошлое свести в настоящее. Тогда и появится настоящая открытость, или — возможность в трансцензусе целеполагания по-человечески проектировать (обязательно неоднозначно) будущее. Конечно, прошлое детерминирует настоящее, но не больше, хотя и не меньше, чем будущее, и главное — они полноценно взаимодействуют, лишь когда встречаются как равноправные и осмысленные современностью, за которой, в свою очередь, удерживается право «разделять и связывать». Отчуждение явилось хотя и не первичным, но мощным организатором совместности жизнедеятельности людей, породив невероятную производительную силу человеческой коллективности. Вместе с тем оно же явилось причиной «великой неудачи» попыток Античности и Нового времени реализовать в действительности свои идеалы, т. е. отчуждение обусловило невозможность успешного проектирования человечеством своего будущего.

Еще более отчетливо различаются М. ц. у мифологических, у классических «осевых» культур (здесь Античность и Новое время понимаются как одна М. ц.) и в современности. Различия в М. ц. хорошо просматриваются в разном статусе мира повседневности этих

45

трех эпох. Мир человеческой повседневности *исходно* двойной: это, во-первых, целесообразный рациональный мир практической деятельности человека и, во-вторых, фантастический, избыточный мир формул понимания мира, в качестве которых сначала выступала сама история произвольных человеческих действий, но превращенная в образец, отнесенный ко времени предков. Особенность формул ментального мира всегда заключается в том, что, являясь обобщениями, они во всех случаях «покрывают», объясняют действительные события, не способные фальсифицировать эти формулы. Для мифологических характерно объяснение события посредством целевой причины: крокодил съел из трех женщин именно эту по наущению двух остальных. Данное объяснение столь же соответствует — или, если угодно, не соответствует — действительному протеканию событий, сколько и объяснение, например, спотыкания законом инерции, или трактовкой спотыкания по типу фрейдовских опечаток и оговорок, или — как самонаказание за некоторое бессознательное стремление к нарушению табу. И то, и другое, и третье — лишь формулы объяснения. Повседневность представлена и миром формул (используя более привычные выражения — коллективными представлениями, общественным сознанием), и миром действительной жизни, где спотыкание обусловлено конкретными физиологическими состояниями, переживаниями и другими сингулярными событиями, происходящими с данным человеком. Особенность мифологического человека в том, что эти две сферы (мир практической жизни и мир формул, ее объясняющих) для него являются и им воспринимаются как в равной степени

действительные; более того — это *одна реальность*, что как раз и потрясло Леви-Брюля (кстати, тут мифологичные глубоко правы: ведь освоенный мир, с которым они имеют дело, и есть ментальность, или — уже позже — Космос, лосевский Космос как социальная основа мироздания). Мифологичные не имеют вкуса, точнее, он является как бы их непосредственной природной принадлежностью (тем самым, им не свойственна безвкусица), потому вкус для них принципиально не тематизируем. Иначе говоря, они не нуждаются в способности суждения, т. к. здесь нечего согласовывать: ведь действительность и ментальность — единый и единственный мир, потому не надо синтезировать единичное и общее. Эти процедуры согласования и синтеза выполняет ритуал, который, с одной стороны — разуниверсализирует общие формулы ментальности до ролевых инструкций, с другой стороны — восполняет конкретные события до обобщенных образцов (формул).

Философия (Осевое время в целом) породила новую сферу сущностей, мир-по-истине, и *субстантиви-*

ровала его, а тем самым внесла раскол в повседневный мир-по-мнению. Последний разделился на сферу *«идеальной» ментальности*, которая представлена индивидуальным и коллективным сознанием (традиции, предрассудки, верования, а также мораль, ценности, и отчужденная ментальность — идеологии, социальные институты, власть), и сферу *«материальной», практической жизнедеятельности*. В некотором смысле современность возвращается к первобытному образцу, воспринимая повседневность как единый и единственный мир (см.: *Мир повседневности, II*), а все «идеальное» — как симулякры первого, второго и третьего порядка. Этим превращениям повседневности адекватны соответствующие трансформации М.ц.

У мифологичных почти вся процедура целеполагания происходит в надиндивидуальной сфере, что весьма удивительно, ведь миф — такой «учебник жизни», по которому ничему нельзя научиться, слишком уж он избыточен (на этом очень настаивал Я. Э. Голосовкер [2:13, 17, 30, 36, 42, 64, 75 и др.]). Но тут включается ритуал, разуниверсализирующий обобщенные образцы мифа до «операциональных ролей». Правда, термин «роль» здесь, скорее, метафора, поскольку для мифологичных, во-первых, условно разделение мифа и ритуала, во-вторых, роль никогда не воспринимается именно как осознаваемая роль, а главное, в-третьих, — в ней воплощена целостность мифа. Однако вовсе без индивидуальной разуниверсализации, которая здесь представлена как импровизации, обойтись невозможно.

Античность, Средневековье и Новое время оказываются, в данном ракурсе рассмотрения, такой «ночью отчуждения», в которой «все кошки серы». Имеется в виду отчуждение и в прямом смысле этого слова — как у К. Маркса: всеобщность цели разуниверсализируется, рассыпаясь на цели-средства в связи с уже зафиксированным разделением труда, и адресуются индивидам как способности, а затем — в силу коллективности (социальности) человеческой деятельности — восстанавливается целостность цели. С другой стороны, и отчуждение в культурологическом смысле этого слова, о чем речь шла выше в предложенной мной трактовке: примечательно, что укорененность человека и в пространственной вечности Космоса, и в вечной историчности Духа означает *заданность формы* всеобщего, а тогда уже не имеет значения, «прошлое» или «будущее» детерминирует настоящее [см.: 4:45-51].

Дело в том, что всеобщее представляет и мир-по-истине, и связь этого мира с миром-по-мнению. Для Античности всеобщее, в котором акцентирован первый модус, есть идея, эйдос, а в качестве связи оно оказывается невыразимым и сверхлогичным Единым. Для теоретической парадигмы Нового времени всеобщее,

где доминирует его роль связи, представлено трансцендентальным субъектом, или понятием как методом (Гегель), а как объективная идеальность иного всеобщее оказывается вещью-в-себе (Кант), или метафорой мысли (Гегель). Тем самым в Новое время *снята проблематичность всеобщего как связи*, но снята вместе с радикальной инаковостью иного (содержанием мысли). В Античности же эта проблематичность удерживается, но всеобщее как связь — *принципиально невыразимо*. Тогда в обоих случаях всеобщее как связь теряет себя в качестве общей цели, будущего, и потому настоящее не выступает истинной связью прошлого и будущего, почти беспрепятственно *пропуская в себя* в Античности — прошлое, а в Новое время — будущее (см.: *Время культуры, I*). Это и определяет общую предзаданность — и в этом смысле деформированность М. ц. и Античности, и Нового времени. Рассмотренная особенность понимания всеобщего, свойственная традиции классической европейской культуры, определяет М. ц., которая мягко направляет, а не грубо детерминирует свободу в конструировании человеком своих целей, действуя при этом эффективнее, чем социальные институты.

Причина такой деформированности, по-моему, лежит в избранном европейской культурой *типе тематизации* открытости человека. Если открытость человека составляет инварианту всех культур, то *тематизация* открытости уже не является обязательной. Для европейской культуры она весьма характерна, и ее особенность в том, что оправданна лишь такая культура, *ценностью которой является ЧЕЛОВЕК*.

Множественность культур и плодотворность их взаимодействия стали уже теоретическим штампом, пропуском в определенный тип интеллектуального сообщества и трансформируются в идеологию, причем не безобидную. Л.С. Черняк показывает, что не европейская культура европо-центрична, а Европа — культуро-центрична. Европейская культура и есть культура, выстраиваемая своей открытостью, своей извечной «тоской по мировой культуре» (см.:

Границы разума, Г).

С этим трудно не согласиться, но если значима лишь та культура, ценностью которой является человек, то не только первобытную и античную, но и значительную часть средневековой культуры придется *формально* лишить статуса полноценных культур. Первобытность вообще не знает индивидуальности, а в Античности обычное дело — принести Ифигению в жертву, чтобы поскорее отомстить за государственное оскорбление троянцам, умыкнувшим Елену. В раннем Средневековье не знают портрета, крестят по тысяче жителей одновременно, епископы наследуют кафедры по кровному родству; и лишь в позднем Средневековье

расшатывается ментальность «мы». Естественно, представленная картина может вызвать серьезные возражения, однако очевидно, что ценность человека (как и его понимание себя) для культуры не является инвариантной.

В связи с этим необходимо опять вернуться к самому началу. Человек по своему происхождению, т. е. по своей сущности, есть открытость миру.

Поскольку у животных способы достижения целей записаны в органах и инстинктах, то волчонок сразу рождается волком, даже если его поселить с зайцами. Неопределенная, всеобщая форма человеческих целей и гипотетичность способов целедостижения предполагает, что человек не определен относительно среды, дезадаптирован (говоря словами философии жизни — выродившееся животное, потенциальный «Маугли»), и в этом смысле — открыт миру. Человек не рождается человеком, но становится им. Такая открытость миру означает, что, если ребенка поселить с волками, он станет волком, а если с лисами — лисой. У человека все собственно человеческие характеристики передаются в прижизненном обучении, объем которого в сотни раз больше, чем у животных, вследствие чего он способен в процессе обучения освоить весь опыт, например, волка, записанный в его зубах, лапах, когтях и мозгах.

Человек открыт обращенной к нему *экспрессии* мира потому, что не имеет в нем своего места (птицы имеют гнезда, и звери имеют норы, а человек не имеет, где приклонить голову свою), он не от мира сего, и тем самым миру *не к кому* больше обратиться. Конститутивно свойственная человеку М. ц. заключает искусство так организовать отношение с объектом, как будто последний сам строит это отношение — собственно, такой объект и есть цель. Подобный фокус могут проделывать и животные, но лишь с тем объектом, который освоен в истории его вида, записанной в органах и инстинктах, что Дарвин и обозначил как приспособление организма к среде своего обитания. За свою уникальную способность «слышать» не конкретную видоспецифическую среду, а весь мир человек заплатил потерей своего места в нем.

Эта открытость человека миру тематизируется, как показывает Л.С. Черняк, уже в древней античной философии (см.: *Открытость, Г*). Но долгое время экспрессия мира воспринималась как *непосредственно* данный человеку первичный язык вещей. Лишь Новое время, начав расставаться с концепцией Естественного света разума (порядок и связь вещей в мире соответствует порядку и связи идей в голове человека, а гарантом этой предустановленной гармонии является Бог), осознано, что сам человек так ставит перед собой объект, что объект принимает *статус явления* [9: 346-348].

47

Потому Новое время создало возможность выделять из экспрессии мира ту его составляющую, где сам разум, обращаясь к себе, говорит от имени объекта, заняв внемирную позицию мысли. Тогда и обнаружилось, в первую очередь в экзистенциализме, что мир, *самовыражающийся* навстречу человеку (в свою очередь — открытому ему), есть *Ужас*, или *Ничто*, или *неопределенность*.

Человеческая М. ц. определяет особенность человека, его разума, состоящую в том, что он одновременно является и деятельностным участником взаимодействия с миром (мирская позиция самодеятельности мысли), и единственным наблюдателем (внемирная позиция мысли), который свидетельствует упорядоченность этого взаимодействия. В качестве созерцателя, удерживающего данный порядок, разум сначала осознает свою позицию как внемирную. Для Античности свойственна трактовка этой позиции в качестве Единого, Ума, что преемственно задано еще гомеровской интерпретацией героя — Одиссея — как связки старой и новой общности: Илиады и Одиссеи, прошлого и будущего [8]. Божественная позиция в Средневековье выступает как решение сформулированной, но не решенной Античностью проблемы *обоснования* вне-мирной позиции мысли. Условием самого целеполагающего взаимодействия человека с миром является открытость человека, оплаченная потерей своего места в мире. Потому усилия разума были направлены на то, чтобы вписать себя в мир — и не просто как участника деятельностного взаимодействия с ним, но как центрального персонажа мировой драмы — и затем тематизировать эту свою роль. Такая задача уже предполагала возможность внемирной позиции мысли, с которой и осуществляется тематизация мирской (деятельностной) позиции мысли. Вот эта парадоксальная двойственность человека, позиции его разума, и есть специфическое *место человека* в мире — культура (см.: *Место человека, Г*).

Положение человека в мире определялось тем, насколько в нем отражается центр, целостность мира. Выход мысли на эту сверхлогическую позицию у неоплатоников интерпретировался как мистический экстаз восхождения, в Средневековье речь шла уже о внебытийной личностной божественной позиции,

обретенной через веру, а в Новое время — через Естественный свет разума, или — трансцендентального субъекта. Возрожденческая имманентизация судьбы человека как смысла истории, легитимизированная Просвещением, привела к тому, что теперь внемирная позиция гарантирована человеку просто как носителю Естественного света разума. Новое время создало равноправного и суверенного оппонента для античного

всеобщего — *общеэзначимое*. Общеэзначимое выражает самодеятельность мысли, самообоснованной на своей мирской позиции и осознавшей это. Если всеобщее Античности представлено объективным миром-по-истине и его связью с субъективным миром-по-мнению, то общеэзначимое Нового времени — *конвенциональные*, общепризнанные смыслы «мира-по-мнению», из состава которых, с помощью специальной методики, *исключены* «идолы» и другие предрассудки общественного мнения, и одновременно — это связь с «миром-по-истине». Место мистического экстаза восхождения неоплатоников к внемирной позиции мысли занимает теперь методологическое сомнение Декарта. А тем самым *индивиду* — пусть и как врожденные идеи (позже это априорные формы чувственности у Канта) — адресуются формы, которые он предоставляет отдельностям, чтобы они могли *явиться* как вещи. Тогда индивид оказывается *ответственным* (и осознает это) не за само существование *смысла*, но — за ВОЗМОЖНОСТЬ ему ЯВИТЬСЯ (см.: *Самоидентификация, I*). Но что такое *не явленный* смысл? Это вещь-в-себе — новоевропейский рудимент Единого. Вот до какой степени редуцировались эйдосы Платона вместе с обосновывающим их Единым — конституционный монарх, да еще в изгнании.

Однако этот рудиментарный пережиток античного «царского режима» являлся, в конечном счете, последним обоснованием *объективности* любого смысла. Потому именно на него предприняли атаку последователи Канта, уничтожив его вовсе, и тем самым положили конец классической философской традиции. Таким образом, используя оборот, предложенный П.П. Гайденко, центр мира, его целостность и источник были представлены в Античности как Единое, Ум, в Средние века — как Бог, Бытие, а в Новое время — как трансцендентальный субъект. В современной философии место этого — по-разному интерпретированного — Неделимого занимает время как темпоральность, как жизненный порыв, время потока сознания, то есть Непрерывное [1:125].

Не мытьем, так катаньем европейская традиция решила вопрос: неприкаянность, безместность человека превратилась в *осознанный факт* истории; человек укоренен теперь не в мировом трансцендентальном пространстве и времени, а в конкретном человеческом времени и пространстве. Конец классического философского дискурса присутствия абсолютного Смысла, причащаясь к которому всякое отдельное событие получало смысл, предполагает освобождение события и телесности, становящихся *самообоснованными*, — это и явилось одной из главных теоретических причин, породивших постмодернизм. Отсюда принципиальное

48

разногласие: любая общепризнанная концепция воспринимается как угроза, подстерегающая современного человека — очередной трансцендентальный субъект, претендующий на то, чтобы заранее вписать любое действие или мысль человека в заданный ему извне тотальный контекст, изменить который он не в силах [3: 237-240]. Причем это сопровождается убеждением, что мир повседневности является единой и единственной реальностью, а не проявлением мира идей.

Если несколько вульгаризировать, то получается, что в своих исторических трансформациях М. ц. завершили определенный цикл. Первобытные имели настоящие *объективные цели*, завещанные и гарантированные им мифом, но не обладали индивидуальной ответственностью за свои цели. Античность, Средневековье и Новое время завоевали индивидуальную ответственность, а значит — *свободу* человека в постановке целей, но эти цели, в расплату за полученную человеком свободу, на глазах утрачивают свою объективность, становясь все более субъективными. Современность получила полную индивидуальную ответственность и свободу в постановке целей, но зато цели почти *лишились объективности*. Однако если нет заданных объективных целей, то о каких типах, М. ц. можно вести речь?

Вслед за философией культуры постмодернизм так или иначе солидаризируется с пониманием бытия как времени личностного существования человека, а темы множественности — как проблемы Другого (см.: *Другой/Чужой, I*). Это не просто очередная переформулировка классической философской темы «многого мыслимого как единого», но совершенно новое понимание места человека в мире. Когда бытием стало время личностного существования человека, всеобщее было опознано как неопределенность. Тогда то, что общо всем людям, это —... *их избыточность*... И все. И больше ничего общего. А определенность можно получить только от другого, который и есть моя последняя внутренняя сущность, но оживает во мне лишь в минуты моего *невладения* собой (см.: *Самоидентификация, I*). Прямо какая-то перво-бытная ситуация.

Если форма всеобщего не дана под видом неделимого, как это было раньше, но оно непрерывно полагается, то ни одна из предыдущих форм всеобщности не может считаться пройденным этапом, но допустимо выбирать любые. Причем этот выбор, являясь по своей природе актом своеобразной разуниверсализации (выбором типа универсальности), почти неизбежно претендует на *единственное* адекватное выражение самой всеобщности, что делает остальные способы его представленности «особенными всеобщими» Однако такая, пусть даже адекватная, форма всеобщего сама

выступает лишь одной из форм непрерывного становления *всеобщности как неопределенности* и потому не приобретает статуса (в том числе и для избравшего ее) единственно истинной. Ей можно

предпочсть античный, средневековый или нововременной тип всеобщего — правда, лишь при условии, что этот тип положит себя как становление всеобщего.

Представляется *конститутивным* для культурологии ее возникновение при столкновении современного человека с другими культурами, и в первую очередь с «колыбельными» цивилизациями, где присутствует отчетливо иная М. ц. Под словом «современный» здесь понимается человек, как его осмысливает постклассическая философия, — человек, который не имеет наперед заданной онтологически обоснованной формы всеобщего (и способа его разуниверсализации), т. е. лишен заданной М. ц. В этом случае другая культура воспринимается как радикально иная, а не в качестве недоразвитой своей культуры. Потому культурология *закономерно* возникла при встрече современной философии с культурной и социальной антропологией, изучающей факт множественности культур. Теперь это «вавилонское смешение» М. ц. волнует уже не только философов, но осознано в качестве насущной проблемы современной культуры.

Прежде в повседневной жизни человек опирался на М. ц., продиктованную его ментальностью и образом жизни. Современный европейский образ жизни, активно использующий транспортные коммуникации и информационные технологии, привел к *компрессии хронотопов* всех существовавших и существующих культур. Произошла встреча принципиально *несовместимых* М. ц., а значит, форм всеобщих определений человека (его *самоидентификаций*), и теперь проблема выбора М. ц. — а значит, и цели своей жизни — стоит перед каждым человеком, пользующимся поездом или телевизором. Восприятие времени человеком непосредственно связано с образом жизни, в основе которого лежит определенная М. ц. Столкновение разных М. ц., способов самоидентификации привело к множественности времен (миров, субкультур) (*см. Множественность ментальных миров, I*). Внутри одного времени связывать разнородное могут и понятия. Если душа и тело противопоставлены как разные субстанции, то необходим вневременной и *внепространственный* посредник — понятие. Когда в процессе исследования оказывается невозможным разделение познающего (субъекта) и познаваемого (объекта) и тем самым неосуществимо субстанциальное разделение души и тела, тогда посредником между ними является концепт, существующий в контексте, в модусе речевого настоящего. Для того чтобы связывать нечто, существующее

49

в одном типе времени с самим собой, существующим сразу и в другом типе времени, и возникла необходимость обратиться к концепту. Отсюда одна из насущных задач современности — выработка новой *концептуальной универсальности* культуры, допускающей многообразие М. ц.

Библиография

1. *Гайденок П.П.* Прорыв к трансцендентному. М., 1997.
2. *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М., 1987.
3. *Малахов В.С.* Постмодернизм // Современная западная философия: Словарь. М., 1991.
4. *Румянцев О.К.* Диалектическая телеология. М., 1998.
5. *Туровский М.Б.* Философские основания истории культурологии (материалы семинаров) // Постижение культуры. Вып. 7. М., 1988.
6. *Туровский М.Б.* Философские основания культурологии. М., 1997.
7. *Туровский М.Б.* Предыстория интеллекта. М., 2000.
8. *Сильвестров В.В.* Универсальный текст культуры // Сильвестров В.В. Культура. Деятельность. Общение. М., 1998.
9. *Черняк Л. С.* Кант: разум — художественный опыт — эмпирическое // Ё: Психотворец. Обуватель. Филозоф. М., 2002.

ДРУГОЙ/ЧУЖОЙ

Классический для цивилизации путь от совершенно иноприродного варварского «чужого» к культурному трансцендентальному «своему-другому» теперь уже нельзя безоговорочно оценить как прогрессивно-благоприятный — по крайней мере на этом нельзя остановиться. Напр., для мифологичных «другие» — чужие, «лисы», в отличие от нас, «медведей», и не имеют с нами ничего общего. Греки считали культурными лишь себя, называя других варварами, у которых и голова вполне может располагаться не на плечах, как у нормальных людей, а на груди. Для замкнутых на себя традиционных культур лишь свое может быть нормой и ценностью, а все выходящее за границу собственного мира — чужое; и по отношению к Чужаку уместны вражда и насмешка. Только с возникновением мировых религий и империй, объединивших людей по надэтническим принципам, стало возможно уже всеобщее определение индивида — например, как христианина или гражданина. Для средневековой Европы единство людей определяется через веру, и внутри христианского мира представитель иной культуры (католик, православный, протестант) может восприниматься как Д. (язычники же — чужие, которые, правда, *могут* стать своими). Просвещение и Новое время принесли новое понимание единства людей — через разум, и такая новая универсальность индивида предполагает отношение ко всякому человеку (кроме первобытных) как к Д. (*см.: Национальная культура, II*). Но зато теперь в Д. потерялась

его инаковость, поскольку любые Д. существуют в едином со мной гомогенном однородном сознании, гарантирующем общезначимость опыта, потому нет *проблемы* Д. Это однородное

универсальное сознание представлено трансцендентальным субъектом Канта, «Я» Фихте, Абсолютным Духом Гегеля. Лишь после кризиса трансцендентального субъекта (сознания) в философию и культуры возвращается проблема Д. [7:126-131]

Напомню рассуждение Ж.-П. Сартра о стыде. Если я сделал вульгарный жест, то, пока его никто не видит, для меня это просто переживание. Но когда я поднял голову и оказалось, что кто-нибудь это видел, мне становится стыдно. Значит, Д. выступает необходимым посредником отождествления меня с самим собой. Я стыжусь того, каким кажусь Д., признавая, что являюсь таковым, как он меня видит. Причем сама вульгарная значимость моего жеста немыслима в одиночестве, но только в перспективе свидетеля, способного понять данный поступок в целостности человеческой жизни. Заметим, что источник стыда размещается не в Д., это именно мой стыд перед другими [9:246 — 247].

Для понимания приведенного рассуждения следует обратить внимание, что человек осознает себя в первую очередь в модусе психики (она является для него самоочевидной), а Д. — в модусе тела. Однако у Сартра речь идет о Д. как о душе, но не теле. Духовную же реальность Д. я могу утверждать только *по аналогии* с реальностью моей психики, то есть — только als ob. Д. не является мне (мной), впрочем, и я ему (им) не являюсь. Именно в таком смысле Д. никогда не представляет собой только *конкретное* эмпирическое лицо, которое встречается в моем опыте. Напротив, в свете понятия Д. (а не в трансцендентальном субъекте) как раз и *конституируется общезначимость* всякого опыта. Интерпретация трансцендентального субъекта классической философией предполагает самопонимание Новым временем себя как цели и результата истории; в интересующем нас аспекте — как движение от варварского иноприродного чужого к цивилизованному трансцендентальному своему-другому. Такая однозначная направленность, в свою очередь, требует ведения всей культуры как гомогенной, поскольку ее универсальным образцом является европейская культура, причем лишенная своих уникальных исторических характеристик.

В трансцендентальном Д. потеряна радикальная *инаковость* Д., потому постклассическая культура вынуждена оглядываться на архаического, «первородного» чужого. Отношение с Д. как иным является теперь не познавательным отношением (осуществляется не в гносеологии), а складывается в виде взаимодействия одного бытия и другого бытия; Д. *встречают*, а не только конструируют. В.П. Визгин предложил для различе-

50

ния Ч. и Д. следующую альтернативу. Чужого можно либо поглотить и ассимилировать в себе, при этом не меняясь качественно, а лишь возрастая количественно, либо, обнаружив в себе *открытость* к Ч. (а значит — уже потенциальному Д.), самому измениться навстречу ему, став чуждым себе, — ради превращения Ч. в Д. (а не ради собственного саморазвития) [2: 267-280]. Возможно, второй путь следует понять так, что речь идет о взаимодействии одного и другого бытия, радикально разных и суверенных, но являющихся *друг для друга целью*.

Можно трактовать Канта так, что моральный человек есть *как бы* цель природы [6:180-201]. Но само понятие природы как целого является трансцендентальной конструкцией европейского нововременного разума. Тогда, если к такой трактовке отнестись всерьез и снять кантовское конформистское als ob, то утверждение, что человек — цель природы (пусть это даже метафора) приобретет неожиданный смысл. Тогда окажется, что именно европеец, как моральный человек, представляет «цель», причем не природы вообще (это трансцендентальная конструкция), а европейской природы, сложившейся после альпийского горообразовательного цикла. Но трактовка морального человека как европейца означала бы конец морали, которая не может быть не универсальной. Европейский суперэтнос является центром (с нашей точки зрения — результатом биогеохимической истории, и в этом нестрогом смысле — «целью») этого ландшафта, а другой этнос составляет «цель» иного ландшафта. Тогда сформировавшийся в этом другом этносе человек может быть уже вовсе не моральный, а, наоборот, для европейца — аморальный человек. Видимо, человечество, рассмотренное в таком аспекте, является носителем не одной-единственной, а множества «целей природы». Если Другого, которому возвращена бытийная чуждость, представить сразу в качестве другого человека, тогда теряется трансцендентность Д. (хоть и Д., а ведь тоже человек), однако и нечеловеческая природа Д. (например, Д. в качестве геологического ландшафта) порождает, как мы видели выше, свои трудности.

Проблемы возникают и если удерживать инаковость другого через целеполагание. Этнос, рассмотренный в качестве цели (своего ландшафта), объективируется, выступает как объект. Это понятно. Но как быть, если в качестве цели выступаю я сам? Собственно, действительно *чуждым* для меня — целеполагающего существа — являюсь я сам как объективная цель. Изошренность данного отчуждения в том, что цель и есть такой объект, с которым я строю отношение так, *как будто* это отношение выстраивает он сам [12]. Тогда я в качестве цели для того, кто полагает меня как цель,

оказываюсь таким объектом, с которым он выстраивает отношения так, *как будто* я ответствен за это отношение, т. е. — *как будто* я способен полагать цели. А у меня и так присутствует сомнение: действительно ли мои цели порождены мной, а не достались мне из предрассудков, от родителей и т. д.? В этом аспекте требование, чтобы человек всегда выступал для меня не только средством, но и целью, кроме общепонятного смысла, предполагает, что Д. человек должен быть для меня не метафорой моего «Я», а чуждым инобытием, неопределенным и избыточным, принципиально непредсказуемым. Здесь хорошо видно, что в целеполагании обязателен *ТРАНСЦЕНЗУС* цели.

Однако столь же обязательна и *ИММАНЕНТНОСТЬ* цели. Для меня истинной целью, целью как

бесконечной задачей может быть только тот, кто способен именно меня, избыточного и непредсказуемого, не всегда владеющего собой (т. е. «трансцендентного» ему), сделать, в свою очередь, своей целью. Для среды такой «целью» является организм, который осваивает ее в процессе их взаимного приспособления друг к другу. Однако история вида (записанная в органном строении и жизнедеятельности организма) и есть энграмма истории среды его обитания (живое не встроилось в планету, а построило ее); организм и среда — две стороны единой биосферы. Среда имманентна организму: ведь он и есть выражение ее истории. И в таком же смысле — как имманентная цель — человек является «целью» живого (а этнос — «целью» своих биогеоценозов) [8:113-126]. Человек живет совсем в иной среде, не в биоценозе, а — в созданном им самим ментальном пространстве. Однако ведь и отношения человека с ментальной «средой» своего обитания хотя и принципиально иные, чем отношения организма со своим биоценозом, но не менее интимные.

Неизбыточность трансцендентного Ч. в другом обнаруживается в представлении первобытных о тотеме. Если у животного способы целедостижения записаны в органах, то у человека, в силу *неопределенного* (всеобщего) характера его целей, эти способы конструируются как гипотезы, потому он не определен относительно среды обитания, не имеет в мире *своего места*. А если это так, можно предположить, что в тотемических представлениях первобытный человек (коллектив), освоив видовой опыт тотемного животного (т. е. видит мир его глазами, ощущает его лапами), *присваивает себе его территорию*. Такое территориальное, «почвенное» определение единства коллектива, связанного с определенным тотемом, предполагает отношение к Д. коллективу как к иноприродному Ч. Это отношение выражено тем, что замкнутость охотничьей группы и ее территории определила естественную враждебность

51

к другой группе, — и отсюда война, на которой мужчин обычно убивают, а женщин захватывают как добычу. Поскольку в женщине воплощена целостность коллектива (выраженная идеей родства), этот захват символизирует единственно возможную здесь позитивную связь между коллективами. Тем самым в экзогамии объединена двойственная роль женщины: с одной стороны, она олицетворяет целостность коллектива, а с другой — представляет отношение к другому [10:179-223]. Тогда жесткость табу на браки внутри тотема, возможно, означает вовсе не боязнь инцеста, как полагал Фрейд [11:197-213], а запрет на потерю *единственного*, кроме войны, средства связи с Д. коллективами.

С появлением земледелия территория становится первым подлинным *медиатором*, который начал оформляться со времен неолитической революции, но в качестве медиатора земля выступает не как место обитания, а как структура опосредствования, воплощающая в себе предпосылку воспроизведения человеческого коллектива, его единство. Структуру же опосредствования выстраивает сам человек. Обращаясь к конструированию этого опосредствования, М.К. Мамардашвили говорил, что человеческая история начинается не с протыкания орудием труда (как медиатором) живота своему ближнему, а с плача по умершему. Именно этот плач и есть первая собственно человеческая структура опосредствования между миром и человеком, но все же именно структура, и как таковая она безлична. *Догматизация* в мифе адресуемых ко времени предков событий в качестве образцовых является источником *определенности* человеческих мыслей, и эта определенность осуществляется в форме *ментальности* (традиции, верования, предрассудки, общественное сознание); таким образом, определенность для человека всегда оказывается *безличной или надличностной*. Стабилизация в мифе структуры опосредствования, переадресование ее затем герою эпоса и, наконец, рождение индивидуальной рефлексии, т. е. философии, — это путь к *сознательному* выстраиванию в своей истории определения единства, всеобщности людей. Последняя была представлена как Единое, Ум, Бог, Бытие, субстанция, трансцендентальный субъект, выступая как цель, целостность, центр мира, и человек к этому Всеобщему приобщался, обретая тем самым свое всеобщее определение.

В современной культуре место индивидуализированного *неделимого* занимает бытие как *время* личностного существования человека — соответственно, всеобщее оказывается тогда неопределенностью, или *будущим*; и обнаруживается, что в истории европейской культуры тематизировалась как раз *открытость* человека, отсутствие у него места в мире. Современная

ситуация, обнажившая изначальную *тотальную «диаспориюность»*, неприкаянность человека, провоцирует фантомные боли и поиск не теперь отсутствующей, а никогда и не существовавшей территориальной (средовой) укорененности человека (даже право первобытного тотемного коллектива на территорию «его животного» незаконно). Это ведет к обнажению, видимо, неуничтожимого, глубинного пласта первобытного *ужаса* перед дезадаптацией, отсутствием своего места в мире. Возрождаются истерические попытки поиска дочеловеческого, «фундаментального» единства людей через почву, кровь, а вместе с ними из-за «другого» начинает выглядывать «Ч.». Мне представляется, последний не может быть никогда окончательно элиминирован, но только очередной раз *снят* в новом понимании радикальной инаковости Д.

Путь к такому пониманию Д. начали прокладывать еще с эпохи Просвещения. Представление о Д. приобретает новую полновесность вместе с новой свободой Нового времени, когда человек уже не вслушивается в бессмысленный лепет мира, а ставит предмет перед собой так, чтобы он отвечал, и притом на внятном языке математики, только на задаваемые ему вопросы. Неосуществимость апелляции к непосредственному, первичному языку вещей, обнаруженная Кантом, означает, что человек конструирует свое отношение с объектом таким образом, как будто данное отношение строит сам объект. Причем, как показал Л.С. Черняк [12], у Канта можно увидеть потенциальную возможность

следующей интерпретации: речь идет не только о проекции схемы моей активности на объект, но — именно в силу осознанности этого проектирования — также и о предоставлении объекту права проявить собственную активность. Тогда можно было бы попробовать различить, где человек говорит от имени объекта, а где «собственная речь» объекта. Но такая перспектива была закрыта Гегелем, понявшим природу как метафору разума, в качестве его отчужденного бытия.

Гегелевское понятие связывало субъективный мир человеческой свободы с объективным миром природной закономерности. Маркс продолжил идеологию гегелевской «орудийности понятия», определяя человека через орудийное отношение: средство (например, плуг) выше, чем цель (французская булочка), так как именно в своих средствах человек властвует над природой. Орудийное отношение, конечно, несет в себе человеческую активность, но, во-первых, взятую как данность, и, во-вторых, она жестко направлена в одну сторону (к миру), а главное, в-третьих, предполагается Иное как враждебная среда, которую надо покорить. Такое отношение к Другому определило превращение мира в ареал борьбы человечества за свое выжи-

52

вание и стремление ассимилировать его ради чисто количественного прироста «тела» человеческой цивилизации (а самость или «Я» выступило как центр и цель этой ассимиляции).

Постиндустриальная эпоха демонстрирует, что в основе производительной мощи человечества в большей мере лежит не орудийная вооруженность человека, а его общительная природа. Если сравнить 600 тысяч лет человеческой истории с марафонской дистанцией в 60 км, окажется, что 59 км человек бежал, сжимая в руке шельское рубило, а иные орудия появились только на последнем километре (как результат неолитической революции) — и лишь на финишной стометровке возникла техника. Чем же тогда был занят человек на протяжении всей своей истории? Он отработывал формы общения, которые и являются истинным основанием невероятной продуктивности человеческой коллективности, сделавшей человечество силой, соизмеримой со стихийными силами природы. В фундаменте и индустриальной, и постиндустриальной цивилизации по-прежнему лежит искусство содержательного человеческого общения. И эта содержательность заключается в том, что, используя метафору Ницше, за сотни тысячелетий своей истории человек всего лишь научился *держатъ* свое слово, т. е. цивилизация держится на *божественной ответственности* человеческого слова.

Такая переинтерпретация сущности человека — с его орудийности на его общительность — приводит к необходимости, во-первых, заменить *понятие* (существующее вне времени и вне пространства) на *концепт*, существующий в реальном времени живой общительной речи, обращенной к Д., и, во-вторых, — по-новому понять инаковость Другого и «диалог» с ним.

Данное понимание инаковости Другого требует, как было показано выше, обращения к науке, несущей опыт интеллектуально трезвого отношения к радикально внеинтеллигибельной реальности.

Еще Ил.Ил. Мечников попробовал построить отношение с Ч. таким образом, чтобы объединяющим началом оказывалось не общее, а как раз различие. Например, фагоцитоз — это питание, ассимиляция Ч. Но фагоцитоз, как показал Мечников, одновременно является и основой иммунитета: лейкоциты питаются бактериями. По его гипотезе, первое многоклеточное — фагоцителла — возникает при обратимом разделении пограничного слоя и внутреннего слоя, клетки которого специализируются на фагоцитозе. Тогда иммунитет, как отношение с Ч., является не одним из многих свойств организма, а отношением, выстраивающим организм, *конституирующим* его. Не только самозащита, но и целостность организма выстраива-

ется взаимодействием с Ч., который становится уже не иноприродным Ч., а Д. — и даже помощником. Подходу Мечникова созвучна и идея Леви-Стросса, сформулированная в работе «Руссо — отец антропологии» [5], где он показывает, что Д. (со своим сознанием) находится не где-то вне меня, а еще до моей встречи с ним жил в моем сознании (впрочем, как и все остальные, кого я встретил или могу встретить).

Однако следует вспомнить, что Мечников — ученый-естествоиспытатель, и когда он говорит, что Д. живет во мне, он имеет в виду реального Д., со своей плотью — используя современную терминологию, с белковополисахаридной оболочкой, гелевой цитоплазмой, бактериальной хромосомой и другими органоидами. Когда же Леви-Стросс говорит о Д. во мне, то он, конечно, не подразумевает, что абориген реально находится во мне, но речь идет о лишь сознании Д. в моем сознании — тогда получается, что Д. представлен во мне неопасно, не нарушает моего владения собой. С другой стороны, когда Мечников говорит о Д. во мне, он подразумевает — плавает где-то в крови, но все равно это еще не во мне. А у Леви-Стросса Д. действительно во мне — в моем сознании, в моей душе. Получается, что либо Д. представлен основательно, опасно — во плоти, со своей «свободой», но тогда не совсем во мне, а где-то рядом. Либо Д. действительно во мне, но тогда это не сам Д., а его сознание. Иначе говоря, и в том и в другом случае не получается, чтобы Д. со своей свободой воли был принципиально отличен от меня и *равноправен* со мной.

Как представляется, обращение к концепциям биологии (которая традиционно занимается проблемой среды обитания организма как его другого) за объяснительными моделями оправданно. Естественно-научный вариант такого отношения с Д., при котором Д. и принципиально отличен от меня, и равноправен мне, предложил В.И. Вернадский. У него живое и косное вещество, с одной стороны, вполне равноправны, а с другой — принципиально различны, т. к. планета — источник вещества и энергии, а живое — источник и центр круговоротов веществ (биогенной миграции атомов). Между

косным и живым веществом существуют отношения, построенные на свободном самоограничении (см.: *Ноосфера, II*). Как я понимаю, доказывая, что жизнь, как и материя, вечна, он обосновывает суверенность живого — для того чтобы круговорот веществ выступил как свободный взаимный дар, который нельзя удержать, но необходимо дарить обратно. Поэтому в концепции Вернадского предусматривается, что человек, осуществляя свое целеполагание, должен учитывать интересы планеты как своего-другого: ведь она является его интимной внутренней сущностью; гово-

53

ря словами А.А. Ухтомского, это — целеполагание с доминантой на Д., поскольку Д. и есть моя внутренняя сущность.

Но Вернадский (так же, как и Мечников) — ученый, более того, сам называет себя натуралистом, указывая на Гете как на родоначальника нового, натуралистического подхода к науке. Потому планета в концепции Вернадского не иносказательно, а в прямом смысле должна находиться в живых организмах. Планета представлена во мне вполне реально: атомы, из которых состоит моя плоть, и вещество планеты — одни и те же. Но для того чтобы встреча с реальным Д. состоялась, мне необходимо самому измениться навстречу ему; при этом и он должен измениться мне навстречу. Реальность Д. во мне может быть представлена как *реальность изменения* меня самого. Причем предполагается изменение и в душе: я должен полагать свои цели (будущее), учитывая интересы Д., и в моей плоти. Более того, этот взаимный *обмен дарами* — обязательное условие моего присутствия как живого существа.

Д. «произвел изменения во мне», но какие? Как изменился тот, кто изменил меня? С чьей точки зрения будем оценивать? Как представляется, сохранить взаимное *изменение навстречу* друг другу и в то же время уйти от вопроса о позитивном или негативном смысле состоявшегося изменения позволяет следующий ход мысли. В Д. существенна лишь такая же, как у меня, способность полагать цели; т. е. единственное, что нам общо — способность *выходить за свои пределы*. Здесь нет слияния меня и Д., нет и третьего элемента, объединяющего нас, и ни один из нас не претендует быть связкой. Однако в самом целеполагании еще нет *положительного* определения связи одного и Д.: положительное определение может появиться лишь во взаимном удержании друг друга в качестве цели. Например, живое может выступать для меня как истинная (несущая бесконечность задачи) цель только потому, что оно не просто полагает цели, но меня — как цель. Здесь антропный принцип, согласно которому человек вообще, а не конкретный человек выступает центром и целью космоса, уже недостаточен. Во взаимном целеполагании удерживается и истинная *суверенность*, и *доминанта* на Д., навстречу которому я изменяюсь сам.

Но в наказание за это происходит *потеря себя*, а потом и Д. Знаменитый образ этой коллизии предложил Чжуан-цзы (см.: *Время культуры, I*). Его размышления можно на европейский манер пересказать так. Философу снится бабочка, которой снится философ, которому... И бабочке снится философ, которому снится бабочка, которой ... Здесь не просто гегелевское опосредствование опосредствования: ведь сон — время

невладения собой, время, когда во мне оживает Д., а это рассуждение приходит Чжуан-цзы в голову, когда он проснулся (т. е. все начинается не с непосредственного и не с опосредствования, а — с *неопределенности*). И главное отличие от гегелевской логики сформулировано в его резюме: «Вот что такое превращение вещей!» [13:73]. Чжуан-цзы не просто представил, вообразил себя бабочкой, — он превратился в бабочку: ведь речь идет о превращении вещей. Когда мифологичные осваивают видовой опыт тотемного животного, они *действительно* превращаются в это животное. К. Кастанеда описывает [3], как ученик дона Хуана, Карлито, превращается в ворона и видит мир его глазами, ощущает воздух его крыльями. Стать вороном — значит не вырастить себе перья и клюв, а увидеть, услышать, почувствовать мир таким, как его чувствует ворон.

Чжуан-цзы задает себе вопрос: он превратился в бабочку или она в него? Можно спросить и Карлито: он превратился в ворона или — ворон превратился в него, поняв свой, своими вороньими глазами увиденный мир через сознание Карлито? Поясняя, что такое рефлексия, или самосознание, В.С. Библер вспоминал присловье «отойдем и поглядим, хорошо ли мы сидим». Отойти в сторонку, чтобы посмотреть на собственную осанку себя сидящего, невозможно. Самосознание же как раз и есть такой фокус — смотреть на себя со стороны. Если мы задаем вопрос, кто же инициатор превращения (Карлито, который видит глазами — т. е. сознанием ворона, или ворон, который понимает мир сознанием — т. е. глазами Карлито), значит ли это, что мы спрашиваем о том, где же я есть по-настоящему — там, где сижу, или там, где гляжу на себя со стороны? По-видимому, не только: ведь в этом примере замешан и Д. — ворон.

В приведенных примерах предлагается иная постановка вопроса: где же я по-настоящему принадлежу себе — в себе (когда одновременно и сижу, и гляжу на себя со стороны) или когда, не владея собой, я теряю себя, оказываясь в Д.?

Когда мы что-нибудь приобретаем, то обмениваем свои деньги — т. е. вложенное в них время своей жизни — на вещь, воплотившую в себе время чужой жизни. Человек, имеющий вилы, мерседесы, яхты, — т. е. присвоивший себе большое количество времени чужих жизней — вызывает зависть. Но и осуждение: не может у него быть такого количества времени своей жизни, какого бы высокого качества оно ни было, чтобы обменять на такое количество чужого времени. Хотя, может быть, он получил это по наследству?

Родители с удовольствием (иногда даже одержимо) вкладывают в своих детей время своей жизни. Неясно, кто же здесь по-настоящему с прибылью — тот, кто вкладывает, или тот,

54

в кого вкладывают? Выигрывает ли владелец, присвоивший себе время чужой жизни, или тот, кто сумел раздать больше времени своей жизни другим? Человек радикально конечен, поэтому для него принципиально важно понять, где же он существует по-настоящему — когда принадлежит себе, или когда не владеет собой и принадлежит Д., или когда и так и этак.

Возвратимся к нашим героям. Приобрел ли ученик дона Хуана, присвоивший себе видовой (естественно — и индивидуальный) исторический опыт ворона, его видение мира, или, может быть, это ворон сумел передать свой опыт Карлито, а через него Кастанеде, который подарил этот опыт миллионам своих читателей? Да ведь этот ворон — «счастливейший человек», ему повезло: его личный опыт живет в миллионах особей другого и, как мы полагаем, более высокого племени. А вот Чжуан-цзы не столь высокомерен и не считает, что он очастливил бабочку (впрочем, кажется, и не полагает, что она очастливила его); это просто Превращение вещей, а «Превращение» не ищет себе блага, оно *бескорыстно*. И если мое знание станет столь же бескорыстным, то это и будет путь *познания как освобождения* — освобождения от своего Я, а заодно — и от Д.

Предпринятый экскурс в телеологию, биологию и на Восток понадобился для того, чтобы удержать и принципиальное отличие Д. от «меня», т. е. его радикальную инаковость, и — одновременно — его суверенность, но притом не потерять его как Д. (не превратить в Ч.). И этот экскурс привел к неожиданному результату. Отказ от классической европейской рациональности (и универсальности) и предложенная здесь попытка их переинтерпретации может привести к весьма неприятным последствиям: вообще к потере самоидентичности, а затем и к потере Д. Однако, по-моему, это вовсе не означает, что надо, опасаясь потерять себя, возвратиться вспять, к европейской классической традиции. Как представляется, следует попробовать, начав с описанной диспозиции взаимоотношений С. и Д., ввести асимметрию, направленность, или опосредствованность, отношения с Д. Но осуществить это следовало бы не так прямолинейно и однозначно, как посредством орудия труда Марксом вводится асимметрия в отношении человека и мира в качестве Д. Тогда мир оказывается враждебным Д., не заинтересованным во мне.

Продуктивные пути новой постановки проблемы Д. предприняты Э. Левинасом [4] и Б. Вальденфельсом [1]. Недооценка решающей роли Д., иного в самоидентичности человека является одной из основных, если не главной, причиной превращения мира в *ареал борьбы* человечества за собственное выживание. Такая асимметрия в отношении с Д. должна бы, наподобие «новой универсальности», быть не данностью, а *заданностью*, которую, как и асимметрию полушарий головного мозга, надо всегда завоевывать и отстаивать (физиологи доказали, что когда мозг перестает активно функционировать, асимметрия начинает нивелироваться). Этим требованиям отвечает, как мне представляется, весьма продуктивный путь нового решения проблемы самоидентичности, предложенный в концепте А.Ю. Шеманова (см.: *Самоидентификация, 1*).

Поскольку для современной философии (и в первую очередь для экзистенциализма) бытием стало время личностного существования человека, постольку проблема множественности приобрела вид тайны Д. Традиционную для диалектической логики проблему множественности можно представить таким образом. Следует ли принять множественность в качестве исходной посылки и выводить из нее единство; или, начав с единства, вывести из него множественность; или начать с их рядоположенности; а может быть — с неопределенности как взаимодействия отдельностей? В эпоху постмодернизма проблема множественности приняла вид тайны Д., и тогда стало очевидным, что это не отвлеченная проблема введения аксиоматики для построения диалектической логики, а вопрос об *иллюзорности или реальности* (и о том — что это значит) мира, в котором живет человек. И потому тематизация Д. — одна из важнейших задач теоретической культурологии.

Библиография

1. Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск, 1999.
2. Визгин В.П. На пути к другому: размышления на заданную тему // Постигание культуры. Вып. 11. М., 2001.
3. Кастанеда К. Учение дона Хуана: Путь знания индейцев яки. М., 1998.
4. Левинас Э. Избранное: тотальность и бесконечное. М.-СПб., 2000.
5. Леви-Стросс К. Руссо — отец антропологии // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994.
6. Межуев В.М. Как возможна наука о культуре (культурология)? // Постигание культуры. Вып. 7. М., 1998.
7. Огурцов А.П. Критика культурного трансцендентализма (при анализе культуры) // Постигание культуры. Вып. 11. М., 2001.
8. Румянцев О.К. Диалектическая телеология. М., 1998.
9. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.

10. Туровский М.Б. Первобытный коллектив и индивидуум // Туровский М.Б. Предыстория интеллекта. М., 2000.
11. Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Книга 1. М., 1991.
12. Черняк Л.С. Органическое как аналогия разумного // Вопросы философии. 1997. № 1.
13. Чжуан-цзы I/ Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995.

55

ВРЕМЯ КУЛЬТУРЫ

Можно воспринять идеи Г. Башляра [2] таким образом, что четырем природным стихиям — огню, воде, земле и воздуху — отвечают соответствующие стихийные силы, живущие в человеке, и какая то из них (комбинация их) обычно в нем преобладает либо является любимой. Человек волен избрать символом своего жизненного пути любую природную стихию. Выбор может оказаться неправильным (по ошибке или преднамеренно), тогда его жизненная задача, наверно, не будет реализована. Допустимо вовсе отказаться от выбора, но тогда жизнь, скорее всего, будет посредственной. Правда, и удачный выбор еще не гарантирует счастья, ведь если это стихия, то не только человек ее избирает, но и она его, причем так же — не без резона, однако произвольно. Представляется, что следует предположить наличие еще одной стихии — времени, у которой такие же взаимоотношения с человеком, но как бы перевернутые по сравнению с четырьмя природными стихиями. Тогда естественным местом для существования времени выступит человек. Поэтому время можно назвать культурной стихией: время, конечно, является *человеческим измерением, но оно стихийно*.

Предложенная позиция противоречит распространенному представлению, что время в физике (вообще в естественных науках) совсем иное, чем время жизни человека. За таким разделением времени, условно говоря, на естественно-научное и человеческое обнаруживается интуиция противопоставленности человека и природы. Пафос не просто бесперспективности, а пагубности такого подхода ярко выражен в концепции «время», разработанной Н.Н. Трубниковым. Он считал, что время является чуждым, равнодушным к человеку космическим началом настолько, насколько сам человек противопоставляет себя природе как объекту приложения своих сил. И время останется чуждым, пока человек не осознает своего единства и родства с природой, а себя как продолжения саморазвития, самоосуществления мира. Тогда время превратится в зависимую от человека переменную, и он увидит свою задачу не в овладении временем, а в овладении самим собой как «телом отсчета», и тогда время будет принадлежать нам, а не так, как сейчас: не научившись принадлежать самим себе, мы принадлежим времени [10: 244, 250, 251].

Следует отметить, что здесь концепт В.к. имеет иной пафос, чем название во многих отношениях замечательной монографии С.С. Неретиной и А.П. Огурцова «Время культуры» [6], которым я и воспользовался. Авторы, как я понял, несмотря на трезвую оценку и озабоченность нынешней ситуацией, хотят этим названием сказать, что вопреки постмо-

дернизму начинается (даже уже началось) время истинного господства культуры. Я же веду речь о том, что эпоха безраздельного господства классического европейского культурного времени заканчивается (естественно, это обсуждают и авторы упомянутой монографии); что время вылетело из этих границ и опять становится стихией, от чего, конечно, очень тревожно, но вместе с тем и весело.

Время, представляя собой необратимые изменения, предполагает тем не менее возможность обратимости; как прошлое движется в будущее, так же (но иначе) и будущее движется в прошлое; направленное время невозможно без циклического и наоборот. Потому время *ритмично*. Ускорение ритма времени, происходящее в человеческой истории, *начато не человеком*, а продолжает акселерацию времени, начавшуюся, по меньшей мере, с возникновением жизни. Однако, декларируя последовательное ускорение ритмов времени планеты, живого, и затем человечества, воздержимся от обсуждения вопроса о том, на каком основании эти три процесса объединены одним именем «время», поскольку искать его решение придется в контексте европейского понимания времени, которое в этой статье как раз и будет поставлено под вопрос.

Очевидно, что с появлением жизни планете был навязан новый ритм: процессы в организмах идут в сотни тысяч раз быстрее, чем геохимические процессы. Конечно, количественная оценка ускорения процессов в организмах (ферменты в сотни тысяч раз ускоряют химические реакции) здесь крайне условна, но то обстоятельство, что живое вещество, вес которого в два миллиарда раз меньше веса планеты, сумело построить ее оболочку, изменить ее геохимию, создать атмосферу, уже само по себе говорит о многом. И дело даже не столько в скорости, сколько в *направленности* процесса жизни — направленности на освоение планеты (травинка не потому взламывает бетон, что она мощнее отбойного молотка, а потому, что у нее есть «цель»). Появление фотосинтеза, замена прокариотической биосферы на преимущественно эукариотическую сопровождалась значительной активизацией метаболизма, а значит — резким ускорением круговоротов веществ, т. е. ритмов биосферы.

Оставив в стороне разговор о принципиально разных времени геосферы и

времени биосферы, ускорение ритмов времени даже живого: экспансия размножения, образование органов, видообразование — предполагает качественные изменения времени. Смысл размножения (в том числе прокариот) — порождение такого нового организма, который есть тот же самый, что и породивший его организм (оговорюсь — немного не тот же самый, т. е. и бактерии не владеют полностью своим существованием, открыты дру-

56

гому). И только так можно пребывать во времени: организм, сохраняющийся неизменным во времени, — труп; потому в обмене веществ происходит постоянное самовоспроизведение организма. Экспансия размножения прокариот (теоретически — в геометрической прогрессии) могла бы быстро исчерпать возможности планеты. Многоклеточные эукариоты заменили этот экстенсивный путь освоения планеты на интенсивный — создание органов, где записан (в обобщенной форме) опыт освоения видом своей конкретной среды, что также сопровождалось активизацией метаболизма и ускорением круговоротов веществ. Но и эти возможности не были безграничны. Очень продуктивное решение, возможности которого, видимо, были исчерпаны лишь накануне антропогенеза, заключалось в последовательно ускоряющемся видообразовании. При этом средняя продолжительность существования вида сокращалась, например у птиц — 2 млн. лет, млекопитающих — 800 тыс. лет, предковых форм человека — 20 — 50 тыс. лет [7:65-66]. Параллельно шло усложнение структуры биогеоценозов и исподволь готовился выход и из этого тупика — цефализация, позволившая за счет коммуникативных возможностей наращивать сложность биоценозов и открывшая путь к ноосфере. Отмечу, что даже простое количественное ускорение времени порождает новое качество, ведь жизнь настолько ускоряет процессы, что *действительное* время существования биосферы значительно больше срока жизни любых планет, да и вообще Вселенной, поэтому возраст Земли и сравнить не с чем.

Несмотря на антропный принцип, выражающий соответствие параметров Вселенной условиям, необходимым для возникновения жизни, мир не предуготован организму, выступая для него неопределенностью. Организм относится к среде очень избирательно, потому, чтобы получить из среды нужное для жизни, организм должен сначала ее упорядочить, что для него означает — создать свой мир из хаоса. Как упорядочивающий центр жизнь представляет опосредствование, реальность обобщения. Если жизнь в качестве участника взаимодействия со средой ограничена ею и потому конечна, то как упорядочивающий *центр*, замыкающий отношение на себя, жизнь сама же и создает предпосылки своего самопорождения, т. е. — бесконечна. Центрация жизнью на себя своих взаимоотношений с планетой предполагает цикличность времени самой жизни (и наоборот). В э-том случае речь уже идет, пишет М. Б. Туровский, не о материальном вкладе жизни в существование планеты (новые вещества, оболочка атмосфера, круговороты), но о возникновении нового для планеты типа взаимодействий [12].

Для Туровского (впрочем, как и для Ухтомского, Вернадского) субстанциальны не взаимодействующие контрагенты, а само отношение взаимодействия. Значение появления «нового типа взаимодействий» можно проиллюстриро-

вать примером: в этом смысле душа и тело — разные типы взаимодействия организма со средой.

Такой новый тип взаимодействий, центрированных на себя жизнью, Вернадский назвал биосферой. Жизнь потому открывает *скрытые* в планете потенциалы, что сама *открыта* ей навстречу. Эти потенциалы составляют тайну геосферы. Можно сказать, что тайна планеты — время жизни, время, *обреченное на* ускорение. Причем тайна эта, будучи названной, не перестала быть тайной. Осуществленное человечеством изменение маршрутов круговоротов веществ (не столько через свое физическое тело, сколько через «тело цивилизации») уже на порядки ускорило их, навязывая биосфере (теперь уже ноосфере) новые невиданные ритмы, так что без экологических кризисов (сопоставимых с теми, которые происходили с планетой, превращающейся в биосферу) теперь, конечно, не обойтись.

Что же означает ускорение ритмов планеты и жизни, является ли это ускорение направленным? Организм тем эффективнее упорядочивает среду, чем более он открыт ей: по Вернадскому, более приспособлен тот, кто быстрее осуществляет круговорот веществ (это первый геохимический принцип, который состоит в том, что круговороты веществ постоянно ускоряются), полнее тратит силы, т. е. тот, кто лучше умеет отдавать. Условием возможности получить нужное организму от планеты является необходимость превратить планету, как свободную и суверенную (а не подчиненную жизни), в заинтересованную в организме. А это, в свою очередь, возможно, только если организм поставит себя (тоже как суверенного) в добровольную зависимость от планеты. Круговорот веществ начинается со

свободного дарения себя (своих атомов), а не с корыстного приобретения веществ для себя (*см.: Ноосфера, II*). Центрировав на себя взаимодействие со средой, жизнь приняла обязательство удерживать порядок этого взаимодействия и уже не может отказаться от присвоенной себе ответственности (и свободы) — просто потому, что жизнь и есть реальность обобщения (опосредствования). В жизненном соревновании (в «борьбе за существование») выигрывает не тот, кто лучше приспособился получать на льготных условиях, а тот, кто берет на себя и исполняет больше обязательств, потому ускорение ритмов времени стало для жизни необратимым, точнее говоря — *необратимо направленным*. Куда? Здесь очень важно положение Вернадского о том, что ноосфера есть естественный результат эволюции биосферы.

Конечно, Вернадский прекрасно понимал, что ноосфера в своей значительной и существенной составляющей есть культура — т. е. результат искусных усилий ума, рук и сердца человека. Тогда в каком смысле она является «есте-

57

ственным результатом»? Прежде всего, как я понимаю, речь идет о «точке зрения» самой планеты, с которой ноосфера есть очередной, вслед за геосферой и биосферой, этап ее эволюции. Кроме того, эта точка начала («альфа») удивительным образом совпадает с точкой «омега» (по выражению Тейяра де Шардена) — с некоторым абсолютным результатом; а, с позиции Абсолюта («омега»), возникновение ноосферы из биосферы есть предпоследний этап и вполне естественный (или, если угодно, — сверхестественный) процесс. Попутно отмечу, что такой ход с естественностью происхождения ноосферы является для Вернадского еще одним, и весьма серьезным, аргументом, позволяющим уйти от мешающей ему гносеологической оппозиции субъекта и объекта, потому здесь речь идет не о частной подробности, а о принципиальном положении его концепции.

Небывалым образом активизировав круговороты веществ, человечество, составляющее ничтожную часть биосферы, замкнуло на себя больше 20 % ее энергопродукции, порождая парниковый эффект, что значительно ускорило движение планеты к тепловому кризису. Однако сейчас мне важно обратить внимание на другую сторону дела. Человечество все-таки лишь ускорило движение планеты, направленное к энергетическому коллапсу не им самим, а живым веществом. Изменить вектор направленности жизнь не может (в силу первого геохимического принципа), но для человечества это возможно. Такая надежда предполагает *радикальное* изменение, а не экстенсивное ускорение (как это происходит сейчас) заданного жизнью направления саморазвития планеты. Представляется, что именно это обстоятельство — абсурдность дальнейшего ускорения ритмов времени в логике прогрессивного освоения планеты человечеством (ставшим геологической силой и «лидером живого вещества») — и обнаружили в современной культуре философия К. и культурология, хотя и с совершенно иных (не естественно-научных, а гуманитарных) позиций. Потому необходимо принципиальное изменение логики ускорения времени, заданной европейским проектом времени и культуры.

Время и его трансформация в человеческой истории непосредственно связаны с образом жизни.

Н.Н. Трубников приводит следующий пример, иллюстрирующий связь образа жизни со временем «Последнее делается особенно заметным при сопоставлении наших обычных представлений о времени и представлений народов, условия жизни которых связаны с геофизически менее выраженными сменами времен года или меньшим хозяйственным их значением. Таковы, в частности, условия жизни, базирующиеся на внесезонном скотоводстве. Скотоводческие народы охотнее фиксируют внимание на лунном, а не на солнечном цикле. Одно из ныне существующих индейс-

ких племен Эквадора — хиваро, так называемые «охотники за черепами» — до сего дня не имеет представления о годе как таковом. Единственным его материальным знаком является цветение одной из пальм, не имеющей для хиваро сколько-нибудь заметного хозяйственного значения. Во всем остальном год остается «одним сезоном», т. е. никак не отделяется один от другого... Не ведется, естественно, и счет лет человеческой жизни. Возраст определяется менее отвлеченными чинами: рождением, грудным вскармливанием, участием в детских играх, наступлением половой зрелости, вступлением в брак, рождением детей и внуков и т. д.» [10:27].

Чтобы установить содержательную корреляцию между временем и образом жизни, последний надо сначала понять как суверенный и самодостаточный феномен культуры. Познать некоторое событие, эпоху, образ жизни для науки означает объяснить их причину, контекст, бессознательные мотивы, коллективные предрассудки — то есть свести к фундаментальным основаниям и тем самым сделать непонятное понятным. Философия культуры так же, как и наука, начинает с непонимания, экзистенциального удивления, но результат иной: становится ясно, что данное явление не только мне, но

и всем непонятно, и более того — оно никогда и не может быть понято. Ведь только так событие, образ жизни, человеческая общность, эпоха сохраняют для меня свою суверенность — значит, удерживаются как предмет культурологического исследования. Для гуманитарного знания объяснить — означает понять нечто в его радикальной непонятности. Суверенность не только другой эпохи или культуры, но и другого образа жизни предполагает *инаковость* другого, доведенную до всеобщности.

Удержание суверенности иной культуры является обязательным условием работы для философа. Поэтому обсуждение границ между культурами, например у В.С. Библера, сопровождается анализом границы культуры и внекультурного иного (у Библера этот сюжет представлен в качестве «мира культуры как мира впервые») (см.: *Диалогика культуры, I; Границы культуры, I*), где культура и находит искомую всеобщность, универсальность. Но ведь границу с иным полагает сама культура. И Античность, и Средневековье, и Новое время — все они имели свою собственную форму всеобщего (потому эти эпохи не слышат друг друга как равноправные голоса), и соответственно — свое иное; современность же не имеет наперед заданной формы всеобщности (отсюда проблематичность иного и множественности), потому она оказалась открытой для того, чтобы «услышать» другие всеобщие культуры. Однако это ведет к потере современностью себя

58

самой — все голоса равноправны, нет избранной позиции и критерия истинности. В результате потери себя происходит и потеря другого. Именно в целеполагании человеком осуществляется прорыв границы, проведенной культурой, *трансцензус* в иное. Потому для обоснования самодостаточности и суверенности такого феномена, как образ жизни, его надо вывести из манеры целеполагания (см.: *Манера целеполагания, I*).

Именно конститутивная для человека особенность — полагание целей во всеобщей, неопределенной форме — определила радикальную особенность человеческого времени. У животных целеполагание обращено вспять, к прошлому, поскольку способы целедостижения записаны в органах, воплощающих прошлый опыт истории вида. Неопределенность, всеобщность целей человека означает, что способы целедостижения не даны, а конструируются как возможные гипотезы, потому его цели направлены в *будущее*. Тем самым человеческое время не просто одновременно циклично и направлено как время живого, но течет в обе стороны — из прошлого в будущее и из будущего в прошлое, как в образе-модели «водно-песочных» часов, предложенном Трубниковым. Качественное время, которое может быть прямым и обратным, быстрым и медленным, ясным и темным, таким и сяким, «движется» в его модели через узенькое горлышко настоящего (песок сыплется сверху, выдавливая воду снизу) из прошлого в будущее и наоборот, при этом сами прошлое и будущее «движутся» и туда и сюда [10:202-203].

Но ведь в таком образе, как мне кажется, *узость* горлышка настоящего есть еще и символ *СОПРОТИВЛЕНИЯ* настоящего этому взаимному ходу времени. Еще отчетливее сопротивление настоящего течению времени выражено у М. Хайдеггера. Для него четвертое измерение времени (три измерения — это прошлое, настоящее и будущее) — «...близит наступающее, осуществившееся, настоящее друг с другом, их от-даляя. В самом деле, она (*близь*. — *О.Р.*) держит осуществившееся открытым, отклоняя его наступление в качестве настоящего. Это приближение близи держит открытым наступление из будущего, отказывая наступающему в настоящем. Близящая близь имеет характер отклонения и отказа. Она заранее со-держит способы протяжения осуществившегося, наступающего и настоящего в их взаимном единении» [14:400]. Тогда настоящее — и *связь* времени, и *БУНТ* против времени, сопротивление его ходу. Такая роль настоящего обусловлена тем, что человек «поселился» и в будущем, но захват этого нового для жизни места обитания дорого ему стоил — человек потерял свое место в мире.

Конститутивная для человека особенность целеполагания, обращенного в будущее, предполагает его дезадаптацию, он не определен относительно среды. Если волк сразу рождается волком (хотя и доучивается), то человек по происхождению «Маугли», и это отсутствие своего места в мире является следствием (точнее — другой стороной) его открытости миру. Хайдеггер говорил о «заброшенности» человека в мир; может быть, лучше сказать — «выброшенности» из мира. Эта открытость, неприкаянность человека и есть общее свойство любой человеческой культуры.

Но тогда человеку пришлось строить свой мир. Опыт человеческого коллектива записан не в органах, а в текстах «норм-знаков». Особенность современного мышления, которую несправедливо обозначают как релятивизм, говорил М.Б. Туровский, есть всего лишь осознание современностью источника определенности человеческих мыслей — это своеобразная «догматизация», которая осуществляется в форме так называемой ментальности (традиции, верования, пред-рассудки, коллективное сознание). Человек потому и социален, что у него нет другого способа придать своему действию и знанию определенность. Человек не может взять на себя индивидуально, как считал Бердяев, грех определения, потому определенность для человека оказывается безличной, или надличной, и в этом смысле априорной [13:118]. Для всякой культуры свойственна открытость человека, отсутствие у него естественного места в мире, он живет в ином мире — в обобщениях ментальности; собственно центрированное на человека ментальное пространство и есть культура — место человека.

Пожалуй, во всех культурах — так или иначе — тематизируется открытость человека, но для европейской культуры в этом ее пафос, или «кинварианта» ее истории, а правильнее сказать — *особый тип* тематизации. Последний связан с индивидуумом. Уже в гомеровском эпосе Одиссей представляет связь старой общности Илиады (где в военном противостоянии ахейцев и троянцев воспроизводится космогонический земледельческий миф оппозиции родоплеменной матриархальной общины троянцев и

патриархальной общины ахейцев) и новой полисной, семейной общности Одиссеи, заданной модусом возвращения Одиссея к своему истоку: к Пенелопе, к своей цели, будущему — Телемаху. Всеобщее уже у первых философов представлено как *мир-по-истине и связь* его с миром-по-мнению. Именно эту связь, выражающую проблематичность всеобщего, и представляет Одиссей, своим индивидуальным хитроумием связавший две общности [9:424-449]. Такая укорененность в индивиде *всеобщего как проблемы* и составляет, как представляется, сквоз-

59

ную для европейской культуры специфику тематизации открытости человека и его времени. Попробую пояснить смысл этого утверждения.

У первобытных и вообще мифологичных «всеобщие» цели выражены в избыточности мифа и значимы лишь в его особенном контексте, а способы разуниверсализации этой «формы всеобщности» представлены ритуалом, расписывающим эти неопределенные избыточные цели до ролевых инструкций. Тем самым почти вся процедура целеполагания пребывает в надындивидуальной ментальности, и в этом смысле мифологичные торопятся к действию, не озадачивая себя его целесообразностью. А их индивидуальность присутствует только как импровизация в воспроизведении мифа. Здесь время находится в коллективном сознании, надындивидуальной ментальности и не имеет к индивиду практически никакого отношения; это *КОЛЛЕКТИВНОЕ время*. И хотя человеческие цели обращены в будущее, но заданы они *модусом прошлого* в настоящем (мифом и ритуалом).

Рубежным событием стало рождение философии, т. е. *ИНДИВИДУАЛЬНОЙ рефлексии*, которая в европейской истории изначально выступила как космический И одновременно культурный феномен (см.: *Открытость, I; Место человека (в круге сущего), I*). Философия изобрела *собственную* форму всеобщего — понятие (точнее — идею) как новый способ распространения своего порядка или целей на ойкумену. Преодоление мифологической «формы всеобщего», мифологической самоидентичности, стоило Сократу смертного приговора.

Пример идеи у Сократа (прекрасное вообще, истинно прекрасное, а не красивые девушка или кувшин) — новый способ распространения своих целей на всю ойкумену, который не ограничен локальным, этносным горизонтом мифа. Насколько остро афиняне переживали такое разрушение традиционной формы всеобщего, а значит, угрозу потери своей самоидентичности, наглядно демонстрирует смертный приговор, вынесенный Сократу. И если они еще сомневались, так ли все серьезно, то Сократ, почти вынудивший их вынести такой приговор, подтверждает — все именно так, и очень серьезно.

Мышление — мир истины, а не общепринятых мнений. Всеобщее само по себе здесь представлено как невыразимое и сверхлогичное Единое. Это — вне-мировая позиция (роль созерцателя, свидетеля) разума, с точки зрения которой он тематизирует себя же самого, но уже взятого в качестве центрального участника взаимодействия с миром. Роль разума, в качестве центрального персонажа представляющая собственную, мирскую позицию мысли, выражена как меональная неуловимая точка. Появилось индивиду-

альное самосознание, обоснованное через стремление к Благу, Единому (Эрос Платона, любовь к мудрости, Сократ как воплощение этого пути), а значит, появилось *ИНДИВИДУАЛЬНОЕ время*, но оно выражено и переживается как *КОСМИЧЕСКОЕ* время. Время здесь — подвижный образ «пространственной» вечности, с которой оно связано неразрывной пуповиной, нет отдельно времени космоса и времени человека, это одно и то же время, оно циклично и целиком располагается в настоящем.

Иначе выглядит время римлян: оно уже не было только «космическим временем», как у греков. Римляне знают не только один порядок природы — греческий космос; они также осмысливают исторический и социальный порядок: время государственных дел и свершений, а не время как таковое занимает умы римлян. У римлян есть и космическое греческое время, и уже человеческое, которое, правда, по преимуществу — *ГОСУДАРСТВЕННОЕ ВРЕМЯ* [10:41-47]. Здесь элита (в собственном смысле слова) — герой, который действует и гибнет, поэт, изображающий его, и философ, осмысляющий их деятельность; «... но все трое, — пишет С.С. Аверинцев, — преподают один и тот же урок — урок свободы. Свободы от чего? Конечно, прежде всего от страха; но страх за другого называется жалостью, а обратная сторона страха называется надеждой» [1:67].

Христианство обнаружило личностное основание формы всеобщего — Бога (и человека как его образ и подобие). Была сформулирована божественная вне-бытийная позиция для рефлексии мысли, а разуниверсализация (ее смысл) осознана как обратная зависимость Бога от человека (всеобщего от единичного); тем самым было выявлено собственное, мирское основание человеческой мысли (основание обращенности к Богу), а значит — появилось внутреннее, *ЛИЧНОСТНОЕ* время. Это, пишет бл. Августин, время души, помнящей прошлое, внимающей настоящему и ожидающей будущего. И сразу же оба времени — космическое надындивидуальное и собственно человеческое — оказались имманентны человеческой жизни как Град Земной (отпадение от Истока; разворачивание персонифицированных

космических сил) и Град Божий (возвращение к Истоку; обращение души к Богу).

С.С. Аверинцев, сравнивая христианское и античное мироощущения, пишет, что, если верховной ценностью нельзя реально обладать, на место заинтересованности в абсолютном становится абсолютная незаинтересованность, т. е. в идеале — свобода от страха и надежды. Но если человеку дано как дар и задано как задача конкретное обладание абсолютной ценностью, и это обладание можно навсегда обрести или безвозвратно утратить, «...то для этики и эстетики высокого жеста, отрешенного смеха и благородного презрения просто не остается места. Если только абсолютную цен-

60

ность и впрямь возможно «стяжать», то не домогаться ее со всей сосредоточенностью алчного скупца, не трястись над ней, не ползти к ней на коленях, со страхом и надеждой, со слезами и трепетом, забывая о достойной осанке, — уже не героическое величие духа, но скорее нечувствительность души, ее «ожесточение» [1:72-73].

Очевидно, что в общепринятом смысле элитой являются вовсе не те первые христиане, которые так ощущали время и свою душу, как отрефлексировали это бл. Августин и С.С. Аверинцев, а образованные римляне, т. е. в общем случае — те, кто представляет традицию. Однако именно необразованные христиане принесли новое, личностное время и новые ритмы, они — «элита времени». Временные ритмы приобрели небывалый динамизм, потому что «всеобщее время» было поставлено в зависимость от «личностного времени»: судьба неба решается на земле.

Для своего времени бл. Августин прав: если настоящее не оказывает достаточного сопротивления прошлому, впускает его в себя — это оборачивается предательством человеческого в человеке, изменой его открытости, безмездности. Беспрепятственно включая в настоящее свое прошлое, человек укореняется в Космосе, а значит — поклоняется *идолу Космоса*. Но бл. Августин еще не знал, что ничем не лучше для настоящего, если оно впускает в себя будущее, как в Новое время. Это оказывается укоренением в истории и поклонением *идолу Прогресса*. Получается (по крайней мере, в европейском варианте), что непотворение времени — вовсе не открытость, а, как и писал Хайдеггер, *ЗАКРЫТОСТЬ будущему* (тогда будущее — лишь слепая судьба, как в Античности, а значит, Античность закрыта прошлому, которое, теряя себя, исчезает в настоящем) или *прошлому* (тогда прошлое — лишь путь ко мне, как в Новое время, а значит, для Нового времени закрыто будущее, которое вытекает в качестве следствия из настоящего). Новое время почти зеркально перевернуло отношение статусов внебытийной и мирской позиции разума, свойственное Средневековью: теперь самоочевидной стала мирская позиция самостоятельности мысли, и человек предстал обладателем разума просто в качестве носителя естественного света разума, а не в силу единения через веру с Богом. В Новое время человек — цель мира, и в этом смысле полноценный ответственный источник целей; однако всеобщие формы их выражения являются способностями не единичного эмпирического человека, а трансцендентального субъекта. Поэтому время отделено от реального жизнепроживания (термин, предложенный Р.С. Карпинской) человека, превратившись во время *ПРОГРЕССА*, понятого как процесс просветления естественного света разума — т. е. просветление научного

разума как единственной адекватной формы знания. Кризис проекта модерна и две мировые войны не оставили камня на камне от такой идеи прогресса. Более того, в философии место Неделимого как вневмирующей позиции мысли (Единое, Ум, Бог, Бытие, Трансцендентальный субъект) теперь занимает Непрерывное (жизненный порыв, темпоральность, время потока сознания). Когда бытием стало время жизнепроживания человека, время его личностного существования, то всеобщее выступило неопределенностью, или *будущим*.

Получается, что европейский тип тематизации открытости человека, непосредственно связанный с трансформациями манеры целеполагания, а значит, и время человека, завершив некоторый цикл, возвращается к исходной точке. Сначала, в Античности, разум формирует свою созерцательную, вневмирующую позицию (с которой и тематизируется мирское существование мысли), соответствующую предельному вневмируемому содержанию мышления, а его мирская позиция оказывается нетематизируемой подробностью. В Новое время, наоборот, акцентируется мирская позиция мышлящего себя мышления, которое обладает вневмирующей позицией просто в качестве носителя естественного света разума. Современность завершает цикл — разум теряет созерцательную, вневмирующую позицию, и это сопровождается повышенным интересом к теме повседневности. Единство и единственность мира современной повседневности обусловлены отсутствием суверенного мира сущностей, идей, метафизической реальности (см.: *Мир повседневности, II*). Воспроизводится как бы первобытная ситуация. Можно предположить, что теперь роль вневмирующей позиции мысли *ИМИТИРУЮТ* медленные *традиционные ритмы*, а роль мирской позиции — быстрые *новационные ритмы* информационного общества. Но поскольку вневмирующая позиция разума была условием тематизации его как участника взаимодействия с миром, постольку вместе с потерей этой позиции исчезает тематизация открытости человека. А значит, утерян и специфический европейский смысл индивидуальности в качестве всеобщего как связи космической и человеческой общностей, и тем самым — весь *ПРОЕКТ ЕВРОПЕЙСКОГО времени* (по меньшей мере от Гомера до постмодернизма) оказался поставлен под вопрос.

Постструктурализм, хотя и вставший в оппозицию к ценностям европоцентризма и индивидуализма, еще отталкивается именно от них как высших ценностей, а постмодернизм просто игнорирует их, на первый взгляд бесхитростно занявшись природой этих ценностей как рядовых культурных феноменов — например, их генеалогией (см.: *Генеалогия, II*).

61

Как представляется, отсюда и обостренный интерес к раннему и среднему Средневековью (которое не то чтобы не знало индивидуальности, но не придавало ей чрезмерного, даже просто большого значения), и к идее концепта, а также интерес к первобытности, где мир ментальных формул объяснения мира и мир жизнедеятельности является одним и единственным миром, и, конечно — к Востоку, с его презумпцией коллективного сознания над индивидуальным.

В современности складывается новое переживание и понимание В., а значит — и *НОВОЕ ВРЕМЯ*. Потеря смысла классического субстанциального разведения души и тела (в биологии этому аналогично отношение организма и среды, которые предстали не самостоятельными сущностями, а разными сторонами единой биосферы, или биогеоценоза) сделала невозможным и классическое разведение культурного В. души и космического био-гео-химического В. тела. Субстанциальное разделение на душу и тело — это «пространственная логика», производная от «пространственной» интерпретации познавательного отношения. Такая логика означает, что отношение субъекта и объекта не полагается во В., а существовало изначально; они формально, «пространственно» противопоставлены друг другу.

Пространственной остается логика и у Г. Гегеля. «Время подобно пространству есть *чистая форма чувственности, или созерцания* (здесь и далее выделено Гегелем), нечувственное чувственное. Но как для пространства, так и для времени не имеет никакого значения различие между объективностью и ее субъективным сознанием. Если бы мы стали применять эти определения к пространству и времени, то мы должны были бы сказать, что первое есть абстрактная объективность, а последнее — абстрактная субъективность. Время есть тот же самый принцип, что «я» = «я» чистого самосознания, но время есть это «я» = «я» (или простое понятие) еще во всей его внешности и абстрактности как созерцаемое голое становление, чистое в-себе-бытие, взятое всецело в качестве выхождения вне себя» [4:52-53]. Выше он пишет: «Истиной пространства является время; так пространство становится временем. Таким образом, не мы субъективно переходим ко времени, а само пространство переходит в него» [4:52]. Понятно, почему для пространства и В. не имеет значения различие объективности и субъективного сознания: рассмотренные с точки зрения понятия, пространство и В. обнаруживаются как его неразвитые моменты, аспекты понятия как единства субъекта и объекта [16:323-334].

В философии жизни, интуитивизме, экзистенциализме познавательное отношение — не особенность или форма функционирования бытия, а *само бытие*.

М.Б. Туровский считал, что завершает это переворот М. Хайдеггер: «Хайдеггер предложил пересмотреть познавательное отношение: бытие есть время.

Как в этом случае строится определение классической познавательной триады? Всеобщее — будущее, единичное — настоящее, особенное — прошлое. То есть определение граничности знания (или особенное) формулируется в терминах прошедшего, условно говоря — в терминах истории. Определение единичного как настоящего выступает как временная интерпретация атомистического принципа познания. И, наконец, определение всеобщего приводится к пространственному определению цели. Это значительно более простая и несравненно более понятная интерпретация познания и мышления как сознания, чем в терминах пространственной логики. Ведь получается, что познание определяется не как функция некоей субстанции (чисто пространственный образ), а как тип отношения между вещами, объектами. Но тем самым познание и объективность оказываются *взаимотождественны*» [11:70].

И далее: «Ведь в пространственном понимании познания неопределенность противостоит познанию, а во временном понимании — познавательность совпадает с неопределенностью. Но самое удивительное — до остолбенения, — что с самого начала человеческой деятельности всеобщее-то выступает как цель. *Другими словами, не потому цель является целью, что она всеобща, а потому цель всеобща, что она есть цель, или неопределенность (выделено мной. — О.Р.)*» [11: 71]. «Само собой — результат не совпадает с тем, как он сформулирован в качестве цели. И, кроме этого несовпадения, нет ничего, что заключалось бы в термине «стихийность». Только эта диалектика. Человечеству надо научиться, что категоричное полагание цели в однозначном смысле и оказывается стихийностью, поскольку это — насилие, отчуждение. Значит, нельзя противопоставлять стихийности сознательность для того, чтобы

получить такую перспективу, где в постановке имеется (будет иметься) однозначное согласие» [11:75].

Если душа и тело противопоставлены как субстанции, то необходимо понятие как надвременной посредник. Идея, например в платоновской традиции, представляет мир-по-истине и его связь с миром-по-мнению; возможна и обратная конструкция. Но так или иначе понятие есть одновременно и связь как всеобщее, и *укорененность* либо во всеобщем, либо в единичном. Для Античности более типично, что понятие укоренено в космическом вечном прошлом, пребывая и разворачиваясь в модусе эманационного нисхождения от всеобщего к единичному. Для Нового времени понятие укоренено, скорее, в историческом вечном

62

будущем, пребывая и разворачиваясь в модусе прогрессивного восхождения от единичного к всеобщему. Причем в обоих случаях присутствуют и тот и другой тип движения понятия, но один из них явно и сильно *доминирует*. Кризис проекта модерна, обнаруживший, что новоевропейская интерпретация всеобщего не абсолютно истинна, а только один из вариантов (конечно, самый сильный из известных нам и очень фундаментально проработанный, а главное — открытый другим интерпретациям всеобщего), и выявивший несостоятельность, в том числе субстанциального различения души и тела, обнаружил равноправие эти двух типов понятия, которые оказались вынуждены «искать *консенсус*». Этот консенсус находят, например, в *концепте*, живущем не в пространстве языка, а в живой речи настоящего, который является *лишь связью* «миров», категорически не желая укореняться ни во всеобщем, ни в единичном, хотя и не отрываясь от них.

Смысл концепта можно проиллюстрировать метафорой окна. Если средневековая икона является «окном», через которое Бог смотрит на человека и на мир, то картина Возрождения — «окно», через которое человек смотрит на мир и на Бога. «Затемненность» обоих «окон» обусловлена тем, что каждый раз, хотя бы на заднем плане, удерживается интуиция взгляда из мира свободы (мира своих), в мир несвободы (мир чужих). Концепт является «окном» из мира одной свободы в мир другой свободы. Эти миры (человека и природы, людей разных культур и т. д.) автономны и самодостаточны. Они нужны друг другу именно потому, что они разные, и союз между ними может быть лишь *добровольный* (см.: *Мир повседневности, II*). Такой интерпретации концепта соответствует представление о том, что субстанциальностью обладают не элементы, контрагенты отношения взаимодействия, а само это взаимодействие (например, у Вернадского — биосфера как взаимодействие живого и косного вещества). В таком контексте душа и тело есть типы взаимодействия организма и его «среды» — радикально разные, неясно как генеалогически связанные, но при этом *суверенные* типы взаимодействия. Однако концепт, живущий в настоящем, не только связывает миры, прошлое и будущее, но и *РАЗЛИЧАЕТ* их.

Настоящее как сопротивление ходу время как раз и дает времени *состояться*, ведь без этого время стало бы единомоментным актом; а значит, дает состояться *событию*, в котором, по словам Хайдеггера, сбываются время и бытие. Но этот бунт само-обладания настоящего отклоняет и само настоящее (как связь), внося во время *дискретность*, а значит, содержательность. Именно в этой дискретности, как считали

П. Флоренский и Н.Н. Трубецкой, происходит *ОСУЩЕСТВЛЕНИИ* человека — *ЦЕЛОСТНОСТЬ ВРЕМЕНИ ИНДИВИДУАЛЬНОЮ ОПЫТА*. Но поскольку человек принадлежит и этому миру, он не может непроходимой гранью отделить время своего осуществления от времени самоосуществления мира (в котором существует человек), ведь последнее не только детерминирует человека, но и зависит от человека. Эта *зависимость* времени от человека добровольно-принудительно заставляет человека отказаться от сопротивления времени и выступить связью времен. Тогда человек выбрасывается из «вертикального» осуществления обратно в «горизонтальное» существование, и здесь, чтобы дать состояться времени, должен сопротивляться ему. Этот, по-моему, порочный круг и понимания, и существования человека связан уже не со старой интерпретацией души и тела, но с непониманием ограниченного, особенного характера европейской интерпретации понятия границы (что несколько не снижает тектонического значения Европы для всемирной истории). Другими словами, речь идет об ограниченности европейского понимания границы не-культуры и культуры, не-разума и разума — границы, которую разум сам полагает себе.

Это уже ограниченность самого понимания границы в европейском проекте культуры и времени. Говоря по-европейски (грубо и формально), — отрицание отрицания, или по-восточному (тонко и неопределенно) — оставь утверждение и отрицание и вновь оставь свое желание оставить, ведь речь идет о сокрытии неопределимого, Пустоты, Дао, а это сокрытие непотаенного. Такая ограниченность европейской традиции видна при сравнении с осмыслением времени в даосизме и Бхагавадгите. Я понял предложенную В.В. Малявиным [5:3-56] трактовку даосской интерпретации времени следующим образом. Реальность — Великое превращение. А вещь — это жертва, связавшая человека и Небо, человеческое сознание и мир.

Поясняя смысл превращения вещей, Чжуан-цзы предлагает такой образ. «Однажды я, Чжуан Чжоу, увидел себя во сне бабочкой — счастливой бабочкой, которая порхала среди цветков в свое удовольствие и вовсе не знала, что она — Чжуан Чжоу. Внезапно я проснулся и увидел, что я — Чжуан Чжоу. И я не знал, то ли я Чжуан Чжоу, которому приснилось, что он — бабочка, то ли бабочка, которой приснилось, что она — Чжуан Чжоу. Л ведь между Чжуан Чжоу и бабочкой, несомненно, есть различие. Вот что такое

превращение вещей!» [15:73]. Бабочка, как я понимаю, для Чжуан-цзы здесь цель, а собственно целью является лишь то, что может меня сделать своей целью. Удерживая Другого как радикальную инаковость, в качестве того, что объективирует

63

меня как цель, я теряю себя, а вслед за этим будет утерян и Другой. Это и есть превращение вещей (*см.: Другой/Чужой, Г*).

Образы предметного мира, явления — следы вещей, знак знака, ведь здесь означаемое (вещь) само есть знак. Ценность знака (и второго, и первого) — в отсутствии означаемого. След (явление) и оставившая его в процессе своего превращения вещь (живая жертва, связавшая человеческое сознание с миром) существуют в разном пространстве-времени. След существует благодаря бесследному Великому Превращению (реальности). И наоборот, наличие следа делает возможным существование не оставляющего следа (не имеющего сущности) Великого Превращения. След, удостоверяя реальность как отсутствующее, сам реализует себя лишь в самоустранении. Говорить о бытии как о следе — значит говорить о временном характере бытия, в свете которого настоящее переживается в контексте потери и предвосхищения. В пространстве Великого Превращения все существует как знак (вещь как знак Превращения), прежде чем стать явлением; и сам знак (так же, как и явление-след) получает функцию сокрытия, стирания, помрачения (реализует себя в самоустранении).

Идея Вечного Отсутствия радикально противостоит идеалистическому мотиву воспоминания неизменных образцов. Для даоса неизменным является как раз само изменение. Реальность в даосизме предстает чистой текучестью времени, и время здесь — не форма развертывания или самореализации понятия, как у Гегеля (даосу такая конструкция показалась бы верхом иронического остроумия), а форма (в этом смысле *объективация*) всеобщего как неопределенности.

Понятие «след подлинного бытия» Чжуан-цзы вводит, заявляя, что тексты канонических книг относятся к живому опыту древних мудрецов так же, как след ноги к самой ноге, потому пытаться, руководствуясь первым, понять второе — верх глупости. Идеал даоса — «умеющий ходить не оставляет следов». Идея «отсутствия следа» согласуется с темой само-сокрытия Дао, само-сокрытия очевидного. Причем Чжуан-цзы отвергает не столько «следы» как таковые (это и то, что оставляет вещь, и она сама в качестве отношения, как знак Превращения, а значит — в определенном смысле — как *логический* объект), сколько превращение их в объективированную умпостигаемую сущность, поскольку это подразумевает признание существования метафизической реальности (например, неизменные образы или гегелевские понятия). Но ведь следов лишена не только «незапамятная древность», но и данный всегда в настоящем, видимый и слышимый, реально переживаемый мир — например, то, что день и ночь сменяются перед нами [5:33].

Получается, как я понимаю, что явление, след, или *НАСТОЯЩЕЕ*, так же самодостаточно, как и реальность Великого Превращения; собственно, и оно тоже есть эта реальность, однако реализующая себя только в *САМОУСТРАНЕНИИ*, стирании. Но тогда *ИСЧЕЗНЕТ И ПРОШЛОЕ И БУДУЩЕЕ*.

В.С. Семенцов, анализируя Бхагавадгиту, показывает, что оборот «кто так знает», или «жертва знанием» означает, что, непрерывно рецитируя (репетируя, повторяя заученный с голоса учителя текст), адепт добивается совмещения мифического образа, слова и синоминутного ритуального действия. Эта жертва знанием — самый действенный «символический ритуал», в котором образ изживается образом и достигается единомгновенное схватывание всей поэмы в *САКРАЛЬНОМ* времени, или в вечности.

Семенцов предлагает следующую иллюстрацию. «Существует «апокрифическое» свидетельство о Моцарте — его приводит Г.Г. Нейгауз в своей книге *Об искусстве фортепианной игры* (М., 1960), — согласно которому этот великий гений, сочиняя симфонию, постоянно слышал и, так сказать, «проигрывал» ее в уме; постепенно, распаяясь все более и более, он доходил до такого состояния, что слышал ее одновременно (т. е. в единый миг) всю целиком, от первого до последнего звука, в своем воображении. Перед такими фактами, замечает Нейгауз, всякое объяснение умолкает; остается лишь, склонив голову, восхищаться и боготворить. Я не думаю, чтобы среди людей, заучивавших наизусть и непрестанно повторявших *Гиту*, было так уж много моцартов; однако и не обладая такой, как у него, мощью фантазии, самый что ни на есть «средний» (но зато усердный) рецитатор поэмы должен был рано или поздно испытать нечто хотя бы отдаленно подобное: более или менее крупные куски собираются в единства («звучащие одновременно»), и между ними, что особенно важно, протягиваются нити значимых соответствий: одни контексты располагаются рядом как «вопросы» и «ответы» на них, другие обнаруживают (через сотни стихов) свои естественные дополнения, продолжения и т.д.» [8:70-71].

Однако это означает, что Гита не только обучает такому знанию, она сама и есть выражение такого знания, и *такого В*. Тогда то обстоятельство, что главный рассказчик Махабхараты Вьяса знал обо всех эпических событиях (еще до их совершения благодаря божественному зрению, полученному им по милости Бхагавана), и в том числе, следовательно, о данном диалоге — Бхагавадгите, — свидетельствует, что перед нами не аллегория или метафора. Это особый тип знания и особый *тип В*. Соответственно этому знанию он составил описание всех событий (т. е. собственно Махабхараты) также заранее — а вернее, не-

64

зависимо от их совершения (в некотором особом «вечном» времени). После составления эпоса (а не после событий, происходивших в действительности) его ученики рассказали Махабхарату богам, предкам, гандхарвам и людям.

Получается удивительная ситуация. В европейской традиции всего лишь ослабление сопротивления настоящего прошлому или будущему приводит к деформации В. и всего проекта европейской К., а для даосизма и раннего буддизма — полный отказ от такого сопротивления и есть *РЕАЛИЗАЦИЯ их ПРОЕКТА*. Здесь, по-моему, надо оглянуться назад, чтобы еще раз оценить полученный результат.

Проблема множественности культур — весьма позднее явление, причем именно европейской К., поскольку эта проблема существует лишь для индивида, различившего свою и другие культуры. А возможность такого различия складывается в контексте модернистского проекта универсальной культуры (сознания), который можно понимать расширительно: от Стагирита и Александра Македонского до Лейбница и Наполеона. Сам же данный проект формируется внутри более древнего проекта европейской культуры, фундаментальным положением которого является сквозное для европейской традиции понимание всеобщего.

Как отмечалось выше, уже у Гомера хитроумный Одиссей является носителем всеобщего как связи космической общности Илиады и семейной общности Одиссеи. Предлагается вроде бы однозначное решение: лишь единичная индивидуальность может выступить носителем всеобщего как связи общностей. Причем сама индивидуальность обосновывается (удерживается) усилием *ВОЗВРАЩЕНИЯ к своему Истоку*, который задан как *Чужое*, Другое, Иное, и одновременно это есть возвращение к *своему* будущему (к Пенелопе, к сыну). Три «европейских ренессанса» (открытие Античности, потом Востока, затем Первобытности) являются, по существу, пере-открытием, пере-осмыслением Чужого как Своего-Иного, к которому надо вернуться. Эти переформулировки — поиски нового *ОБОСНОВАНИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ*, тем самым — новые (якобы все более раздвинутые) границы между не-разумом и разумом — границы, которые он полагает сам себе. Но это — лишь новые обоснования все той же *ПРЕЖНЕЙ индивидуальности как носителя и источника всеобщего* в качестве связи общностей.

Опора в определении всеобщего на индивидуальность есть особенная, вполне ограниченная европейская конструкция. В европейской традиции всеобщее тематизируется при помощи двух основных ходов мысли. Во-первых, всеобщее — это мир-по-истине и его связь с миром-по-мнению. Всеобщее выступает

здесь как абсолютный (включивший в себя свою границу с иным) «индивид» — Неделимое, принимающее разные исторические облики: Единое, Ум, Бог, трансцендентальный субъект. Во втором случае (здесь используем те же выражения как метафоры, потому что, конечно, невозможно адаптировать античные конструкты к Новому времени) всеобщим оказывается «мир-по-мнению» вместе с его связью с «миром-по-истине» — Непрерывное, толкуемое по-разному: как жизненный порыв, темпоральность, время потока сознания, бытие как время. Но и в том и другом случае всеобщее как связь, как «между», определяется и через индивида, и на нем.

Для индуизма и даосизма всеобщее — неопределенность (Дао, Брахман, нирвана), и тогда единичное, индивид, настоящее (как со-бытие с данным единичным) если и может выступить связью, то только в качестве способного к само-стиранию, *само-устранению*. Правда, тогда исчезнет и прошлое, и будущее — здесь существует только сакральное время, вечность. Востоку знаком европейский вариант (как, впрочем, и европейцам — восточный), но они полагают, что не надо, как европейцы, искать вечное и бесконечное в настоящем (в индивиде), потому что это значит искать там, где не теряли. Если индивид (значит, и настоящее) обоснован своей способностью к самоустранению, то нет и проблемы настоящего как разделяющего и связывающего прошлое с будущим; тогда и связывать нечего: возвращение к Истоку не требуется, если от него не уходить (что и подтверждает устойчивый традиционализм их культуры).

Если так (не по-европейски, а на манер Востока) сформулировать *ДРУГОЕ*, то становится излишним весь европейский проект *культуры как возвращения*. Тогда предложенное в этом проекте обоснование индивида оказывается не универсальным, а особенным, свойственным европейской культуре (близкие сюжеты есть и в иных культурах, например в иудаизме, но там существенно другая диспозиция). Кризис европейского проекта культуры заставляет всерьез задуматься над тем, что, наверное, индивид не самообоснован, однако не обоснован он и в обращении к Другому индивиду, и даже — к миру. Видимо, индивида можно обосновать только догматически, априорно, аксиоматически, например — через *ОБРАЩЕНИЕ к НЕМУ* Бога. Обращение к кому? Да ни к кому, потому что лишь благодаря этой обращенности он и появляется. Но тогда необходимо совершенно иначе провести границу культуры и не-культуры (разума и не-разума): не так, как в Новое время, когда ее проводил только разум (культура); но сегодня невозможно вернуться и к наивной невинности мифологии (досократовским временам) или натурфилософии (докантовским и доге-

гелевским временам). Не получится и обосновать Запад как Логос через Восток как миф (в качестве его предпосылки последней, интимной, внутренней тайны), поскольку у них *разные* мифы и логосы. Вместе с тем Восток ничуть не более, но и не менее без-умен, чем Запад.

М.Б. Туровский писал, что античная философия изначально лишена интуиции качественной бесконечности. Но тогда и осталась только свобода-от, телесная свобода. Такое наследство наложило печать на всю дальнейшую историю европейской философии — это философия границы, определения, изолирования. Отсюда свойственная ей поспешная формализация — желание удобно обустроиться в границах, и во многом именно поэтому европейская культура оказалась лидером в развитии цивилизаций. Расплата за лидерство выражена в том, что творчество — а значит, *ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ* — не помещается в повседневность в качестве образа жизни. Творчество понимается как экстаз, т. е. разрушение границ, и потому трансцендентное — а значит, и свобода-для (качественная бесконечность) — апофатично. [13:32].

Христианство внесло в жизнь новую интуицию качественной бесконечности, но, существенно модифицировав, все же не отказалось от заданного еще в Античности типа постановки и решения проблемы всеобщего через индивида. Восток избрал иной путь: например, индуизм оставил актуальную бесконечность в мире освобождения (путь познания как путь освобождения из колеса сансары), в активности покоя нирваны (в мире надежды), не включив ее в интересы философии. Единство как Единое — европейский оборот, и ему оппозиционна идея нирваны, лишенная личностного начала, поскольку личность — *это уже ограничение*.

Следуя логике своей традиции открытости, европейская К. должна была бы самоизмениться навстречу Востоку; но речь пойдет в этом случае уже не об очередной трансформации: в такой встрече Востока и Запада затрагиваются слишком фундаментальные основания западной культуры. Вместе с тем кажется, что необходимость изменения назрела изнутри европейской культуры, поскольку, по словам В.П. Визгина, уже надоел такой индивидуум, который везде, где ни поскребет хорошенько, находит только самого себя. Очевидно, что трансцендирующая трансформация по образцу Востока невозможна, потому что в этом случае, видимо, произойдет потеря Европой себя (а потом и Другого) — она угодит в чужое Великое Превращение.

И все-таки похоже, что радикального Превращения европейской традиции уже не избежать. Индивид не выдерживает нагрузки, которую на него возложила европейская культура, просто потому, что он не самодостаточен, а вместе с ним оказался поставленным под

вопрос и весь проект европейской культуры. По всей видимости, индивиду необходимо отказаться от излишних претензий (у него и так достаточно своих собственных проблем); отказаться ради того, чтобы открылась возможность сохранить (конечно, значительно модифицировав) этот блестящий проект — проект европейской культуры.

Библиография

1. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийский литератур]. М., 1977.
2. *Башляр Г.* Психоанализ огня. М., 1993; Вода и грезы. М., 1998; Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения. М., 1999; Земля и грезы воли. М., 2000; Земля и грезы о покое. М., 2001.
3. *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. М., 1997.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. М., 1975.
5. *Малявин В.В.* Мудрость «Безумных речей» // Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995.
6. *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Время культуры. СПб., 2000.
7. *Реймерс Н.Ф.* Экология (теории, законы, правила, принципы и гипотезы). М., 1994.
8. *Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
9. *Сильвестров В.В.* Культура. Деятельность. Общение. М., 1998.
10. *Трубников Н.Н.* Время человеческого бытия. М., 1987.
11. *Туровский М.Б.* Философские основания истории культурологии // Постигание культуры. Вып. 7. М., 1988.
12. *Туровский М.Б.* Концепция В.И. Вернадского и перспективы эволюционной теории // Туровский М.Б. Философские основания культурологии. М., 1997.
13. Философское обоснование истории культурологии. Часть 1. Понятия, необходимые для обсуждения предмета истории культурологических учений. М., 1993.
14. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.
15. *Чжуан-цзы* // Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995.
16. *Черняк Л.С.* Время у Гегеля // От философии жизни к философии культуры. М., 2001.

ПОЗИЦИЯ 1.4. ЗАМКНУТОСТЬ МИРОВ КУЛЬТУРЫ — *Токмачев К. Ю.* - Концепты: множественность ментальных миров, необратимые события

МНОЖЕСТВЕННОСТЬ МЕНТАЛЬНЫХ МИРОВ

1. Трансцендентальный субъект: матрица жизненного мира.

Нас не удивляет, что внешний мир для разных видов живых существ выглядит по-разному. Разные чувства — обоняние, осязание, зрение и т. п. — могут быть акцентированы. Дискомфорт, который человек испытывает в воде, и беспомощность человека в воздухе —

66

незнакомы, соответственно, рыбе и птице. Фатальное для человека падение с высоты, резко ограничивающее его жизненный мир, никак не запрещено «легкокрылой» стрекозе. Знания о протяженности и форме Земли, полученные европейцами в эпоху Великих географических открытий, вероятно, никогда не были загадкой для перелетных птиц, для рыб, мигрирующих в составе своих косяков. Внешний мир как чувственно данное многообразие не только отмечен родовой печатью используемых органов чувств, но и «пестрит» их характерными ошибками. М. Мерло-Понти описывает опыты, в которых человеческий глаз ошибается при оценке длины двух одинаковых отрезков, один из которых растянут «уголками, смотрящими наружу», а другой сжат «уголками, смотрящими внутрь». Излишне говорить, что эстетически, т. е. чувственно, особенный мир оказывается и этически, т. е. поведенчески, особенным.

Сегодня уже хорошо известно, что животные приобретают навыки или «обучаются наукам». Например, молодую человекообразную обезьяну старшие особи в течение нескольких лет обучают разбивать орех камнем. Более того, молодая обезьяна после первых родов в зоопарке «не догадывалась», что нужно кормить детеныша грудью, так что работникам зоопарка пришлось ей это «подсказать». Опыты по этологии коллективных насекомых свидетельствуют, что наиболее «престижным» у муравьев считается быть муравьем-исследователем, первооткрывателем, самостоятельно, в одиночку уходящим в мир на поиски пропитания, и лишь затем, при обнаружении добычи вызывающим команду. Если в муравейнике действительно существует такой этический градиент, то душе муравья знакомы муки честолюбия. Душа дерева, «растительная душа» по Аристотелю, непроницаемо загадочна для нас, но сомнений в ее существовании нет. Согласно М. Шелеру, растение — это лишенный рефлексии экстатический чувственный порыв, оголенный контур вегетативной нервной системы, проложенный в пространстве. Вероятно, в представлении людей растительная душа жертвенна: ведь растения не препятствуют, не сопротивляются тому, чтобы стать пищей для тела или материалом для построек. Растительная диета, изображение растительных орнаментов допускаются самыми строгими религиозными канонами.

Мы видим, что существует множество пронизывающих друг друга, различно эстетически и этически организованных жизненных миров, наполненных разным содержанием, оставляющих разные впечатления, по-разному представляемых и состоящих из разных событий. Осваивая иное, обитатели этих миров избе-

гают фатальной непосредственной встречи с иным: переносят на иное видоспецифическую, культурную, вообще некоторую упорядоченную картину мира, пред-заданную в геноме и социокоде. Гегелевский тезис о «тождестве мышления и бытия», перекликающийся с оборотом Парменида «мысль и то, о чем она, — одно», мы будем толковать расширительно, понимая под ним фундаментальное соответствие живого экологической нише и разумного — культуре. Вслед за Кантом мы выдвигаем версию «трансцендентального субъекта» живого и разумного, трансцендентальной эстетики и этики, закодированных в некотором коллективном теле: в геноме и биологическом органе, в социокоде и социальном институте. Трансцендентальный субъект напоминает компьютерную программу или «матрицу» из одноименного голливудского фильма.

Акценты прошлого и будущего могут быть иначе расставлены в трансцендентальном субъекте, отличном от новейшего европейского. Мы представляем событийный ряд линейно упорядоченным во времени, как последовательность либо необратимо состоявшихся, либо еще не состоявшихся событий. Возможно, при иной расстановке акцентов события так называемого «будущего» доподлинно известны и давно «произошли», в отличие от неясных событий «прошлого», как в известном сне П. Флоренского, в котором время бежит в противоположную сторону: снится тройка, звон бубенцов, который после пробуждения становится звоном будильника.

2. Тождество мышления и бытия

Важный факт состоит в том, что Т. м. и б. имеет место. Человек как живое существо приспособлен к среде обитания, но он наделен еще и рефлексией, пониманием происходящего, идеальным представлением о мире и о себе, воображаемой картиной мира, в котором человек живет, — точнее, «думает, что живет». Чтобы более детально обозначить, о чем идет речь, обратимся к трактату Аристотеля «О душе».

Согласно Аристотелю, органы чувств создают в душе впечатление внешнего мира. Это впечатление — бестелесно, идеально, подобно отпечатку перстня в воске. В душе впечатления живут особой жизнью, отличной от жизни предметного мира. Они могут свободно вызываться душой как представления, так

что возникает воображаемый мир. Аристотель различает насильственное, необходимое впечатление вещи при ее чувственном восприятии и свободное представление вещи в воображении. Представления он называет знаками вещей, запомненными ощущениями. Таким образом, внутренний мир, по Аристотелю, — это, выражаясь современным языком, знаковая система, код, или информация. Душа, которая «некоторым образом есть все

67

сущее» — это принцип тождества, мышления и бытия, активное сопоставление «мысли и того, о чем она», отождествление впечатлений и представлений, внешнего мира и внутреннего мира, чувственно данного многообразия и знания, закодированного и кода.

Отметим, что в логике Аристотель приоткрывает некий «механизм» отождествления мышления и бытия, выраженный в законе противоречия: «одно и то же в одно и то же время не может быть и не быть присущим одному и тому же в одном и том же отношении» [*Met, IV. 3, 1005 b, 20-22*]. Этому перлу Аристотеля, который Гегель назвал законом субъективного мышления, мы обязаны, по сути дела, физико-математическим естествознанием и, следовательно, современной техногенной цивилизацией. Попытки доказать, опровергнуть или вообще осмыслить закон противоречия нередко приводили к неожиданным результатам. Это и Николай Кузанский, который в трактате «Об ученом незнании» отождествлял прямую линию с треугольником и окружностью, предвосхищая неевклидовы геометрии; и Кант, сформулировавший «антиномию чистого разума»; и Бертран Рассел с парадоксами теории множеств; и Гёдель с теоремами о неполноте аксиоматической теории.

Строгое следование закону противоречия привело европейскую мысль к многовариантной картине мира. Вместо предполагавшейся Аристотелем «формы форм», ума, мыслящего себя как универсальный миропорядок; вместо предполагавшегося Кантом «трансцендентального субъекта», познающего мир в универсальных априорных формах чувственности; вместо гегелевской философии «абсолютного духа», логика самопознания которого есть всемирная история, а инобытие есть природа, — создалась ситуация многих непротиворечивых аксиоматических теорий. По линии Б. Паскаль — П. Лаплас — Н. Бор / В. Гейзенберг — А. Колмогоров сформировалась вероятностная картина мира; в трудах О. Шпенглера, Р. Коллингвуда, Л. Гумилева, А. Фоменко обоснована альтернативность и вариативность культуры и истории. Современная многовариантная история — следствие закона противоречия из «Метафизики» и «Первой аналитики» Аристотеля. Попытка построения «механической» истории приводит к многовариантности, точно так же, как попытка построения «механической» теории пространства (непротиворечивой аксиоматической теории) — к множеству геометрий.

Существование мы предлагаем понять как перенос на иное априорной упорядоченности, культурных определений самого же иного, представленных в живом и разумном. Непрямая, беспричинная связь событий истории, фиксируемая философской генеалогией

(*см.: Генеалогия, I*), возникает в силу нарушения тождества мышления и бытия.

Согласно сказанному выше, мы делаем следующий вывод. Человек живет в произвольно вымышленном (упорядоченном) мире. Его душа сопоставляет вымысел и реальность, внутренний и внешний мир, отображает произвольный порядок на иное, избегая непосредственной встречи с ним. Непосредственная встреча с иным фатальна для души, это необратимое событие, демонстрирующее произвольность и условность идеала, культурной упорядоченности мира, психофизиологической организации живого и разумного. Это естественный отбор и Страшный суд. Откуда же берется тот неминуемый идеал, с которым не желает и не может расстаться душа? Почти дословно повторяя Ф. Ницше, утверждавшего, что достижения культуры омыты кровью, М. Фуко пишет: «душа порождается процедурами наказания, надзора и принуждения». Прямо-таки выработка условного рефлекса у собаки. Вспомним, что Ф. Ницше считал боль воспитанным чувством и полагал, что умение держать слово выработано тысячелетиями беспощадного отбора.

3. Необратимые события

Настоящие события происходят в ином, «по ту сторону» культурной картины мира. Поэтому они принципиально не опознаются и не предсказываются. Культурные события имеют характер тождества, поюстороннего времени, но они означают не более чем театральную декорацию. Они обязаны приводить к тому, что обещают: к ожидаемому. Но иногда не приводят. Так достойная и героическая жизнь софокловского Эдипа оказалась чередой страшных преступлений, рутинные евангельские события, коснувшиеся буквально нескольких человек, разрушили Римскую империю и породили христианский мир. «Серная шайка» (так А. Герцен называл марксистов за пристрастие к курению табака) большевиков-заговорщиков погубила Российскую империю, похвальное «ученическое» желание демократических свобод в узком столичном интеллигентском слое привело к развалу СССР и появлению государств, уродство которых вызвало чувство непоправимой ошибки у самих же «прорабов перестройки». История выступает чередой немотивированных необратимых событий, отслеживаемых постфактум философской генеалогией. Это тот случай, когда булгаковская «Аннушка уже пролила масло».

Является ли современная техногенная цивилизация, производная от закона противоречия Аристотеля, «столбовой дорогой» человечества, так что существующие сегодня дикие племена, «колыбельные ци-

68

визации», будучи предоставлены сами себе, необходимо «вырулят» на эту дорогу? Исходя из того, что человек живет в произвольно вымышленном мире, — это не так. Хотя почти беспрепятственный по

крайней мере пятисотлетний перенос в иное в форме закона противоречия, применяя сам этот закон, казалось бы, отвечает: «Да, это так!» Порой мы забываем, что с развитием техногенной цивилизации растет и область ее табу, область того, что она «запрещает». А это все то, к чему неприменим механизмирующий бытие закон противоречия. Приведем «разоблачительное» рассуждение Д. Шенфилда, автора прекрасного учебника по математической логике, о разрешимости формальной системы. «Метод должен быть механическим. Исключаются вероятностные процедуры, методы, использующие магию, методы, требующие интуиции. Однако мы не можем привести математическое доказательство того, что гадалка не в состоянии указать, принадлежит элемент «а» множеству «А» или нет». Это рассуждение предваряет главу о т. н. «рекурсивных функциях» — теоретической основе компьютеров. Нам кажется, что «столбовая дорога» техногенной цивилизации формирует ментальность, которая почти сплошь табуирована, жизненный мир, в котором несоблюдение закона противоречия оказывается необратимым событием. Экспедицию в иное по европейскому типу М. Хайдеггер описывает в следующих словах: «Может, наоборот, оказаться, что природа как раз утаивает свое существо в той своей стороне, которой она повертывается к технически овладевающему ею человеку».

4. Жизненный мир: произвольный вымысел.

Начнем с того, что человек живет в упорядоченном мире. Согласно Платону, знание есть припоминание. Бессмертной человеческой душе известен идеальный порядок мира, и, глядя на мир, человек узнает этот порядок, вспоминает его. Мир — это тень идеала, за которой угадывается сам идеал. Знакомство души с непреходящим идеалом для Платона — очевидное доказательство ее бессмертия.

В платоновском диалоге «Тимей» Демиург творит формы тел из треугольников и тетраэдров, т. е. симплексов, предвосхищая идею симплициального комплекса современной математики, гомотопической и алгебраической топологии. Как пример идеального А.Ф. Лосев приводит таблицу умножения, справедливо замечая, что она существует, но что она без цвета, без запаха, без вкуса и т. п., не дана в ощущении, но только в понятии, в идеале. Кстати, алгебраическая топология это, по существу, таблица умножения, арифметика Демиурга-ремесленника, мастерающего вещи из материи-материала: гончара, прилепляющего ручки к

сосуду; портного, шьющего рукава в платье; строителя, замыкающего пространство в лабиринт.

Платоновская тема души, угадывающей идеал, звучит в поэзии О. Мандельштама. «Душа не узнает прозрачные дубравы», «Душа ведь женщина, ей нравятся безделки». Происходящее в мире удивительным образом подчиняется человеческой мысли, это феномен знания, феномен тождества мышления и бытия, запечатленный еще наскальными фресками палеолита.

Следует отметить, что царящий в мире порядок является тотальным. То, что мы называем инстинктами, — это тоже порядок, переведенный в автоматизм, спрятанный в подсознание.

Понятия истории у Платона, по крайней мере в нашем смысле, нет. В диалоге «Политик» описывается Кормчий «кибернос», который подправляет веслом Космос, отклонившийся от идеала. По завершении времен время повернется вспять, и все события вновь начнут происходить, но в обратном порядке, включая и воскресение мертвых.

Судя по многочисленным свидетельствам, упорядоченность мира не одинакова для различных населяющих его существ. Следовательно, если мир — тень идеала, то разные идеалы отбрасывают тень. Более того, между разными упорядоченностями возможно переключение. Дон Хуан у К. Кастанеды обучает Карлито магической практике «остановки мира», после чего внешний вид и свойства мира меняются, мир становится тенью другого идеала. Стиль жизни изменяется радикально, человек приобретает способности и самоощущение тотемического животного, волка или ворона. (см.: *Мир повседневности, II*). Конечно, этому можно просто не верить.

Вспомним булгаковского Воланда, его глобус, на котором можно разглядеть любое событие, происходящее прямо сейчас. То, что Маргарите показалось дьявольским ухищрением, практически реализуемо с помощью современной системы телекоммуникаций. Для достижения этого еще недавно невероятного результата цивилизованному человечеству всего-то пришлось продолжить свое движение в сторону технической магии.

В обычной цивилизованной жизни кастанедовский Карлито — солидный господин, аспирант университета; он приезжает на большой машине, привозит еду и подарки нищим индейцам — ничтожным париям общества, неопрытым бомжам, вытесненным на обочину. Но вот все уходит в заросли чапареля, и жалкие дон Хуан и дон Хенаро становятся могущественными магами, а уважаемый Карлито — робким учеником, не верящим своим глазам, не способным буквально ни на что.

69

Совсем в иные области простирается могущество йога. Одинокое сидящий в лесу человек, бессмысленно созерцающий свой пуп, полностью владеет своими инстинктами, способен не дышать, остановить сердце, вообще управлять работой внутренних органов на уровне спинного мозга, возможно, и регулировать биохимические процессы. Это лишь видимые нам необычные качества. Узнать мир, в котором живет йог, мы могли бы, лишь становясь йогом.

Удивительные вещи рассказывает современный российский путешественник и этнограф В. Сандуков. Каннибалы поедают себе подобных не для того, чтобы насытиться, но чтобы продемонстрировать угрозу, напугать; они лучше других знают, что поедать людей категорически нельзя. Ловля рыбы с помощью рыболовной снасти — лески, крючка — вызвала смех у неких аборигенов. Они сравнили

такую ловлю со стрельбой из лука, ставши спиной к цели. «Если тебе нужна рыба, не проще ли просто схватить ее в воде?». Путешественник показал туземцам механические часы. Тиканье и движение стрелок убедило туземцев, что часы — неизвестное им живое существо. В какой-то момент все увидели, что часы остановились. После того как он завел часы и они вновь пошли, туземцы посчитали его «богом», ведь он воскресил живое! По оценке В. Сандукова, взрослый представитель «колыбельной цивилизации» не сможет приспособиться к нашей жизни, хотя способности этих людей колоссальны — например, они слышат мучительный стон деревьев в лесу, когда весной набухают почки и распускаются цветы. Любопытно, что единственным публично отмечаемым событием у туземцев является смерть. Счета времени нет, хотя события частично упорядочены во времени: «Этот старше того, а тот старше того дерева».

В. Сандуков определяет культуру как набор инструкций по жизнепрживанию. Это операциональная картина жизненного мира. В ней перечислен состав предметов и событий мира и предложены способы поведения в разных ситуациях. Мир описан или закодирован на уровне предрассудка, передающегося по традиции неизменным. Фактически этот предрассудок — социальный геном, социокод, в терминологии М. К. Петрова. С одной стороны, культура напоминает современный набор должностных инструкций при устройстве на работу. С другой стороны, она напоминает биологический геном, предусматривающий инстинктивное поведение животных в окружающей среде.

Отсюда следует, что могут существовать культуры без истории вообще или с многовариантными историями. В частности, если упорядоченность событий во времени лишь частичная, история становится многовариантной. Отсутствие истории вообще — жизнь только в на-

стоящем — соответствует жизни на уровне инстинкта, как у животных. Живые существа наполняют жизненный мир, как работники предприятия заполняют штатное расписание. В такой ментальности нет не только творческой личности, но даже индивидуальности.

Кроме представителей «колыбельных цивилизаций», заметно другой жизнью живут люди с недоразвитой психикой, животные и камни, которые зачастую оказываются остатками живого. Кроме жемчуга и янтаря, к драгоценным камням животного происхождения, согласно недавней археологической находке, могут быть отнесены и сапфиры. В Австралии найден фрагмент позвоночника динозавра, один из позвонков которого превратился в крупный сапфир!

Каждый из описанных миров представляет собой почти замкнутое ментальное пространство, принципиально пригодное для жизни, — пространство, в котором достигается тождество мышления и бытия, сбываются некие чаяния, предусмотренные предрассудком, преодолевается время. Думаю, принципиально возможно приобщиться к любому из этих миров, — по крайней мере если воспитываться в нем с детства. Войти в новый мир взрослым очень трудно: можно ничего не понять, ничего не достигнуть и чувствовать себя весьма неуютно, как в тюрьме. Внешний вид этих миров и самоощущения в них человека, вероятно, различны. Наверняка не в каждом из них человек отождествляет себя с творческой личностью. Идеал может казаться неотразимым, и тем не менее кого-то он может оставить равнодушным. По этому поводу существует анекдот. Чем компьютерный магнат Билл Гейтс отличается от Господа Бога? Тем, что Господь Бог не хочет стать Биллом Гейтсом.

В разных культурах происходят разные события, которые формируются предрассудками. Некий французский физик может быть твердо уверен, что, согласно его расчетам и сложным технологиям, произошло успешное испытание ядерной бомбы. Для дикарей в окрестностях атолла Муруороа это событие будет иметь другой смысл и войдет в другой контекст. Если волею случая ребенок дикаря будет воспитан во Франции, он тоже будет придерживаться версии взрыва. Если ребенок физика будет воспитан в Полинезии, он будет понимать этот взрыв при помощи других предрассудков, например, как вызванное шаманом знамение. Благодаря взрыву у животных могут появиться новые инстинкты, т. е. некоторые из них тоже «поймут» взрыв. Вопрос же о том, что произошло «на самом деле», остается неопределенным.

Действительно, французский физик, объясняя происшедшее, выстроит последовательность действий, приведших к взрыву. Но он не сможет ответить на во-

70

прос, что вызвало к жизни саму эту последовательность, знамением чего она была (почему именно я именно в это время занялся именно данным видом деятельности и выполнял ее именно так, а не иначе и т. п.). И тут выступит шаман и скажет, что свое знамение он произвел посредством некоего физика, зомбируя его, но зомбирование — всего лишь дело техники...

Из предыдущего примера напрашивается вывод, что сам язык не позволит дикарю понять ядерный взрыв так, как его понимает французский физик. Язык считается консервативным, он сторожит предрассудки, подводя все события под известные слова и обороты речи. Это, наверное, так. Но проблема смысла — это не языковая проблема. Выразительность самого примитивного естественного языка бесконечна, поскольку он наверняка включает в себя убогое конструктивное ядро алгоритмических языков, например, рекурсивные функции, аксиоматика которых весьма проста и получена при формализации понятия эффективности. Но самые примитивные естественные языки предполагают эффективность: ведь с их помощью люди успешно решают сложные практические задачи; значит, нечто вроде рекурсивных функций в языке представлено, а это уже выразительность языка компьютера. Думаю, истории неизвестен случай, когда именно языка было бы недостаточно для понимания чего-то.

Человек живет в упорядоченном мире. Человек усматривает в мире упорядоченность. Человек вносит в мир упорядоченность. Человек отображает (переносит) на мир свои идеальные представления о нем. Культура есть образ идеальных человеческих представлений в мире. Обитая в мире, человек живет в идеальном образе, в культуре. Каждый такой идеальный образ есть своего рода «трансцендентальный субъект». Иное для человека имеет форму идеала, форму знания, теории, предрассудка, инстинкта. Благодаря этому иное является для человека своим, освоенным. Культура — освоенный мир. Жизнь в освоенном мире — это тождество мышления и бытия, это стремление к целям, для которых имеются средства достижения. Заяц, петляющий от волка, и шахматист, разыгрывающий испанскую партию, — оба совершают нечто идеальное, ожидая, что их идеал совпадет с логикой иного, логикой времени. Мера риска не имеет значения: волк может оказаться безобидной собакой, ставкой в шахматной игре может быть жизнь. Душа ставит цели и выбирает средства, она контролирует соответствие между идеалом и иным, отображает идеал на иное.

Упорядоченный мир выглядит замкнутым и до конца определенным. Иное в нем скрыто, освоено, не оказывает сопротивления. Существование является тавтологией, тождеством мышления и бытия, имманент-

ностью целей и средств, свободой воли. Из любой ситуации находится выход, вновь возвращающий к идеалу. Даже смерть предусмотрена как культурное событие: идеальное продолжается в загробный мир. Однако при ближайшем рассмотрении в культуре имеются табу: ситуации, попадать в которые не следует, в них кончается действие идеала. Событие, выводящее за пределы идеала, — это необратимое событие. Оно необратимо потому, что демонстрирует условность идеала, выводит за пределы тождества мышления и бытия, ставит на пути жизни непреодолимую преграду иного. Истинным распорядителем событий оказывается иное, тождество мышления и бытия оказывается сновидением. Необратимые события не обязаны встречаться в человеческой жизни. Они порождены иным. Приведем несколько литературных примеров.

Роковое стечение обстоятельств, приведшее к самоослеплению софокловского царя Эдипа; сообщение призрака, перевернувшее жизнь шекспировского Гамлета; юнкер, не вернувший лошадей конскому барышнику Михаэлю Колхаасу в новелле Генриха фон Клейста; болезнь толстовского Ивана Ильича. Естественно-научным примером необратимых событий является все множество событий, очерчивающих границы «антропного принципа», границы биологической выживаемости. Социологическими примерами являются вьетнамский или афганский синдромы у военнослужащих, вернувшихся к мирной жизни. Во всех этих примерах мы видим затруднения души или всего биологического организма из-за того, что предрассудки, идеалы или инстинкты не тождественны иному. Мир утрачивает упорядоченность, неприкрытое иное наносит чувствительный, возможно — смертельный удар.

5. Инвариант культуры

До какой степени из одной культуры может быть понята другая? Не цветной, черно-белый мир кошки представим для человека по аналогии с черно-белой фотографией, черно-белым кинематографом, телевизором. Звери в цирке вообще творят невероятное: тигры разъезжают на мотоциклах, медведи скачут верхом на буйволах, собаки пытаются пролаять «мама», кошка дружит с мышкой, собака дружит с кошкой и т. п. Для разных трансцендентальных субъектов возможно «взаимопонимание» там, где их идеалы, их «свое иное» пересекаются или совпадают. Фрагменты жизненных миров оказываются аналогичны; между ними, как между множествами с операциями, существуют гомоморфизмы и изоморфизмы. Известно, что плоскость Лобачевского представима на искривленной поверхности (гиперboloиде) в трехмерном пространстве Евклида. Судя по всему, «противоестественная» дружба кош-

71

ки с мышкой возможна в причудливо «искривленном» слое ментальности кошки, искусно обходящем острые углы кровожадных инстинктов, но не противоречащих ее натуре, расположенности к игре, заботе о котенке. Возможно, это как раз то, что в психологии обозначают термином «аффективно-ситуативный интеллект», его недостатком считается то, что он — не наследуется. Это не кажется серьезным недостатком, ведь у людей культурные навыки, скажем умение сыграть испанскую партию в шахматы, тоже не наследуются.

В алгебре линейное пространство инвариантно относительно невырожденных линейных преобразований, расстояние между двумя точками в метрическом пространстве инвариантно относительно ортогональных линейных преобразований. А что инвариантно при переходе от одной культуры к другой?

Казалось бы, вопрос простой. Существует много культур. Инвариант — то неизменное, что присутствует в каждой из них. В каждой из них присутствует некий человек и некий мир. Инвариантом является тождество между человеком и миром. Культура есть способ отождествления человека и мира, их согласованный порядок, делающий человеческую жизнь предсказуемой, возможной, придающий определенность событиям и смысл поступкам. Культура есть тождество, потому что в рамках культуры происходящее не противоречит представлению о нем. Культура — это ментальное пространство, в котором разыгрывается жизнь и из которого нет выхода.

Библиография

1. *Аристотель*. Трактат «О душе». Метафизика // Собр. соч. Т. 1. М., 1975.

2. Гегель. Наука логики: В 3 т. Т. 1. М., 1970.
3. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990.
4. Кант И. Критика чистого разума // Собр.соч.:В6т. Т. 3.М., 1964.
5. Кастанеда К. Учение дона Хуана: Путь знания индейцев яки. М., 1998.
6. Коллингвуд Р.Д. Идея истории. М., 1980.
7. Кузанский Н. Об ученом незнании // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1979.
8. Мандельштам О.Э. Стихотворения. Переводы. Очерки. Статьи. Тбилиси, 1990.
9. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.
10. Платон. Тимей, Политик: Собр. соч.: В 4 т. Т. 3 (1), (2). М., 1971, 1972.
11. Флоренский П.А. Иконостас. М., 1995.
12. Фоменко А.Т. Критика традиционной хронологии Античности и Средневековья. М., 1993.
13. Фуко М. Надзирать и наказывать. М., 1999.
14. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
15. Шелер М. Положение человека в космосе // Избранные произведения. М., 1994.
16. Шенфилд Д. Математическая логика. М., 1975.

НЕОБРАТИМЫЕ СОБЫТИЯ

1. Феноменологическое описание

В жизни людей случаются события, необратимо меняющие их психику. Ситуация складывается так, как будто внешний мир поворачивается к ним какой-то другой гранью, так что вдруг меняются все смыслы.

Говорят, что самая страшная пытка — это пытка наслаждением, сверхнаслаждением, которого потом лишают. Эта пытка превращает человека в «овощ», буквально обезволивая его. Обычная жизнь, после того как она оборвана необратимым событием, кажется недостижимым сверхнаслаждением. Следует отметить, что все в мире остается на своих местах, только жить в этом мире становится невозможно, человека непреодолимо влечет к смерти и, как правило, он ее быстро находит. Это может быть самоубийство, или самоубийственный поступок, или сумасшествие.

Известно множество примеров необратимых событий: «афганский» и «вьетнамский» синдромы (при которых молодой человек испытывает устойчивое, безнадежное отвращение к жизни), хрестоматийные примеры из учебника психиатрии (когда мать продолжает накрывать на стол своей умершей дочери и вообще ведет себя так, как будто ничего не произошло), демонстративный «сплин» Байрона (после урока, полученного от возлюбленной), «капризное» самоубийство Маяковского (почти на глазах у В. Полонской), апатия и быстрый закат Блока, разочарованного в революции, обескураженный Наполеон на острове Св. Елены... Ярким литературным примером необратимого события является происшедшее с шекспировским Гамлетом.

Необратимое событие человек не способен интерпретировать в терминах известного мира, оно не подклеивается, не вкладывается в поток жизни, как все прочие события. Оно невозможно, оно разрывает поток жизни, разрывает «связь времен». Внешний мир теряет краски, постепенно искажается до неузнаваемости потому, что человек в нем больше не живет. Необратимое событие как бы замыкает, «закорачивает» время, лишает внешний мир времени.

Человек пускается на все изыски ума, концентрирует всю свою волю в попытке «обратить» необратимое событие, вписать его в поток жизни, но в силу таинственных причин ему это не удается. Это не удается фатально, в той же степени, как не удается вывести ложное утверждение из истинных посылок. Возможно, какая-то априорная форма человеческих способов суждений, сама логика не позволяет «обратить» необратимое событие. Доводы ума теряют убедительность, а изыскать решающий довод в пользу жизни не удается. Сами необратимые события носят конкретный,

72

мирской характер, их генезис прослеживается в потоке жизни, однако жизнь не прослеживается вслед за таким событием. Возможно, время устроено так, что рвется на необратимых событиях — похоже, с их помощью мы имеем прямые опыты со временем.

Необратимое событие не может произойти, хотя формально входит в ряд возможного. Как аксиома о параллельных Лобачевского в контексте Евклидовой геометрии. Если необратимое событие произошло — значит, неверно все остальное; значит, контекстом была геометрия Лобачевского, и построенный по Евклиду жизненный мир — почти сплошное заблуждение; жить в нем нельзя, он уничтожен безвозвратно. Правда, для математика здесь проблемы нет: геометрий — континуум, и из-за геометрий не сводят счеты с жизнью, потому что в них не живут, хотя открытый в XIX веке факт многих истинных геометрий, вероятно, озадачил бы И. Канта, поставив под сомнение единственность трансцендентальной эстетики.

Идея не единственности внешнего мира косвенно предполагается В. Дильтейем в его концепции типов мировоззрения и соответствующей классификации метафизических систем. Произвол в выборе внешнего мира безуспешно пытался продемонстрировать своим творчеством (и своей жизнью) Ф. Ницше, воскрешая античного Диониса в недрах христианского культа. Множество внешних миров прямо постулируется С. Грофом в его теории БПМ — «базовых перинатальных матриц»: образов миров,

проживаемых эмбрионом на разных фазах процесса родов. Здесь нам не так важно, что переживаемые миры — фазы одного процесса, важнее — что их *много* и что они *различны*. БПМ С. Грофа даже изоморфны типам мировоззрений В. Дильтея:

— «изначальное единство с матерью», внутриутробное переживание до начала родов, переживание космического единства, системы объективного идеализма (Плотин, Спиноза, Гегель);

— «антагонизм с матерью», схватки в закрытой матке, ужас существования, системы экзистенциализма (Кьеркегор, Хайдеггер, Сартр);

— «синергизм с матерью», проталкивание через родовой канал, переживание титанической борьбы, идеализм свободы (Сократ, Платон, Кант, Бергсон);

— «отделение от матери», прекращение симбиотического союза с матерью, переживание смерти-возрождения, натурализм (Демокрит, Эпикур, Гоббс, Руссо, Фейербах).

Внешний мир — как многогранник, калейдоскоп — открывается человеку разными гранями, разными порядками, и движениями этого многогранника являются необратимые события.

2. Порядок и хаос

Я хочу обсудить феномен «необратимых событий», особых точек в человеческой судьбе, непреодолимых жизнью. Встреча с необратимым событием специальным образом мобилизует человеческие способности, и все они, по очереди и вкупе, выступая во всеоружии, исчерпывают себя в поражении.

Эти опыты с человеческой судьбой можно уподобить опытам Галилея над падающими телами. В самом деле, человеческая жизнь, брошенная в мир, неумолимо стремится к смерти. Это «тяготение» для жизни так же феноменально, как известное всемирное тяготение для тел. Подобно тому, как Галилею удалось ответить на вопрос: «Как падают тела на землю?» — воспроизводя в опыте теорию движения в математическом пространстве-времени (в Евклидовом пространстве с коперниковским релятивизмом наблюдателя), попробуем воспроизвести необратимое событие в человеческой судьбе, используя гносеологию И. Канта и онтологию М. Хайдеггера, чтобы ответить на вопрос: «Как жизнь становится смертью?» Напомним, мы разбираем не случай жизни после смерти, а случай смерти при жизни.

Хайдеггер не хочет говорить языком математики, языком ясной и прозрачной упорядоченности, конструктивным языком причинно-следственных связей, само слово «объяснить» он понимает иначе: «Может, наоборот, оказаться, что природа как раз утаивает свое существо в той своей стороне, которой она повертывается к технически овладевающему ею человеку», — пишет он в «Письме о гуманизме». Напротив, Кант физико-математическое конструирование назвал «царским путем» и с предельной ясностью математически сконструировал почти все, начиная с образования Солнечной системы и кончая императивом человеческого поведения. На наш взгляд, Кант ни в чем не ошибся, его трансцендентальный субъект инструментально безупречен, но он не единственен. В том смысле, что не единственен категорический императив, и не единственна трансцендентальная эстетика, и бесконечен список антиномий чистого разума. Но не единственность трансцендентального субъекта можно понять как его акцидентальность, произвольность, спонтанность, случайность, подобно тому, как «случайно» европейцы 2000 лет «обживали» Евклидову геометрию и христианство.

Существует странная переключка. Галилей говорил о мире как о двух книгах — книге Божественного Откровения, написанной обычным языком, и книге природы, написанной математическим языком. Кант говорил — как о своих самых сильных впечатлениях — о категорическом императиве «внутри» и звездном небе «вне». Но это те же две книги Галилея! Наконец,

73

Хайдеггер говорил о «языке — доме бытия». Но он просто подвел итог Галилею и Канту. Без языка, «математического» или «божественного», бытие бездомно, но оно — бытие, только нет слов, чтобы о нем сказать. Необратимое событие лишает языка — вернее, лишает язык смыслов.

Хайдеггер пытался заговорить от имени бытия до его реализации в форме трансцендентального субъекта. В работе «Тезис Канта о бытии» он противопоставляет свой логос «задания горизонта» (задания субъекта) кантовской «инструментальной логике» реализации субъекта. Отметим, что речь Хайдеггера от имени бытия звучит убедительнее речи Ницше от имени Диониса, и тем более от имени Антихриста. Но для этих речей губителен конструктивизм, переводящий их в план реализации, а без конструктивизма они не прочитываются современными теоретическими языками. Неудивительна апелляция обоих к искусству.

На наш взгляд, позиции Канта и Хайдеггера не противоречат друг другу и даже являются дополнительными. Хайдеггер не спорил с Кантом, поскольку к сроку его философствования механицистская трактовка времени у Канта и связанная с ней проблема «выводимости» существования предметов внешнего мира стали общим местом. Вернув времени его субстанциальность, Хайдеггер был заморожен открывшейся картиной и передал нам свои живые впечатления от нее, выраженные категориями «Ничто» и «Ужас». О замечательных завоеваниях научно-технического прогресса, о «знании—силе», Хайдеггер отзывался снисходительно, как светский лев об успехах провинциала или, скорее, как провинциал о городской причуде. Грязные крестьянские башмаки на картине Ван-Гога казались ему адекватным выражением сути дела.

Нам известны самые сильные впечатления Канта: звездное небо и категорический императив. Нам известно также, что поистине непреодолимой вещью, непреодолимой, как дистанция между феноменом и ноуменом, Кант считал глупость, которая не понимает смысла. Но не понимающая смысла глупость

есть абсурд, а прямое впечатление от абсурда есть ужас. Возможно, это и есть искомая связка, точка сопряжения Канта и Хайдеггера. Глупость — это ослиные уши времени в аполлоническом порядке, указатель на иную стихию.

Глупость (Эразм Роттердамский) — ахиллесова пята рационализма, радикальная иррациональность, застывшая естественный свет разума. И она же — сам источник активности, в том числе и естественного света (Николай Кузанский «Об ученом незнании»). Хайдеггер как бы редуцирован для Канта в пренебрежительную «глупость», а Кант вытеснен Хайдеггером на периферию

несущественного. Но звездное небо и категорический императив, с одной стороны, и ужас и абсурд, с другой — это же сама жизнь в своих аполлонической (пространственной) и дионисийской (временной) ипостасях. Время — это голый король, причем Кант «по-фарисейски» описывает его мнимые одежды, а Хайдеггер «по-хамски» — его неприкрытую наготу. Считая, что философия Хайдеггера представляет дионисийское начало, а философия Канта — аполлоническое, мы можем, вслед за Ф. Ницше и А.Ф. Лосевым, взглянуть на человеческую жизнь глазами Античности. Вспомним слова Силена, поучающего царя Мидаса: «Самое лучшее для тебя недостижимо вполне: не быть вовсе, не родиться, быть ничем».

Фатальное равновесие, тождество порядка и хаоса, субстанции и акциденции — общее место в эстетике стоиков. Марк Аврелий отмечает уместность трещинок и щербинок на хлебе идеальной формы, уместность предательской пены, летящей из прекрасной пасти разъяренного вепря. Жизнь трагична изначально, поскольку ей предсказана смерть, повергающая жизненный мир в хаос, пред лицом которой человеческая жизнь выглядит абсурдом, глупостью, ошибкой. Судьба роковым образом несет смерть и, живя навстречу смерти, человек выступает героем трагедии. Но откуда мы знаем о смерти? Как ни странно, от Аполлона, поскольку личная смерть как феномен нам не дана и остается для нас на уровне предсказания Дельфийского оракула. Личная смерть — это теоретический результат, силлогизм, как бы он ни был радикален. В этом смысле личная смерть принадлежит гармонизирующему началу Канта — Аполлона, наряду со звездным небом и категорическим императивом.

Кажется, Декарту принадлежит фраза: «Дайте мне материю — и я создам мир» (согласно теории, добавим мы). Современная техногенная цивилизация, похоже, и есть этот обещанный мир, требуемую материю «дали». Свою критическую философию Кант называл «подарком» грядущим поколениям, бережно им лелеемым. Техногенная цивилизация проистекает из аполлонического, гармонизирующего начала, и снисходительность Хайдеггера не оправдана, ибо из этого же начала проистекает радикальный научный факт личной смерти (конечности человеческого существования), открывающий экзистенциальную философию, запускающий Хайдеггера — Диониса. Понятно, почему Хайдеггер говорит о маскирующей «подставке» техники, имеющей целью скрыть суть. Гармония Аполлона скрывает хаос Диониса. Абсурд и хаос являются прямым порождением порядка и гармонии.

Порядок и гармония беременны хаосом и абсурдом — как ошибкой, глупостью, случайностью, «узна-

74

ванием и перипетией» античной трагедии. В гармонии всегда есть некоторая тщетность и ошибка. Так, в одном из диалогов Платона собеседник вопрошает Сократа: «Конечно, существует идея прекрасного, которой причастны прекрасная девушка, прекрасный конь, а вот волос, грязь — они что, тоже причастны некоторой идее?» Через это досадное «кигольное ушко» в мир гармонии и порядка вваливается косматый верблюд хаоса и абсурда. В физике Коперник и вслед за ним Галилей не точно синхронизировали часы во Вселенной, так что пришлось подправлять Х. Лоренцу и вслед за ним А. Эйнштейну. И даже на «святой святых» порядка и гармонии — на математику — бросают какую-то тень парадоксы Рассела об определении множества и теоремы Гёделя о неполноте аксиоматической теории. Аполлон рад, видя на своем алтаре такую тучную жертву от людей, как современная техногенная цивилизация. Но, может быть, он и содрогается, ощущая ледяной хаос в нагромождении порядков.

Необратимые события, неразрешимые конфликты. Это Грегор Замза Кафки, превратившийся в насекомое, это герои В. Шаламова, растоптанные в лагерную пыль, это царь Эдип Софокла, узнавший, что нарушил табу. Упорядоченность жизни превращается в абсурд, случается невозможное, жизнь застревает в непроходимом лабиринте. Отметим, что необратимость события человек фиксирует для себя сам, хотя в его сознании, в представлении о жизни существуют табуированные точки, про которые человек говорит себе: «Не хотел бы я оказаться в такой ситуации...» Это означает, что никакая упорядоченность не проглядывается за этими точками, не продолжается за них. А ргіогі за этими точками видится смерть, ничто, так что человек говорит себе: «Я бы лучше умер...»

В одном из номеров «Независимой газеты» за 1997 год описана такая история. Наш корреспондент (прошу прощения, не запомнил фамилию) в Германии снимает квартиру. Выясняется, что покойный муж хозяйки, художник, воевал во Второй мировой войне на Восточном фронте, в России. Зимой 1941-1942 года он с несколькими соратниками отступал от Москвы. Их оборванная и измученная группа под вечер забрела в разгромленную деревню, где оказался один обитаемый дом. Их встретила бабушка, единственный житель деревни. Никакого насилия не было, все были полуживые. Бабушка пустила их в дом, накормила, как могла, нагрела воды, так что они помылись, постирала им белье и развесила сушить, уложила спать. Когда утром они проснулись, отогревшись, отдохнувшие и воспрянувшие духом, они увидели свое сохнувшее белье, развешанное в доме, а бабушка покойно лежала на снегу перед крыльцом с иконой на груди: она замерзла, до-

бровольно. С тех пор этого немца, мужа хозяйки, не покидал вопрос, почему она так сделала. Хозяйка показывала корреспонденту десятки рисунков той деревни, замерзшей бабушки, которые вплоть до

недавней смерти не уставал делать муж-художник. «А вы не можете объяснить, почему?» — спросила она корреспондента.

Вряд ли можно серьезно говорить о необратимых событиях, не упомянув евангельскую притчу о глупце, построившем дом свой на песке (*Мф., 7.26*). «Пошел дождь, и вода поднялась. Подул ветер и обрушился на этот дом. И дом рухнул с ужасным шумом». Необратимое событие — это, конечно, разрушение некоторого дома, причем дома, построенного на песке (а не на скале, как требует Христос). Тема вечной жизни, воскресения, хождения по водам, вообще невластия мира сего над человеческой душой — несомненно, речь дионисийской стихии, речь самого времени. Не желающий расстаться с собой — гибнет, выживающий — становится каким-то оборотнем, вот почему Достоевский сказал в «Записках из подполья», что после сорока живут одни подлецы.

3. Онтология предрассудка

Современный человек не может безусловно принять свой жизненный мир. Жизненный мир феноменологически дан человеку вместе со всеми своими смыслами. Для меня он дан как отчетливый и упорядоченный определенным образом. Но смысловая нагрузка этой упорядоченности добыта не мной, я не могу сказать, почему я живу в таком мире, а не в ином, почему в мире такие смыслы, а не иные. Особенно досадно, что жизненный мир со всеми своими смыслами открыт только личной, индивидуальной жизни. Это звучит как тавтология, но, возможно, нужно прямо-таки вывернуть язык наизнанку, чтобы выразить странный смысл этой тавтологии. Смысл является онтологической характеристикой моей жизни, я не в силах выйти за его пределы — в этом проявлена вся опосредованность моего отношения к миру. Однако истоки этой опосредованности и тем самым моей онтологии вынесены в зыбкий социокод (по М.К. Петрову) и биокод, теряются в пучине хромосомных aberrаций, чужих догадок и ошибок. Более того, все эти хромосомные aberrации, чужие догадки и ошибки вместе с объемлющей их пучиной являются случайной подробностью моей жизни, обязаны своим существованием тому факту, что мне открыты смыслы. Они укоренены во мне, но сделаны не мной.

Жизненный мир и сама жизнь операционально исполнимы, исчерпывающе алгоритмизированы, но основания и смыслы этой алгоритмизации не во мне,

75

отчуждены, возможно, не существуют. Мир есть лишь мое мимолетное переживание мира, и в это мимолетное переживание погружены и человеческая история, и биология, и математика, и физика. И факт того, что лично я необязателен для всего вышеперечисленного, является только догадкой, умозаключением, чем-то опять от меня производным — является мифом.

Но раз все смыслы производны от человеческой жизни, то сама жизнь свободна от смысла и порядка. Воспоминание об этом еще живо сохраняли греки, противопоставляя Аполлону Диониса. Это воспоминание было подхвачено Ф. Ницше в работе «Рождение трагедии из духа музыки». Музыка, которую Лейбниц называл «раскрашенным временем», как противопоставленное смыслу время, порождала трагедию как разрушение смысла, отслаивание смысла от бытия, условность и отчужденность смысла, столь ярко выраженные, например, в судьбе Эдипа.

Судьба Эдипа воспроизводится во всех необратимых событиях. Представляется, что дело совсем не во фрейдистской трактовке этого образа, но в кровосмешении и отцеубийстве, входящих как табу в социокод Античности и оказавшихся онтологически несовместимыми с личностью Эдипа. Суть трагедии — в онтологической несовместимости бытия и смысла. Смысл несовместим с жизнью, код не действует — не важно, социокод это или биокод. В финале трагедии Эдип, выброшенный за пределы социокода, тождествен рыбе, выброшенной на берег, лишенной среды обитания, родной стихии.

Но это и есть непосредственная встреча со временем, несовместимая с жизнью, это хайдеггеровский ужас или то, что можно назвать необратимым событием. Если опосредованное отношение к миру, детерминированное кодом (биологическим или социальным) уподобить программе, то речь идет об ошибке в программе; но поскольку эта программа есть онтология личности, речь идет о непоправимой онтологической ошибке, уничтожающей личность. Впечатления непосредственной встречи со временем незабываемы (и непередаваемы, не укладываются в язык), аполлонический слой смысла отодран от бытия раз и навсегда, переживание иллюзорности упорядоченности мира непреходяще, событие необратимо.

Судьба Гамлета тождественна судьбе Эдипа, и знаменитая «связь времен» порвалась не потому, что якобы наступало Новое время, и вопрос «быть или не быть» — совсем не философский, а прозаичный поведенческий вопрос. Гамлет — та же выброшенная на берег рыба, код которой уже не ассимилирует время и не разуниверсализируется в поведение. Рыба просто бьется на суше в конвульсиях, пока не уснет. Коды ко-

ролевского достоинства, придворного этикета, христианского воспитания онтологически не совместились у Гамлета с известным событием, в котором участвовали королева-мать, король-отец и король-отчим, в программе «Гамлет» обнаружилась ошибка, уничтожившая его личность. Еще один хрестоматийный пример необратимого события — судьба С. Кьеркегора. Регина Ольсен вышла замуж, но в онтологии Кьеркегора — это невозможное событие, табу, этот смысл онтологически несовместим с его личностью. Единственный выход: сделать бывшее не бывшим, вступить в мир абсурда. Это любовное столкновение с временем и незабываемые впечатления в форме экзистенциальной философии.

Состояние ослепляющего себя Эдипа, Гамлета, решающего «быть или не быть», Кьеркегора,

желающего сделать бывшее не бывшим, — это экстатические состояния, попытки преодоления собственной личности как онтологической истины собственной биографии. Еще раз отметим, что истоки и основания проблем этих избранных героев им неизвестны, отчуждены, возможно, вообще не существуют; их поступки необязательны, спонтанны; отметим также, что во всех случаях мы имеем дело с людьми, крайне проницательными и в высшей степени достойными.

Культура — вневременна, время — внекультурно. Все происходит на обочине. Культ Диониса в Античности официально находился под запретом и отправлялся тайно. Табу, необратимое событие, борьба Аполлона с Аполлоном.

Человеческая история похожа на индивидуальную биографию. Точно так же, как субстанцией индивидуальной биографии является личность, субстанцией истории является культура. Человеческая личность есть истина индивидуального существования, культура есть истина истории.

История является частью жизненного мира человека, она дает глубинное измерение жизненному миру, сообщает своеобразную структурность жизненному миру. Жизненный мир не обязан иметь исторического измерения, наличие истории есть результат умозаключения, факт культуры.

Жизнь дана человеку как сверхлогическое единство многообразия. Многообразие означает присутствие многого, данность многого. Единство означает упорядоченность, связность многого, его данность одним, его осмысленность. Многообразие не дается без единства, единство не дается без многообразия. Произвольное дление жизненного мира есть логос и благо. Произвольное разрушение жизненного мира есть необратимое событие. Жизненный мир разрушается не потому, что нарушается логика, а потому, что происходит

76

необратимое событие, разрушающее благо и лишаящее смысла логику.

Логически невыразимое единство жизненного мира доступно человеку логически выразимыми смыслами. Логически выразимые смыслы бытуют в культуре. Они альтернативны друг другу, антиномичны. Они образуют ментальное пространство, надындивидуальное сознание, коллективное бессознательное, предрассудки. Предрассудки понятийно окрашивают жизнь и навязывают индивиду определенный стиль жизни или горизонт. Сверхлогическое единство многообразия предрассудки выражают логически, но антиномично, многозначно. Многочисленные дефиниции, противопоставления и отождествления дают различные порядки ментального пространства.

Жизнь как сверхлогическое единство многообразия коррелирует с бытием как логическим единством многообразия. В ментальном пространстве могут отсутствовать понятия личности, индивидуальности, свободы, может не быть субъект-объектной оппозиции; напротив, в нем может быть предрассудок причинно-следственной связи. Неразрешимые проблемы происхождения живого из неживого, происхождения человека от обезьяны — это результаты неоправданных, догматических противопоставлений, которых не было в кармических моделях метемпсихоза, в первобытных тотемических моделях.

Человек живет в мире. Эта фраза является тройной тавтологией. В самом деле бытие открыто человеку как единство многообразия, как тождество человека со средой, с миром, как одна жизнь, как только жизнь, только человек, только мир. Ведь мир устроен так, что допускает достижение сперматозоидом яйцеклетки, развитие плода в утробе матери, роды в муках. Весь мир действует заодно, чтобы человек появился на свет. Поэтому появление человека на свет есть жизнь мира. Вместе с человеком, как человек, по необходимости рождается то упорядоченное многообразие, которое мы называем жизнью, миром, человеком. Возможно, именно об укорененности смыслов в индивидуальной жизни заявил Беркли своим солипсизмом: «Нельзя сказать, что он сам [человек] или его дух есть солнце или нечто протяженное, хотя ни солнце, ни небо не существуют без его духа».

Жизненный мир, жизнь дана человеку как сверхлогическое единство многообразия. Суть сверхлогичности — логическая невыразимость единства. Суть этой невыразимости — в произвольности самой жизни.

Конечно, можно рассмотреть предметный состав мира, и тогда мы увидим природу и культуру. Природа — это то, что есть в мире, если абстрагироваться от

человека; культура — это то, что привнесено в мир человеком. Наоборот: все, что есть в жизненном мире, открыто только человеку и является частью культуры. В этом смысле природа производна от культуры; более того, само разграничение природы и культуры — только один из вариантов жизненного мира.

Жизнь «живет» вся целиком, в ней нет подразделения на субъект и объект, на человека и окружающий мир. Нельзя говорить о человеческой активности, направленной на мир, поскольку жизнь тождественна всему жизненному миру. Тело, индивидуальность, личность, возможно, суть лишь эпизодические и несущественные акциденции для некоторого жизненного мира.

Все, что происходит внутри человека, — и есть время. Но там ничего не происходит. Там просто уходящая в бесконечность бездна, там — ужас. В каком-то смысле там же и вся полнота жизни, сверхлогическое единство многообразия. Само время молчаливо и бесшумно, оно никакое, оно — иное полноте. Гегелевская антитеза абсолютного бытия и абсолютного ничто, тождество мышления и бытия как преодоление времени. Таким же преодолением времени является «благо» Платона и «благодостояние» Х. Ортеги-и-Гассета. Субстанция времени никак не организована, она абсолютно пластична. Все, что есть, является частью еще одной не бросающейся в глаза вещи — жизни.

4. Человек-программа

Человек снабжен правилами поведения на все случаи жизни, в этом смысле он запрограммирован. Но в этой программе есть ошибки, существуют «случаи жизни», для которых человек не находит адекватного варианта поведения. Аксиомы, предрассудки, на которых построены большие части его программы, не выполняются, и вся теория, все поведение превращается в абсурд.

В этой ситуации открывается несколько возможностей. Чтобы избежать непереносимого абсурда, может быть запущена процедура самоуничтожения, abort. Может быть предпринята правка обстоятельств под программу без изменения аксиоматики — это преступление, когда правятся сами обстоятельства, или вытеснение, комплексование, когда очевидные вещи переиначиваются в попытке сделать бывшее не бывшим. Следует отметить, что все эти варианты не исправляют ошибку в программе.

Исправление ошибки сопряжено с большими трудностями. Ведь на базе ошибочной аксиомы построен и интерпретирован значительный кусок жизни. Теперь придется признать его относительный характер. Все поведение, основанное на ложной аксиоме, придется

77

признать ошибкой. А ведь для человека оно было глубокой и безусловной истиной. Многие поступки, совершенные человеком, были приемлемы только в предположении истинности аксиомы, обнаружившей свою ложность. Эти поступки могут оказаться невыносимо позорными и недостойными при ложности посылки. Абсурд из настоящего охватывает прошлое. Безусловность жизненного мира с программами поведения на все случаи жизни снимается — жизненный мир становится иллюзией. Прошлое и настоящее исчезают, будущему открыто совсем беспомощное, ничем не защищенное существо, а вовсе даже не суперкомпьютер с правилами поведения на все случаи жизни.

Х. Ортега-и-Гассет пишет: «Человеческая жизнь и все, имеющее к ней отношение, есть постоянный риск. Коготок увяз — всей птичке конец. Так и культура: дав небольшую трещину, она мгновенно опустошается, разлетается на несметное количество осколков».

Казалось бы, возможен такой ход. Истинность аксиомы, обнаружившей свою ложность, ограничена прошлым. Прошлое не надо переосмысливать, оно остается в своей завершенности и не становится абсурдом. Однако если прошлое оставить в прошлом, то настоящее — пусто.

5. Культура и время

Начиная рассуждение о культуре и времени, следует зафиксировать понятийный или метафорический фон этого рассуждения, обозначить область или горизонт предрассудка, удерживающего смысл.

История есть экспедиция во время, идущая со скоростью смены смысла жизни. Культура есть карта прожитого времени. Культура является истиной времени или даже аксиомой времени, доказывающей его — его существование.

Истина времени, или жизнепроживания, достигается в тождестве мышления и бытия, что само по себе есть чистое время, беспрепятственное время, источник и эманация времени.

Это тождество доступно только лицу в его уникальной индивидуальной жизни. Лицо вольно, используя язык, нанести свою истину на карту, а вольно — не наносить.

Достижение истины непосредственно, жизнепроживание считывает истину, записанную на языке предрассудка.

Пребывая в истине, достигая тождества мышления и бытия, человек пребывает в раю, в чистом, незамутненном времени. Не пребывающий в истине — пребывает в аду: он не может проживать, он утратил навык жизни во времени и не может считывать истину в форме предрассудка. Жизнь лишается смысла, жизнен-

ный мир и время деформируются и разрушаются. Мышление и бытие теряют характер тождества, будущее не настает, не достигается. Ад — это жизнь с ненаступающим будущим.

В предлагаемой картине возможность жизнепроживания ограничивается языком предрассудка, в форме которого считывается истина. Оснащенность лица предрассудком связана с воспитанием, обучением, менталитетом, с программой тождества мышления и бытия, с культурой как картой истин истории.

В истории имеется преемственность на уровне формирования предрассудка — программы тождества мышления и бытия. Эта преемственность не является «линейной» по своему происхождению. Скорее, эта преемственность имеет характер философской генеалогии, когда лицо для жизнепроживания использует некий предрассудок, элемент карты-культуры и возвращает в язык свою истину, свое тождество мышления и бытия. В четкой формулировке В.П. Визгина: «Культура — это поле с преобразованием сил и энергий в символы и обратно» (см.: *Генеалогия, I*).

Предрассудок и новая истина могут бесконечно отличаться друг от друга. Тот факт, что выбор предрассудка — не единствен, означает избыточность культуры и порождает нелинейность преемственности истории. Корреспонденция между новой истиной и старым предрассудком диахронична, имеет характер археологии, генеалогии, возвращения.

Судьба окружена Адом, время беременно тождеством мышления и бытия. Плоскостная живопись Древнего Египта — это раскрашенные тени. Живые — частный случай мертвых, мертвые — идеи живых, Озирис — первообраз мертвых, всякий умирающий и мумифицированный становится Озирисом. Платоновский символ пещеры и платоновское государство — прочтение Античности глазами египтянина.

Тождество мышления и бытия пронизывает весь человеческий организм; человеческий организм и есть само тождество мышления и бытия; он — тоже карта прожитого времени, он — тоже культура, он есть живой знак и проявление времени. Человеческая история есть средство создания смысла Космоса, культура есть фиксированность этого смысла, человек есть живой смысл, т. е. тождество мышления и бытия.

Жизнь незаметна для человеческого существа, достигающего тождества мышления и бытия. Вид деятельности, состояние здоровья, внешние атрибуты успеха — не имеют значения, если человеку открыто время. Даже смерть в этом смысле не имеет существенного значения. Как в бою, «на миру...»

Иное дело, когда тождество не достигается. Время останавливается, мысль безуспешно пытается

отож-

78
дествиться с бытием, но зияние между ними — непреодолимо. Это зияние имеет характер абсурда. Человек перестает быть знаком времени и оказывается знаком смерти или знаком ничто. Возможно, так ощущал себя слуга фараона в Древнем Египте, который по случайности не был погребен заживо вместе с усопшим господином. Как правило, в такой ситуации человек либо сходит с ума (по факту — он уже «сошел» с него), либо кончает жизнь самоубийством (по факту — он уже не живет). Дело не только в том, что человеку что-то не понятно; под прессом абсурда весь человеческий организм — как система компромиссов ради целесообразности — раздирается, человек быстро умирает от болезней. Обустроить абсурд невозможно.

Библиография

1. Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991.
2. Беркли Д. Сочинения. М., 1978.
3. Гроф С. Области человеческого бессознательного. М., 1994.
4. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах. М., 1995.
5. Кант И. Критика чистого разума. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964.
6. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
7. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994.
8. Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990.
9. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997.
10. Софокл. Драмы. М., 1990.
11. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
12. Шаламов В. Колымские рассказы. М., 1992.
13. Шестов Л. Кьеркегард — религиозный философ. М., 1999.

2. УНИВЕРСАЛИЗМ КУЛЬТУРНОГО СОЗНАНИЯ И ИСТОРИЯ

(редактор — Визгин В.П.)

ВВЕДЕНИЕ

В эпоху поздней Античности, главным образом в стоической традиции, хотя и не только в ней, формируются универсально значимые установки культурного сознания, ориентирующие человека в его деятельности в истории. Римский стоицизм не только формулирует парадигмы сознания, адекватные реалиям мировой империи, но и экстраполирует их нормы и представления на человека как такового. Интеллектуальная парадигма мышления остается космоцентричной, как и для всей Античности, но при этом развивается универсальное право (римское право), возникает универсально ориентированная система морали и т. д.

Крушение Римской империи, изживание ее культурных ценностей и, наконец, возникновение христианства в корне меняют всю культурную и цивилизационную ситуацию в целом. Античное наследие находится в неоднозначном отношении к развивающемуся христианскому культурному миру. Если сами христиане стремятся овладеть этим наследием, вне которого тогдашняя — да и не только тогдашняя — культура не мыслилась, то, напротив, адепты старого языческого мира активно не приемлют христианства. Антагонизм в контактах античного мира с новым — христианским — сочетается с активной преемственностью между ними. Эти процессы были сложны и длительны. Симбиоз античного и христианского наследий, лежащий в основании того культурно-цивилизационного целого, которое мы называем Европой, никогда не являлся и до сих пор не является некой константой. Он динамичен, и внутренние натяжения в нем только меняют свою диспозицию и конфигурацию, выступая главным фактором удивительного (по сравнению с другими, не-европейскими культурными мирами) динамизма Европы. Христианство эллинизируется, эллинизм христианизируется — эти два процесса всегда происходят в культуре Европы, и их конкретное наполнение всегда исторически определено. Можно сказать, что, с христианской точки зрения, эллинизированное христианство (а иначе оно сформироваться не могло ни богословски, ни как духовная практика и т. д.) сталкивается с христианизированным (разумеет-

ся, недостаточно, иначе не было бы столкновения) эллинизмом. Здесь, в этих выражениях, субстантив весомее прилагательного в обоих случаях. Иными словами, схватка двух культурных миров продолжается, но в модифицированной, так сказать, потенцированной и усложненной форме.

Христианский мир выдвигает свое собственное представление об универсальном, в том числе об универсальном сознании. У Бл. Августина, Фомы Аквинского и др. мыслителей Средневековья возникает и развивается универсальный культурный и цивилизационный проект, открывается сотериологическая перспектива не только для человека и его мира, но и для космоса в целом. Внутри человеческого мира этот проект выступает как теократический, независимо от формы его реализации. Вся история космоса вместе с человеком включается в рамки Священной Истории, начинаясь актом творения из ничто и грехопадением первочеловека и кончаясь эсхатонем, когда мир сей пройдет и настанет день всеобщего воскресения мертвых и Страшного суда. А в центре этой антропокосмотеологической драмы стоят события Воплощения, Крестной смерти и Воскресения. В такой универсальной в полном смысле этого слова (от «универсума» в смысле Вселенной, охватывающей как ее саму, так и ее Создателя) перспективе возникает особое *историческое* универсальное сознание, которого не было в античном мире. Процессы в античном космосе управлялись неизменными законами мирового разума. Мир, по Аристотелю, был вечен. Процессы в нем носили циклический характер. Античный мир не знал истории как драмы, как свершения, как арены человеческой свободы. Он знал трагедию. Но его трагедия была столкновением с Роком, с необходимостью, превышающей человеческие возможности. В христианском мировоззрении трагедия становится трагедией *свободы* — человек наталкивается на созданные им самим — и свободно созданные — преграды. Он может духовно восходить, а может и падать. Открытие истории и историчности бытия в корне изменили саму ситуацию с проективной задачей культурного сознания — она теперь стала по-настоящему возможной. В античном мире надо было только пассивно следовать мировым законам, их веч-

80

ному кругу. Но теперь в мире христианской культуры открылась невиданная ранее перспектива исторического творчества. История была, таким образом, открыта. И это означало открытость бытия человека — открытость не только в его собственный мир, в другого, в природу, но и в трансцендентную реальность.

Итак, культурное сознание исторично. И сама история не есть «натуроморфная» константа, а есть подвижное «поле» мысли и действия человека, имеющее и трансантропологический смысл.

Если культурное целое Античности можно с некоторой долей условности такого приближения охарактеризовать как *космоцентризм*, а Средневековья — как *теоцентризм*, то Новое время может быть определено как *антропоцентризм*. Конечно, это достаточно грубая схема. В истории существуют и эпохи переходного типа, для которых характерна, напротив, децентрализованная структура культурной парадигмы. Таково, в частности, Возрождение, когда в качестве его культурной парадигмы мы имеем подвижный комплекс трех указанных компонент, в котором вряд ли можно определить доминанту. Размывание нововременной централизованной структуры культурной парадигмы, наблюдающееся в наше время, также, по-видимому, указывает на его переходный характер. Открывающийся при этом горизонт будущего можно условно назвать *перспективой нового антропосеокосмического союза*, в котором пока неведомым для нас образом будет установлено какое-то сочетание качественно преобразованных установок человека по отношению к себе, к Богу и к космосу. Приоткрывание горизонта этого нового союза мы анализируем, рассматривая кризис проекта модерна, важным симптомом которого выступила философия Ницше с его культурным проектом.

Визгин В.П.

ПОЗИЦИЯ 2.1. АНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКИЙ УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ НОВОГО ВРЕМЕНИ — *Визгин В.П.* - Концепты: проект, канун модерна, модерн, кризис проекта модерна

ПРОЕКТ

1. Понятие проекта

В настоящей статье мы анализируем ситуацию XVII в., начала Нового времени, или модерна, когда возникает проект новой культурной эпохи (П. модерна), и сопоставляем ее с ситуацией наметившегося в XX в. «выхода» из нее (условно: постмодерн). В гражданской истории начало Нового времени обычно отодвигают

на век раньше, отсчитывая его с XVI в., точнее, с открытия Колумбом Нового Света (1492), включая в этот ранний период его истории Ренессанс и Реформацию [1:1]. Однако философские и мировоззренческие следствия этих преобразовавших Европу событий с полной ясностью обнаружались лишь в следующем веке. Возникновение ГЛ. модерна и его судьбу в современную эпоху мы будем анализировать, рассматривая соотношение таких культурных феноменов, как религия, эзотерическая традиция и наука в их преломлении в философском дискурсе.

В понятие П. в нашем его понимании входят три компонента: осознанное, подотчетное разуму целеполагание, целостность проектируемого в нем и обращенность в будущее, которое мыслится

подконтрольным актуально данному разуму с его проективной активностью. При этом только единство всех трех указанных моментов создает П. Действительно, если из этих компонент объединяются только две, скажем, целеполагание и обращенность в будущее, без участия третьей (в данном случае целостности), то это еще не П., как мы его здесь понимаем, а обычная деятельность человека как разумного существа, присущая всем эпохам и культурам.

Новое время — это эпоха, когда само понятие П. культурного и социального целого получает права гражданства. Такие культурные эпохи, как Античность или Средневековье, обладали характерными для них единствами присущих им многообразных их проявлений или целостностями, которые можно описывать как их смысл, основное содержание. Но в эти периоды европейской истории человек еще не делал столь исключительной ставки на самого себя, на свой разум.

Именно поэтому мы не можем отождествлять, вообще говоря, близкое по смыслу понятие «общей задачи» эпохи у Э. Кассирера с нашим П. «Отдельные индивиды, — писал Кассирер, — составляют единое целое не потому, что они одинаковы или схожи, но потому, что работают вместе над общей задачей, которую мы воспринимаем новой по отношению к Средневековью и составляющей собственный «смысл Возрождения» [2:80].

Человеческая субъективность еще не получила до этого времени своего полного выражения и поэтому не принималась за абсолютное начало. Для греков таким началом был космос, они ощущали свою зависимость от него, не важно, понималась ли она при этом как опосредуемая его законами, волей богов или судьбой. И только в период развернувшегося в полную силу кризиса средневекового миропорядка, в эпоху Ренессанса и еще решительнее в эпоху Реформации, человек Запада, порывая с объективирующей его мир традицией, решается взять свою судьбу полностью в свои руки. Если человек античной культуры в своем творче-

81

стве подражает природе, учится у нее, развивая искусства и науки, то человек Нового времени осознает себя творцом своего мира, «кузнецом своего счастья». Начав со скепсиса по отношению к унаследованной традиционной культуре, он в конце концов приходит к догматически формулируемым принципам самостояния на очевидностях своего разума. Реформация, безусловно, была решающим шагом в такой попытке абсолютного самостояния человека на себе самом. Сама логика свершившегося в годы Реформации сдвига вела к полному отрыву от традиции, которого у Лютера и его ближайших последователей еще не было. Не рассматривая этой логики подробно, отметим только такой парадокс реформационного сознания: *разрыв с традицией* оправдывался требованием *возврата* к ее истокам. Первые реформаторы отбросили Предание, но оставили Писание. Однако в силу уже запущенного механизма в XVII в. очередь дошла и до Писания.

Скандалом эпохи явилась анонимная публикация «Богословско-политического трактата» (1670) Спинозы, положившего начало его рационалистической филолого-исторической критике (см.: [3]).

Именно эта ситуация безудержно развивающегося разрыва со всем прошлым стимулировала Лейбница и близких ему по духу деятелей, например Н. Мальбранша (1638-1715), ответить на подобный вызов, угрожающий полным отказом от традиций христианской культуры.

Характеризуя ситуацию начала XVIII в., Лейбниц в ноябре 1715 г. писал принцессе Уэльской: «Кажется, что даже естественная религия чрезвычайно теряет свою силу. Многие считают души телесными, другие считают телесным самого Бога» [4:430]. Ускоренная секуляризация европейского сознания началась, конечно, раньше этого времени.

Предпосылки нововременного менталитета складывались и до Реформации, прежде всего в период Ренессанса. Так, например, установка на естественный разум и его свет, на поиск истины в самой природе, минуя традиционную книжную культуру, возникает в этот период (мы ее находим, скажем, у Парацельса (1493-1541) и его сторонников). Но полное свое развитие, далеко выходящее за пределы ренессансной парадигмы мышления, она получает позднее. Такова, например, позиция Декарта и Коменского. Разрыв с традицией средневековой схоластической учености, начатый в Возрождение, доводится до своего логического конца уже в XVII в., давая ему не магиго-герметическую форму, а научную. В этом одно из важных отличий П. модерна от того нового, что создавалось уже в эпоху Возрождения.

Начиная также с эпохи Возрождения идея спасения постепенно заменяется идеей земного счастья человечества в будущем. Сначала мы наблюдаем только

отдельные ее проблески. Но затем она уже выстраивается как мировоззренческая альтернатива религии, определяясь как вера в прогресс. Заменяв спасение земным счастьем (полным в будущем), нашли и другие, нежели предлагаемые христианством, пути для достижения этой высшей цели — науку и основанную на ней технику, воспринятые как универсальные средства не только подчинения природы человеку, но и его совершенствования. Человек одержим двумя основными стремлениями — к истине и к счастью. Как связать! их между собой? Что из них главное? Новое время нашло истину в науке (в математическом естествознании прежде всего). И человек этой эпохи, устремившись; как к высшей ценности к земному счастью, поставил ему на службу истину в виде научного прогресса. Вот краткая формула П. модерна.

Возникновение П. модерна мы будем анализировать на материале философии XVII столетия, учитывая социокультурный контекст. Здесь выделяются две основные кризисные зоны. Первая связана с соперничеством возникающей новой механистической науки с магиго-герметической традицией уходящего Ренессанса за лидерство в культурном ансамбле и в самом П. будущей культуры. Спор идет о том, на каких основаниях ее строить: на рационально-эзотерических (новая наука) или на герметико-эзотерических. В XVII в. важной вехой в их споре-конкуренции стало открытие в 1614 г. швейцарским филологом Исааком Казобомом достоверной датировки «Герметического корпуса», создание которого приписывали Гермесу Трисмегисту и относили к глубокой древности. Это был научный удар по всему герметизму. Другим важным моментом в процессе вытеснения с авансены культуры герметической традиции стали публикации критических по отношению к ней работ, оспаривающих все ее основные положения с точки зрения научной математики и новой механистической науки, вступающих в союз с традиционной религией. Речь идет о полемиках Кеплера и Гассенди с Флуддом и, особенно, о работах М. Мерсенна, направленных также против Флудда и других герметиков и оккультистов (1623, 1627 гг.) [5:103-105; 127-128; 367-370. См. также: 6:137-175 и 7:432-444]. Итак, двадцатые годы XVII в. обозначают начало вступления Европы в классическую эпоху Нового времени, когда в соревновании двух указанных систем мысли побеждает механистическая наука.

Вторая зона кризиса охватывает последние два десятилетия XVII в., переходя и на начало следующего столетия. В это время нарастает неустойчивость классицистской культуры, ее стиля жизни, творчества и восприятия. Существенной здесь является фигура Лейбница, который, по сути дела, выступал, как некогда и

82

Платон, за возврат к классическим идеалам гармонии и равновесия всех разумных начал культуры и общества. Но указанный кризис обнаруживается уже в том, что синтетический гармонический П. Лейбница не был понят его временем, спешившим к новой односторонности — на этот раз просветительской. Излюбленной формой альтернативы «древних» и «новых» у критиков классической культуры выступала противоположность между принуждающим авторитетом и свободой индивида. Это время, когда уровень достигнутого к концу века универсализма П. культурного будущего Европы снижается, «высокий» рационализм сменяется «низким», поскольку целостный гармоничный духовно-интеллектуальный мир философских гениев XVII в. при его проекции на массовое интеллигентское сознание XVIII в. утрачивал свою гармонию и полноту, становясь плоским и односторонним. Постепенно метафизика, а вместе с ней и религия вытесняются наукой. Это время начала оформления уже действительно в полной мере наукоцентристского П., когда наука с оформившимся в условиях ее подъема мировоззрением (научно-механистическим и материалистическим) вытесняет религию с ее позиции системообразующего культурное целое начала, оставляя за ней в качестве ее оправдания в лучшем случае социально-прагматическую функцию поддержки уровня морали в обществе. Это период вступления Европы в эпоху Просвещения, вылившегося во Французскую революцию и гигантские потрясения всего европейского мира, с нею связанные.

Концепция, предлагаемая в статье, основана на анализе творчества Ф. Бэкона (1561-1626), Р. Декарта (1596-1650), Я. А. Коменского (1592-1670), Р. Флудда (1574-1637), М. Мерсенна (1588-1648), Г. В. Лейбница (1646-1716). В сжатой форме мы ее можем представить следующим образом. Ситуация начала модерна характеризуется постепенно «охлаждающимся» союзом религии и новой, механистической, науки, совместными усилиями оттеснивших с авансены культуры эзотерическую традицию Ренессанса, внесшую свой вклад в генезис новой науки. Переживающая небывалый подъем и обновление наука наделяется задачами, носящими эзотерический характер (совершенствование человека и общества, установление «царства человека» на Земле на основе прогресса знаний и их практического применения).

Концепцию «царства человека» (*regnum hominis, the kingdom of man*) развивал Ф. Бэкон: «Пусть вход в царство человека, основанное на науках, будет почти таким же, как вход в царство небесное...» [8:33].

И тем самым она может рассчитывать на замещение в скором времени религии в качестве центра ново-

го культурного поля. Таким образом, религия, наука и эзотерическая традиция *расходятся* по своим новым культурным «нишам».

Ситуация постмодерна характеризуется *инверсией* соотношения указанных культурных феноменов. Действительно, человек постмодерна стремится к новым смыслообразующим горизонтам, не отказываясь при этом от науки. Но в глубине своего существа он уже не склонен наделять ее своего рода религиозной миссией, возлагая на нее, и только на нее, свою самую серьезную надежду на преодоление противоречий своего времени. Напротив, религия, «перезимовавшая» суровое для нее время казавшейся неодолимой секуляризации, превращающей ее в лучшем случае в *Privatsache*, надеется играть более значительную роль в обновленном культурном ансамбле нового тысячелетия. Что же касается эзотерической традиции, также испытывающей несомненный подъем в эпоху постмодерна, то ее функции в культуре по отношению к науке не только меняются по сравнению с началом модерна, но и прямо *инвертируются*. Действительно, теперь эта традиция с почтенным возрастом вносит свой вклад в изменение образа науки, воздействуя скорее на ее созерцательную сторону, чем на практическую-утилитарную, как это было в период ее генезиса в начале модерна. Эзотеризм, неоязыческие и восточные доктрины пытаются при этом изменить менталитет «научного человека» с тем, чтобы «экологизировать»

его сознание, развив потенции «мягкого» диалога с природой, установив своего рода новый антропокосмический союз. Иными словами, в противоположность тенденции к дифференциации указанных культурных форм, характерной для модерна, в эпоху постмодерна начинает проявляться обратная тенденция — к сближению религии, науки и эзотерической традиции.

В связи с указанными синтетическими тенденциями и с наметившимся в наши дни кризисом П. Н. в. — актуальным, на наш взгляд, оказывается заинтересованное продумывание прежде всего тех его вариантов, в которых была сделана попытка органически соединить метафизическое умозрение, новую науку и религию, примирить враждующие христианские конфессии. Эти наиболее универсальные и гармонически полно охватывающие все сферы человеческой деятельности П., по сути дела, обогнали свое время и поэтому не могли быть им в полной мере приняты и оценены (Я. А. Коменский, Г. В. Лейбниц). Но именно они в силу своего культурного универсализма обладают мощным запасом исторической прочности, делающим их актуальными в наше время.

Сделаем теперь предварительные замечания другого рода, носящие методологический характер. Мы от-

83

личаем явный «текст» культуры определенной эпохи (он выступает как нечто статическое) от ее «подтекста», который динамичен, но как «подтекст» менее явен. Действительно, в начале Нового времени даже явно синтетические формулы («текст») в конце концов вели к дифференциации указанных культурных феноменов («подтекст»). В эпоху же наметившегося конца Нового времени даже видимое и привычное разобщение указанных культурных явлений, давно ставшее нормой, не препятствует их схождению.

В нашем сопоставительном анализе соотношения религии, науки и эзотерической традиции язык кинематики (схождение-расхождение, интеграция-дифференциация и т. п.) не означает, что сами сходящиеся-расходящиеся культурные феномены остаются, как в механике, константами. Нет, вся эта кинематика (термин здесь метафоричен), как и ее инверсия (это один из главных наших выводов), обусловлена качественными преобразованиями данных культурных явлений, как и поля культуры и общества в целом. Иными словами, анализ, ведущийся, казалось бы, в формальных терминах, выражает процессы качественных содержательных мутаций культуры и изменения характера самой переходной эпохи.

Речь у нас идет по преимуществу о процессах и тенденциях. Мы фокусируем внимание не столько на самих культурных функциях, т. е. не на религии, науке, эзотерических движениях самих по себе, сколько на их «дифференциалах», на направленности их изменчивости, на векторе их текучести. Культура, по нашему мнению, — нелинейно действующий, а значит, самодействующий организм. В ее строении можно различать два слоя — наружный интегральный и внутренний дифференциальный. Мы будем наблюдать в особенности за вторым. И затем соотношение этих «дифференциалов» сравним на «входе» в Новое время и в его начале и, соответственно, на «выходе» из него.

Библиография

1. *Hauser H., Renaudet A. Les débuts de l'âge moderne: la Renaissance et la Réforme.* P., 1929.
2. *Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке.* М., 1998. С. 80.
3. *Friedmann G. Spinoza: Scandale de son temps // Revue de Métaphysique et de Morale.* Janv. 1946.
4. *Лейбниц Г. В. Соч.: В 4т. М., 1982. Т. 1.*
5. *Lenoble R. Mersenne ou la naissance du mécanisme.* P., 1943.
6. *Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественно-научных теорий у Кеплера // Паули В. Физические очерки.* М., 1975.
7. *Yates F. A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.* Chicago, 1964.
8. *Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М., 1978. Т. 2.*

КАНУН МОДЕРНА

2. Возникновение проекта модерна

Считавшийся вечным и наделенным божественными санкциями порядок в обществе и культуре, в науках и образовании, построенных на традициях средневекового аристотелизма, рухнул. Задача нахождения нового порядка такого же масштаба — главный императив эпохи. Поиски его — ответ на этот вызов. В этих поисках смелые новаторы — Ф. Бэкон, Р. Декарт, Я. А. Коменский — во многом движутся по сходным траекториям, что не отменяет, впрочем, существенных различий между ними.

На подобный поиск устремляются и такие, не менее образованные и динамичные натуры, как М. Майер (1566-1622), Р. Флудд, И. В. Андреэ (1586-1654), продолжающие ренессансные традиции герметического и мистического эзотеризма. Обозначенные всеми этими именами линии поисков можно условно назвать *рационалистическо-эзотерическими*, соответственно, *герметическо-эзотерическим* направлениями. В начале XVII в. непроходимой пропасти между ними еще не возникло. В проектирование образа будущего порядка пытались внести свой вклад все перечисленные выше деятели.

Со стремлением к новому порядку связана и ключевая идея эпохи — идея правильного пути или метода. Действительно, из состояния затянувшегося хаоса и беспорядка нужно было найти выход или

верный путь. Греческое слово «метод» (ἡ μέθοδος) и означает путь, ведущий к цели. Старый порядок, оказавшийся беспорядком, и новый, искомый порядок связываются путем-методом. Найти его, четко сформулировав, чтобы можно было применять во всех сферах деятельности (не только в познании и науках) — вот главная задача эпохи. Важная функция идеи метода состоит в том, что она направляет поиски на совершенствование ума, на преобразование интеллекта, на расчистку завалов, оставленных старым путем-методом, который самыми радикальными новаторами признан не только неэффективным, но и просто ложным. Учение о методе лежит в основе размышлений и Ф. Бэкона, и Р. Декарта, да во многом о том же говорят Лейбниц и Коменский.

Ситуация кануна модерна характеризуется невиданным прежде, но неупорядоченным ростом знаний, поддерживаемым широким распространением книгопечатания и книготорговли. Книг стало слишком много, говорит Коменский, и отсюда заключает, что реформа знаний «более чем необходима» [5:1:486]. Далеко не все из этой огромной массы знаний можно было считать настоящей, или, как говорил влиятельный представитель герметической традиции Г. К. Агриппа (1486— 1535), «сильной наукой», открытия которой и ожидали от реформы знаний в первую очередь.

84

По оценке Эйтс, «цель Агриппы в том, чтобы дать технические возможности и процедуры для достижения более сильной, «творящей чудеса» философии... включающей в себя герметически-каббалистическое ядро» [8:46].

Сила знанию, как не без оснований считали тогда, сообщается правильным *методом*.

Лейбниц, например, таким образом формулировал эту связь: «После того как однажды будут установлены характеристические числа для большинства понятий, род человеческий обретет своего рода новый «органон», который значительно сильнее будет содействовать могуществу духа, чем оптические стекла содействовали силе глаз, и который будет настолько же превосходнее микроскопов и телескопов, насколько разум выше зрения» [9:416].

От подобного, методически организованного знания ожидали теперь не столько просветления души или созерцательной настроенности ума, сколько практических достижений — победы над невежеством, болезнями и нищетой. Все это и обещали реформаторы века — от «розенкрейцеров» до Декарта и Коменского. Поэтому и неудивительна та волна ажиотажа или энтузиазма, которая захлестнула почти всю Европу в связи с так называемыми «розенкрейцеровскими» манифестами.

Впервые розенкрейцеровские манифесты появляются в рукописном виде в 1610 г. («Fama Fraternitatis...»), а с 1614 г. — в печатной форме. Переводы двух из них на русский язык см.: [10:411-442]. Хотя сам Андреэ признавал себя автором только одного манифеста («Химическая свадьба...»), однако его участие в их создании было гораздо большим. Сам он вскоре откажется от литературной игры (ludibrium) в тайное общество с его особым мифом и придет к более эзотерическому, окрашенному в мифические тона и христиански ориентированному утопическому мировоззрению. Новейшие исследования розенкрейцеровской проблемы отражены в книге [11].

Возбуждение умов, спровоцированное манифестами «розенкрейцеров», видимо, повлияло и на Декарта. Но в силу разных причин, в том числе и благодаря своему консерватизму Декарт придал этому герметико-розенкрейцеровскому импульсу подчеркнуто научное воплощение.

Основной источник для обсуждения влияния розенкрейцеровской литературы на Декарта — его биография: [12]. См. также: [13:452-453 (есть русский перевод)]; [14:210-217]; [3:105-107]; [4:349-356].

А Ф. Бэкон в это время был уже слишком стар, чтобы «загореться» от поднятого «розенкрейцерами» ажиотажа, который Англию, кстати, не слишком и задел. Правда, в его последнем неоконченном сочинении «Новая Атлантида» (1627) розенкрейцеровские мотивы нетрудно обнаружить, о чем писала, в частности, Ф. Эйтс [10:230-237].

«Мы собрали достаточно подтверждений тому, — пишет английский историк, — что он (Бэкон. —В. В.) был знаком с розенкрейцерским мифом и использовал его в своей притче» [10:233-234].

В охваченных Реформацией странах религиозно-мистический импульс, нередко перекрывающийся с герметическим, играет главную роль в этих поисках. «Ныне все мы ждем, — говорит Коменскому его собеседник, канцлер Швеции, — пришествия Христа на суд» [5:1:41]. Характерен для духа времени и такой вопрос, который он обратил к Коменскому: «Ныне, когда все на свете находится в крайнем противоречии, откуда у тебя надежда на столь всеобъемлющее примирение?» А примирение, предлагавшееся Коменским, было действительно предельно всеобъемлющим. Такой полноты и интенсивности реформаторской мысли Европа больше уже не знала. Грандиозная всеохватность проектируемой реформы (новой, наконец, победоносной) была не в последнюю очередь следствием того, что царящий в мире беспорядок воспринимался как поистине ужасающий. И ответ Коменского состоял, как это можно предположить, в том, что установления нового универсального порядка ждет от человека сам Бог, что это дело «небесного разума», «сорботничества» человека с Творцом.

Идея «сороботничества» человека с Богом проводится в книгах «Всеобщего совета об исправлении дел человеческих» (Панавгия, IV, 2, Панортосия, V, 18 и др. места). Всеобщее исправление дел, по Коменскому, «будет произведено Христом, однако требует человеческого сороботничества» [5:2:454]. О синергетике у Коменского см.: [15].

Вера и разум у чешского мыслителя без противоречий входят в состав мотивов проектируемого великого преобразования, что удачно выражают процитированные выше слова («небесный разум») [5:1:85]].

Импульсы реформаторской мысли Р. Декарта были другой тональности. Для основателя новой науки характерна в моральном плане опора на рациональную этику в духе стоиков при сохранении верности своему королю и католической церкви. У Декарта научный импульс доминирует над всеми прочими. «Книга мира» (le grand livre du monde) влечет его любопытство ученого. Он явно настроен на то, чтобы научиться правильно, т. е. методически, читать эту книгу и тем самым приспособиться к миру. Декарт хочет рационально выверенно, без ошибок, оставив заботу об ином мире священникам и теологам, надежно устроиться в этом мире, разработав для этого «чудесную науку» (la science admirable), способную беспредельно улучшать жизнь человека, даже совершенствовать его природу, а не только побеждать болезни и нищету.

85

В марте 1637 г. Декарт пишет Мерсенну о своем главном сочинении, подготовленном к печати: «Оно будет состоять из четырех трактатов на французском языке с общим названием «Проект Универсальной науки, могущей возвысить нашу природу на высочайшую ступень совершенства» [16:958]. Однако затем он дал своему сочинению другое, более скромное название («Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках»).

Сравним Декарта с Коменским. Оба пережили политические смуты и смертельные опасности. Но если Коменский свой личный опыт встречи со смертью без прикрас и иллюзий переживает как точку поворота от «земли» к «Небу», пытаясь вырваться из тьмы «мира» на спасительный свет (идея «Лабиринта мира...»), то Декарт вообще не включает религиозно-экзистенциальное измерение в свой проект. Его встреча в 1642 г. с Коменским в Голландии четко выявила их разногласия. Для него подход Коменского был слишком уж всеохватывающим, ибо в рациональную конструкцию своего проекта чешский мыслитель включал и религию. Как сообщает нам сам Коменский, Декарт, прочитав его «Предвестник всеобщей мудрости» (1639), «выразил свое несогласие, увидев здесь примесь теологии» [5:1:31].

О встрече Коменского с Декартом см.: [5:1:36], а также [17:338-339].

Если Декарт сознательно ограничивал свой проект рамками «естественного света» разума, развивая его исключительно в границах научно-философского дискурса, то Коменский был устремлен к полному синтезу науки, философии, религии и практической жизни. Поэтому восприятие его образа не может не двоиться. Действительно, с одной стороны, мы не можем не видеть в нем приверженца новой механистической философии (в духе того же Декарта), а с другой — он предстает перед нами как теолог и религиозный мистик характерного реформаторского склада.

О Коменском как теологе в свете современных глобальных проблем говорится в трудах конференции, посвященной его 400-летию [18].

Для него мир, в котором мы живем, выступает как гигантский часовой механизм, но в то же время этот же мир — настоящий гимн Славе Божией. Можно сказать, что, по Коменскому, мир — часы, играющие хвалу Творцу, но часы, если так можно выразиться, еще не окончательно обездушенные. Итак, если в пансофии Коменского реализуется синтез науки, философии и религии, то у Декарта в его учении синтезируются только наука и философия.

Замысел пансофии, справедливо говорит В. Бибихин, «соответствовал философской и научной задаче эпохи: всемерно увеличивая познания и опираясь на это увеличение, обес-

печить для человека и человечества надежное, правильное положение как в мире, так и перед лицом божества» [5:1:638]. Правильное расположение человека в мире, по Коменскому, совпадает с его правильным положением по отношению к Богу.

В соответствии с этим у Коменского, в отличие от Декарта, большую роль в построении его проекта играют библейские тексты. Назовем только два из них: пророчество из книги пророка Даниила (12, 4)

«А ты, Даниил, сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени; многие прочитают ее, и умножится ведение» (синодальный перевод), на которое в своем устремлении к универсальной реформе знаний опирались и другие деятели эпохи (например, Ф. Бэкон), и утверждение из книги Премудрости Соломона (11, 21) о том, что Творец все в мире «расположил мерою, числом и весом». «Нужно все исчислять, измерять и взвешивать, пока глазам нашим не откроется всеобщая гармония» [5:1:499].

Устройство мира по мере, весу и числу, подтверждаемое авторитетом Библии, Коменский понимал по-своему, в далеком от буквализма чтении этого текста. Не разбирая здесь этого специально, можно сказать, что он рассматривал указанное триединство (мера-число-вес) как синтетическую метафору эффективного познавательного акта, формулируя на ее основе конкретные указания для реформы познания.

В рамках типичной для эпохи библейской экзегетики понимался и весь формулируемый великими реформаторами века проект, базирующийся на идее возврата человека к состоянию райской невинности, чистоты и связанного с ними его изначального господства над всем тварным миром. Этот возврат, по Коменскому, должен был произойти благодаря универсальной реформе знаний, образования, культуры и всего человечества в целом. По сути дела, ядро проекта модерна можно представить как рационализацию религиозного сотериологического мифа. У Ф. Бэкона роль автономного разума в этом «возвращении», пожалуй, еще значительнее, чем в учении Коменского, для которого подобная сотериология немыслима без акта искупления, совершенного Иисусом Христом, и без благодатных сил Неба. Поэтому он говорит о «сотрапачестве» или, как сейчас любят говорить, «синергии» человека и Бога в свершении земной и небесной драмы, в доведении ее до окончательного итога. В отличие от теолога Коменского с его всеохватным универсализмом Ф. Бэкон, как и Декарт (но по-другому), поглощен по преимуществу задачей реформирования : разума с тем, чтобы он эффективно работал, подчиняя природу целям человека.

Сопоставим теперь Бэкона и Коменского на уровне поэтики мысли. Оба действовали в рамках протестант-

86

ской культуры. Протестантская культура стремится zur Sache selbst, в суть самого дела. Таков и Коменский, духовный лидер «чешских братьев», учившийся в Германии. К чему прикрасы, тонкости стиля, чеканка слов? Надо брать за рога саму суть дела! А если эта ускользающая суть проявляет себя как раз в стиле, в красотах словесных, в тонкости письма?

Такой же «сущностный» подход и у Бэкона. Но он ближе к традиции гуманистической риторики с характерными для него красотой рассказа, нюансами античных историй, изяществом стиля. В отличие от Коменского, он крупный художник слова, мастер письма и красноречия.

О Коменском этого не скажешь. Он зато устремлен неудержимо ко Всеединству. Он по-своему эсхатологичен. Он — экстремист духа. Ему нужно только Целое, только Всё: *всем* людям дать *всю* полноту *всей* Истины или Идеала. *Всем* и *всю*. Ни больше (ибо невозможно), ни меньше (ибо бесполезно).

Бэкон, напротив, любит деталь, частность. Он поэтизирует стиль естественной истории. И готов собирать и описывать все без исключения. С религией у него иные, чем у Коменского, отношения. Коменский исходит из религиозного начала. Правда, постепенно, быть может, под влиянием критики, в том числе и со стороны Декарта, это начало у него стушевывается, как бы формализуется. Но тем не менее остается. Частичное отступление собственного религиозного начала дает место для гуманизма как религии. Это обнаруживается в двойном чтении его сотериологической доктрины. Действительно, рай на Земле, считает он, достижим человеческим усилием богоподобного разума. Но второе чтение — совсем другое: рай на Земле без вмешательства Бога с Его благодатью невозможен. Характерно, что в обоих вариантах сотериологического проекта речь идет о рае на Земле. Итак, рая на Земле можно достичь собственным усилием человека, опираясь на присущий ему богоподобный разум (эту веру в богоподобие разума человека разделял весь Ренессанс, например Шекспир). И в то же время Коменский противоречит себе, утверждая, что это возможно только при участии Бога как последнего и абсолютного гаранта его возможности. Бог, считает Коменский, хочет счастья человека, рая для него на Земле. Событие грехопадения у него отходит на задний план. И соответственно, высочайшей экзальтации и возвеличиванию подвергается человек с его разумом. Здесь он сходится с Бэконом.

Укажем на определенную переключку тем и мотивов у Бэкона и Коменского только на одном примере. Для обоих мыслителей ключевой фигурой, обеспечивающей переход от мира неподлинности, тьмы и мас-

карада, неразумия и беспорядка к миру истины, света и нового порядка, охватывающего всю совокупность вещей, выступает библейский царь Соломон. У Коменского он — истинный пансоф, срывающий маски с лицемеров и лицедевов, разоблачающий Королеву Мира, олицетворяющую у него псевдомудрость. У Бэкона же научная организация островитян Бенсалема называется Домом Соломона или «Коллегией Шести Дней Творения» [19:500], целью которой является установление «царства человека».

Антрополого-метафизическое основание проекта Коменского, особенно в той форме, в какой он реализовался во «Всеобщем совете об исправлении дел человеческих», состоит в допущении возможности для человека как конечного тварного существа вместить всю полноту божественного идеала. По сути дела, Коменский считает человека «микробожеством». Он полагает возможным, что тот свет истины, «который показал бы людям *все* их благо, причем *всем* и *всецело*, вне всякого самообмана и заблуждения» [5:2:313. Курсив Коменского. — *В. В. J.*], может быть полностью достигнут. Слабый свет способен превратиться в «мощное свечение» [5:2:313]. Это и означает, что весь идеал доступен для воплощения всеми и целиком. А это и есть презумпция «микробожества» человека, если и не «человекобожества». Бесконечное и абсолютное, считает Коменский, может стать уделом конечного и

относительного, каким является человек как тварное существо. Можно предположить, что Коменский принимает эту основную свою презумпцию потому, что на самом деле считает человека в принципе богоравным. И если актуально, в данный момент, человек не богоравен, то это преодолимо с помощью средств, предлагаемых самим Коменским. Причем уравниваться с Богом человек может, развивая активность разума, поддерживаемую верой (в этот союз Коменский верил). И если богоравенство доступно для человека, то тогда понятно, что и вмещение им всей полноты идеала тоже возможно. Поэтому можно сказать, что весь проект Коменского держится на его уравнивающей человека и Бога антропологии: разрыв между ними минимизирован, пусть формально он и заявлен, как того требует исповедание христианской веры. Это абсолютное слияние со всей полнотой идеала называется у Коменского Панавгией, «сиянием всеобщего света»[5:2:313]. Такова, на наш взгляд, основная предпосылка его учения.

Присмотримся к сложной, но целостной метафоре Коменского, заданной названием его драмы в прозе «Лабиринт мира и рай сердца». Обратим внимание в связи с этим, что у деятелей Просвещения и затем у Маркса соотношение «лабиринта» и «рая» по отно-

87

шению к Коменскому инвертируется, если сравнивать соответствующие содержательные аналоги этих понятий-образов. Действительно, у них речь идет уже не о «лабиринте мира», а, наоборот, о (будущем) «рае мира» (или разума) и, соответственно, не о «рае сердца», а, наоборот, о (прошлом) «лабиринте сердца» (или веры). «Лабиринт» и «рай» обменялись своими значениями в ходе утверждения и доведения до логического конца того, что было заложено в изначальном проекте модерна. Можно сказать, что великая метафора Коменского выворачивается наизнанку его отдаленными просветительскими и сциентистскими последователями, превращающими его проект, с присущим ему христианским ядром, в атеистическую утопию. Поэтому совершившийся в наше время крах утопического мышления такого типа означает, что первоначальный проект модерна должен быть заново продуман, причем именно в тех его редакциях, когда он был еще тесно связан с религиозным духом и философской метафизикой.

Многочисленные сочинения Коменского оставляют двойственное впечатление. С одной стороны, — горячая искренность, подлинность его устремлений, глубина пережитого опыта и несомненная актуальность его проекта (экуменизм, универсальность разума, идея всемирного совещания и сотрудничества в осуществлении главных целей человечества и т. п.). Создается впечатление, что современные глобальные процессы идут по прописям Коменского и, более того, он им указывает и направление, и сам характер их развертывания. Но, с другой стороны, в его творчестве ощутим и привкус оккультизма, утопизма как утраты чувства истории, реализма и меры, а главное — чувства трагедии человеческого бытия и его таинственной свободы. Иными словами, ощущение постоянной теософической взвинченности, если не соблазна, не покидает читателя его сочинений. Чувствуется, что все эти грандиозные и одновременно рациональные по мысли и тону фантазии составлялись задолго до Канта, до его критики разума. Ощущается атмосфера фантазийно-мистического «розенкрейцерского просвещения» (выражение Ейтс), пусть Коменский и преодолевает эзотеризм и тайнознание последнего.

Влияние розенкрейцеровской литературы на Коменского несомненно. Но столь же бесспорно и то, что он не нашел в ней той великой истины, которую искал. Итог своему «роману» с розенкрейцерами Коменский подвел в «Лабиринте...», написанном после трагических событий 1620-1622 гг. Он прежде всего отмечает необыкновенное возбуждение, произведенное их манифестами: «Каждый, — говорит Коменский, — просто горел желанием пробраться к

ним» [5:2:115]. Видимо, желание вступить с ними в контакт сжигало и его самого, а также, весьма вероятно, и Декарта. Однако прошения многих страждущих о принятии их в тайное общество универсальных реформаторов, как пишет Коменский, оставались без всякого ответа. В результате все заинтригованные искатели тайной мудрости устыдились «своих надежд и напрасных трудов».

Общая идея розенкрейцеров и Коменского — идея «второго рождения», рождения в духе, идущая из герметической традиции, но существующая и в собственно христианской культуре. В «Лабиринте...» «новым рождением» названа точка радикального поворота от мира-во-тьме к Отцу светов и «раю сердца».

«В мире совершаются дивные перемены, все готовится к новому рождению... Бог крушит у племен и народов все, что ему негодно, чтобы уготовить путь к лучшему» [5:2:509. Курсив мой. — В. В].

Несмотря на большое впечатление, произведенное на него розенкрейцеровской литературой, включая и сочинения Андреэ, написанные после манифестов («Civis christianus...», «Peregrinus...»), Коменский пошел своим путем. «Если они уверены в своих знаниях, — говорит Коменский о розенкрейцерах, — почему же смело не выступят на свет, а свищут откуда-то из-за углов, из тьмы, как летучие мыши?» [5:1:173]

Флудд, напротив, восхищался розенкрейцерами, считая, что они смело раскрылись в своих сочинениях, несмотря на то, что его просьба о присоединении к ним также осталась без ответа.

Именно розенкрейцеровская установка на тайнознание, на эзотеризм секты «посвященных» становится для него, как и для Ф. Бэкона, совершенно неприемлемой.

Библиография

1. *Yates F. A.* Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago, 1964.
 2. *Jama S.* La nuit de songes de Reno Descartes. P., 1998.
 3. *Визгин В. П.* Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки Нового времени // *Философско-религиозные истоки науки.* М., 1997.
 4. *Визгин В. П.* Сон в ноябрьскую ночь // *Визгин В. П.* На пути к Другому. М., 2004. С. 178-189.
 5. *Коменский Я. А.* Избр. пед. соч.: В 2 т. М., 1982.
 6. *Funda O. A.* Der Gedanke des Synergismus in der Theologie von J.A. Comenius // *Comenius als Theologe: Beitr. zur Internat. Wiss. Konferenz «Comenius' Erbe u. die Erziehung des Menschen für 21 Jahrhundert» (Sekt. VII).* Hrsg. Von Dvorak u. I.B. La2sбек. Prag, 1998.
 8. *Yates F. A.* The occult philosophy in the elizabethan age. L., 1979.
 9. *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1984.
 10. *Йейтс Ф.* Розенкрейцерское просвещение. М., 1999.
- 88
11. *Edighoffer R.* Les Rose-Croix et la crise de conscience européenne au XVIIe siècle. P., 1998.
 12. *Baillet A.* Vie de Monsieur Des-Cartes. P., 1691.
 13. *Yates F. A.* Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago, 1964.
 14. *Jama S.* La nuit de songes de René Descartes. P., 1998. P. 210-217;
 15. *Funda O. A.* Der Gedanke des Synergismus in der Theologie von J. A. Comenius // *Comenius als Theologe: Beitr. zur Internat. Wiss. Konferenz «Comenius' Erbe u. die Erziehung des Menschen für 21 Jahrhundert» (Sekt. VII).* Hrsg. Von Dvorak u. I.B. Lasek. Prag, 1998.
 16. *Descartes. Œuvres et Lettres. Textes présentés par A. Bridoux.* P., 1953.
 17. *Blekstad M.* Comenius. Versuch eines Umriss von Leben, Werk und Schicksal des J.A. Komensky. Oslo; Praha, 1969.
 18. *Comenius als Theologe: Beitr. zur Internat. Wiss. Konferenz «Comenius' Erbe u. die Erziehung des Menschen für 21. Jahrhundert» (Sekt. VII).* Hrsg. Von Dvorak u. I.B. Lasek. Prag, 1998.
 19. *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1978.

МОДЕРН

3. Универсальный проект Лейбница

Вершиной синтетической универсалистской мысли XVII в. наряду с Коменским выступает Лейбниц. Между обоими мыслителями существует тесная связь. Даже влияния, которые они испытали, во многом были одними и теми же. Так, например, И. Г. Альштед (1588-1638), профессор теологии и философии в Герборне, учитель Коменского, оказал своим творчеством воздействие и на Лейбница, связанное с его дуллианством. Ему импонировало у Альштеда стремление соединить современную математику и научную мысль в целом с религиозно-мистическим умозрением.

Работу Альштеда Architecture Artis Lullianae двадцатилетний Лейбниц с большим одобрением цитирует. Но впоследствии он полемизирует с ним и с его «Encyclopaedy» [1].

Как и некоторые другие мыслители, ищущие синтеза расходящихся интеллектуально-духовных тенденций своего времени, Лейбниц хотел встроить содержание христианского верования в объемлющее рационалистическое мировоззрение. Его основу составляет отождествление Бога со сверхмировым Разумом: «Бог, по нашему мнению, — говорит он в «Теодицее», — есть *Intelligentia extramundana*, как выражается Марциан Капелла, или, лучше, *supramundana*» [2:4:283]. Именно в свете таким образом понимаемого разума религия откровения могла соединиться с механистической наукой.

Соотношение философии и теологии Откровения у Лейбница подробно анализируется в книге [3].

Лейбниц хорошо знал не только педагогические, но и пансофические труды Коменского и предсказывал им великое будущее. Возможно, что знакомство с идеями кардинала из Кузы происходило у него через посредство работ Коменского. О том, что между ними было глубокое внутреннее родство, свидетельствует и тот факт, что Гете открыл для себя мир мысли Лейбница благодаря изучению сочинений чешского мыслителя [1:103].

Для Лейбница противоречия между античным наследием и христианством не было в принципе. Они для него сходились в «естественной теологии» разума как единого начала истины, добра и красоты. Обращение к «высшей разумности», по его мнению, позволяет избежать кажущейся несовместимости механистической науки с христианской верой. Он считал, «что нельзя вывести принципы физики из законов математической необходимости, но для их обоснования следует в конце концов обращаться к высшей разумности. Благодаря этому благочестие примиряется с разумением, и если бы Г. Мор и др. ученые и благочестивые люди приняли это во внимание, то они менее опасались бы того, чтобы религия сколько-нибудь пострадала вследствие развития механистической или корпускулярной философии»

[2:1:210-211]. Как и Мерсенн, но с иным обоснованием своей позиции, Лейбниц считал, что механистическая философия и наука «вовсе не отклоняет от Бога и нематериальных субстанций» [2:1:210— 211]. Поэтому мы можем сказать, что объединяющим ядром синтетизма и универсализма Лейбница выступает именно его метафизика, включающая прежде всего учение о верховном разуме, динамических монадах и предустановленной гармонии. В свете такой метафизики разума христианское богочестие, согласно Лейбницу, может только укрепляться. Если у Коменского религиозно-мистическое начало его построений составляет одушевляющий их центр, то у Лейбница, напротив, энергию всему дает высокое метафизическое умозрение, благородство и возвышенность которого не только не позволяют ему обращаться против религии, но и выступают основой для ее утверждения и защиты от поднимающегося неверия, стремящегося противопоставить ей новую науку, якобы необходимо ведущую к материализму и атеизму.

Как Ф. Бэкон, Декарт и Коменский, Лейбниц верит, что прогресс наук принесет людям счастье. В связи с разработкой идеи об «универсальной характеристике», которую он понимал как алфавит истинных мыслей, позволяющий ими методически оперировать и тем самым устанавливать новые истины, Лейбниц планировал написать книгу под названием «Архитектонические науки о Мудрости и Счастье». «В этой книге, — го-

89

ворит он, — будет показано, что мы можем всегда быть счастливы и становиться все счастливее, и будут названы некие средства приумножения счастья, в чем и состоит назначение всех наук» [2:3:397]. Подобно проекту Ф. Бэкона всеобщая наука, разрабатываемая Лейбницем, должна была содержать в себе также «методическую постановку новых экспериментов» с целью, чтобы «и здоровье и другие блага приятной жизни» не были при этом упущены [2:3:442].

Именно Ф. Бэкон в большей степени, чем другие мыслители XVII в., способствовал пробуждению реформаторских устремлений Лейбница. В автобиографических набросках, где немецкий философ выступает под псевдонимом Пацидия, он сообщает о себе: «К счастью, случилось так, что в руки юноши попали проекты достопочтенного канцлера Англии Фрэнсиса Бэкона, касающиеся приумножения наук» [2:3:410]. О том, что грандиозный замысел Ф. Бэкона был глубоко усвоен им в юности, Лейбниц сообщает и в другом месте: «Бэкон и Гассенди прежде других, — пишет он, — попали мне в руки, их простой и изящный стиль оказался более доступным для человека, стремящегося прочесть все» [2:3:269]. «Несравненный», «великий муж», «человек божественного ума» — эти характеристики английского мыслителя — не преувеличения в устах Лейбница. Он действительно ставил очень высоко тот поворот мысли от схоластической лжемудрости со всякими «этостями» и «этовостями» [2:3:71], который вывел философию из «лугов воображения» на твердую почву «практических потребностей жизни» [2:3:71]. Лейбниц принимает стремление Ф. Бэкона к «приумножению наук», к их всеобъемлющей реформе в целях улучшения положения человека в мире, но расходится с ним частично в том, как этого достичь. Признавая выдающуюся роль Ф. Бэкона в обновлении философии и наук в целом, Лейбниц при этом обращает внимание на то, «что великому мужу недоставало досуга и более глубокой эрудиции и, конечно, безупречной математической строгости суждения... Он придавал слишком большое значение эмпирической философии, через которую путь к истине слишком долог, в то время как многое из того, что он предлагал исследовать с помощью таких экспериментов, постановка которых едва ли по карману царю, могло быть открыто и доказано посредством верных рассуждений» [2:3:426]. Близким Лейбницу было и положение Ф. Бэкона о том, что между разумом и верой нет непримиримых противоречий, что на своих высотах разум не уводит, а, напротив, приводит к истинам религии [2:1:78]. Итак, принимая проект Ф. Бэкона, Лейбниц корректирует пути его осуществления, подчеркивая роль рациональной мысли, прежде всего матема-

тики и логики, в достижении его целей — «приумножения наук» на благо человека.

Подобно Ф. Бэкону, Декарту и Коменскому Лейбниц хотел поставить задачу ускоренного развития всех наук на прочный теоретический и методологический фундамент с целью максимально быстрого прогресса благосостояния людей. Но если в начале века Ф. Бэкон больше думал об исправлении знаний, то Лейбниц в его конце стремится прежде всего к ускорению в их приращении. Так, например, он говорит о том, что знает, как достичь того, чтобы рост медицинских знаний ускорился в десять раз. По отношению к некоторым своим предшественникам, прежде всего к Коменскому, Лейбниц выступает как более трезво-практически и реалистически мыслящий деятель, лучше чувствующий политическую ситуацию. В его проектах меньше утопистского глобализма. Своими планами об «универсальной энциклопедии» всех знаний он заглядывает в близкое будущее, в век энциклопедистов [2:3:436]. Гармоническая, классическая, благородная душа Лейбница ставит проектируемую всеобщую энциклопедическую науку очень высоко, но, что существенно, после «благочестия и справедливости, дружбы и здравия» [2:3:441]. Обозначив свои приоритеты, Лейбниц добавляет: «Я дерзнул бы утверждать, что у обладателя этой науки само благочестие и справедливость будут следовать неизменно, а дружба и здоровье — в большинстве случаев» [4:3:441]. Но, с другой стороны, вопреки этой принимаемой им иерархии ценностей он саму веру подчиняет рациональной всеобщей науке, в которой истины о Боге и душе, как он считает, строго доказываются. По сути дела, гармония веры и разума по Лейбницу достигается тем, что вере все же приходится несколько потесниться, чтобы в гармонически устроенном здании Разума найти себе место. Даже любовь к Творцу, основное религиозное чувство, он считает выводимым из разумных оснований. Действительно, если прогресс наук будет все полнее и

очевиднее раскрывать премудрость и всеблагость Творца в природе, то тем самым он усилит, как считает Лейбниц, и благочестие, вызвав подъем веры. И в этом он видит, кстати, высшее оправдание науки помимо ее общепонятного утилитаристского и прагматического оправдания. Даже монастырская жизнь, полагает философ, может совершенствоваться и должным образом возвыситься, если монахов будут обучать естественным наукам: «Только тогда, — писал он, — род человеческий сделает большие успехи в изучении природы, когда любознательность проникнет в монастыри и когда будет вменяться в благочестие обитателям их восхваление божией мудрости изучением ее чудесных творений» [4:363]. Лейбниц настолько непоколе-

90

бимо верил, что между научным познанием и верой невозможны никакие противоречия, что совершенно не опасался развития научной любознательности в духовном сословии. И как почти во всех его проектах за его универсальными синтетическими установками стояли и прагматические расчеты. Так, например, педагогическая реформа монастырского образования была бы в высшей степени целесообразна, считает он, и с экономической точки зрения, позволяя сберегать огромные силы людей, которые тратятся на пустые слова. К этому убеждению Лейбница можно найти еще одно объяснение — не знающий меры рационализм лишил великого мыслителя должного понимания эстетического начала, заставляя его считать, что церковные песнопения (*carmina*) приносят людям несравненно меньше пользы в смысле укрепления благочестия, чем занятия точными науками. «Я занимаюсь математическими науками, — говорил он, — не ради них самих, но для того, чтобы посредством их принести пользу религии» [4:278]. Пользу эту он представлял себе в разных аспектах. В частности, он рассчитывал с помощью математически точных рассуждений совершенно строго доказать возможность всех основных таинств христианской религии.

Анализ попыток Лейбница примирить враждующие христианские конфессии (протестантизм и католицизм, о восточном христианстве речи в те годы не шло) позволяет поставить некоторые важные вопросы, в том числе и вопрос о причинах удивительного динамизма европейской истории. Одним из способов содействовать примирению конфессий Лейбниц считал нахождение таких богословских форм изложения христианского вероучения, которые были бы приемлемы для всех умеренных людей обеих сторон. Для этого он задумал и написал изложение основоположений христианской веры с *католической* точки зрения, которое он хотел опубликовать, не раскрывая своего собственного вероисповедания, так как понимал, что предрассудки у католиков по отношению к протестантам помешают беспристрастному его рассмотрению. Сама идея написать такое изложение христианского учения с позиций противоположной его автору конфессии обнаруживает в Лейбнице не только глубокого теоретика, но и опытного практика и дипломата. Действительно, такой текст не мог не представить христианское кредо с учетом точек зрения *обеих* конфессий, находящихся в споре и даже вражде между собой. Поэтому такое его изложение не могло не сблизить разошедшиеся позиции обеих церквей. Это тем более был верный расчет, что сам Лейбниц не только превосходно знал историю, теорию и практику католицизма, но его связывали со многими видными католиками дружес-

кие и научные связи. В благожелательности, чистосердечии и такте недостатка у Лейбница не было. И поэтому его попытки действительно могли бы способствовать нахождению взаимоприемлемых вероисповедных формул для достижения искомого примирения. Но почему же Европа конца XVII в. не пошла по пути воссоединения христианских конфессий, хотя и в это время и раньше за эту великую цель боролись не только Лейбниц, а многие деятели с обеих сторон?

Ответить на этот вопрос непросто. Можно лишь констатировать, что возобладал не универсалистский, а, напротив, партийный подход со своим фанатизмом и узостью взгляда. Почему же произошло именно это? Попытаемся ответить на таким образом сформулированный вопрос, прибегая к некоторым представлениям, развитие которых требует специального рассмотрения и выходит за рамки нашего исследования. Мы можем сказать, что *исторические* процессы скорее следуют *цивилизационным императивам*, чем логосу высшего *культурного* сознания, носителями которого выступают самые выдающиеся представители культуры. Иными словами, в истории действует прежде всего фактор массового сознания и действия, закон, так сказать, «больших чисел», а не — «выдающихся единиц». И в связи с этим можно сказать, что *культура*, которая не может не меряться по ее вершинам (Лейбниц — одна из них), и *цивилизация* — это разные реальности и понятия. В истории действует, конечно, и то, и то. Но эти действия носят нередко антагонистический характер. Да, культуру и цивилизацию связывает общее им начало, идущее от культурного творчества. Но между ними существуют и противоречия, причем в данном случае речь идет об очень глубоком противоречии, которое вообще не может быть примирено или «снято» раз и навсегда. Речь идет о самом фундаментальном для истории Европы противоречии в ее основаниях — о противоречии между наследием греко-римского древнего мира и наследием христианства. Именно с помощью этих основных координат европейского сознания объяснимо и указанное нами различие между культурой и цивилизацией Европы. В ее культуре, можно сказать и так, присутствие христианских ценностей вообще значительнее, чем в ее цивилизации. Культура, персонифицированная в разбираемом нами случае Лейбницем, натолкнулась на ее непонимание со стороны современной ей цивилизации. В частности, проект великого философа не нашел понимания, а поэтому и поддержки, у его покровителя, герцога Ганноверского, который интересовался примирением церковью с чисто утилитарной и даже эгоистической позиции, рассчитывая в случае успеха получить звание курфюрста, сблизившись с католическим двором императора.

И поэтому позиция метафизика и теолога-универсалиста вообще была ему чужда — ему достаточно было чисто политического конкордата. Но Лейбниц (ипостась культуры) хорошо понимал вторичность политического самоопределения по отношению к духовно-метафизическому и религиозному. И поэтому он стремился именно здесь, на высших этажах культурного сознания, сблизить разошедшиеся ветви некогда единого христианства западного мира.

Противоположность между античным и христианским наследиями выступает, на наш взгляд, универсальным основанием для наполнения конкретным содержанием самых различных различий в составе европейской истории, внутри сознания и практики европейцев. Мы уже связали это основополагающее обстоятельство с различием «культуры» и «цивилизации». История примирения разошедшихся христианских конфессий в XVII в. связана с амбивалентностью самих истоков Европы именно через посредство этого противоречия между культурными и цивилизационными ее факторами. Историю Европы вообще мы можем представить себе как неустойчивую систему культурно-цивилизационного комплекса, в котором временное относительное равновесие его компонент сменяется доминированием цивилизационного момента или начала. Цивилизационное же начало само по себе есть начало по преимуществу имперско-римское, правовое и даже — силовое, милитаристское. Именно поэтому кризисы европейской культуры совпадают с усилением греко-римско-языческого вектора в составе европейского исторического комплекса (например, в период Ренессанса в XV-XVI вв.). В XVII в. действуют оба момента: если сами войны, занявшие большую часть этого века, числить по разряду римско-языческого фактора, то присутствие в них существенной религиозной составляющей заставляет отнести ситуацию частично и к координате христианского наследия. Однако неудача примирительных попыток, а их было немало и они носили далеко не случайный и спорадический характер, говорит о том, что верх взяло цивилизационно-римско-языческое начало. Подобный спор двух начал европейской истории и составляет основную причину ее удивительного динамизма, когда кризисы следуют за кризисами.

Универсально мыслящие люди, стоявшие в XVII в. над схваткой партий, пусть они сами в силу своего происхождения и симпатизировали больше одной из них, такие, как Я. А. Коменский и Г. В. Лейбниц, в конце концов не были поняты своими современниками, можно сказать, своим временем. Цивилизационный механизм эпохи уже приспособился к партийной структуре пространства публичности, допуская в лучшем случае

частичное механическое политическое сглаживание основных противоречий, а не их органический синтез, возможность которого усматривалась на вершинах культуры. Вот некоторые факты истории. Сочинение Лейбница, в котором он как протестант Аугсбургского вероисповедания представил христианское вероучение с позиций католика под заглавием «Systema Theologicum», было опубликовано только в XIX в., пролежав сотню лет в полной неизвестности. Аналогичным образом рукопись главного труда Коменского была найдена только в 30-х годах XX в. (в архиве детского приюта г. Галле) и опубликована на языке оригинала (латынь) только в 1966 г. (в Праге). И то и другое сочинения были известны близким друзьям их авторов и влиятельным людям, но не получили их поддержки. И причину этого непонимания мы видим в том, что в конце XVII в. европейское сознание испытывает очередной кризис: на этот раз зашаталось классицистское культурное сознание и классическое мышление (Лейбниц, да и, пожалуй, до него Декарт его представляли наилучшим образом в философии), и Европа, не особенно задумываясь о последствиях, устремилась к радикальной секуляризации своей культуры. Именно в эти кризисные десятилетия, отделяющие классическую эпоху от Просвещения, метафизика с ее универсальными проектами, по крайней мере частично, стала внедряться в салоны и в более широкие слои образованных людей, утрачивая, однако, при этом и глубину, и высоту. Вместо высокого и благородного рационализма Лейбница возникает поверхностный и усредненный, но зато догматический и даже фанатический рационализм предпросветителей и деятелей Просвещения. Вместо подлинного универсализма культурно-интеллектуального синтеза возникает односторонний рационализм и материализм, давшие, прежде всего на французской почве, социализм. И только в Германии, причем не без влияния Лейбница и Коменского, происходит во второй половине XVIII в. возрождение великой универсалистской культуры.

Заключая этот анализ, мы можем на языке метафоры сказать, что Европа — это ребенок, родители которого в вечном споре и даже ссоре, хотя короткие передышки изредка примиряют их. И поэтому когда она присягает на верность одному из них, то другого при этом стремится буквально уничтожить... Фанатизм инквизиции, ожесточенные религиозные войны XVI-XVII вв. отталкивали европейцев от христианства вообще. Реформация, разразившаяся в начале XVI в., не излечила болезни исторического бытования западного христианства. Она только усугубила конфликты, дав толчок к безудержной секуляризации, выводящей европейское сознание вообще из хрис-

тианского культурного смыслового поля. А это привело уже в XX в. к еще более чудовищным, чем в XVI-XVII вв., войнам, на сей раз не религиозным, а атеистическим. Проблема гармонии между основными компонентами наследия Европы приобрела тем самым еще больший размах и накал. И сегодня, в начале III тысячелетия, когда глобализационные процессы разворачиваются с небывалой скоростью и силой, как никогда актуальной становится мысль таких универсалистов, как Коменский и Лейбниц.

4. Соотношение интеграции и дифференциации религии, эзотерики и науки.

Рассмотрим теперь более пристально соотношение интеграции и дифференциации указанных культурных феноменов в начале модерна. Несомненно, магиико-герметическая традиция Ренессанса, еще очень активная в первой четверти XVII в., предоставляла возможность соединения многих явлений культуры, вплоть до политики, но, разумеется, на своем специфическом оккультном и эзотерическом основании. По самому типу культуры мысли эзотеризм естественным образом тяготеет к подобной культурной «синтетике». Правда, в действительности производимые на его базе попытки синтеза оказывались, строго говоря, парасинтезами, не могущими удовлетворить ни научно ориентированный разум, ни ориентирующееся на традицию религиозное сознание. Подобный парасинтез, предлагаемый, в частности, Р. Флуддом, не устраивал ни ученых нового типа, ни представителей традиционной религии (и тех и других сразу представлял, например, М. Мерсенн). То, что предлагал в начале модерна эзотеризм, было, скорее, алхимической «смесью» религиозности, науки и философии, чем их настоящим синтезом.

В конце концов спиритуалистически и герметически ориентированная тенденция к синтезу «работала» не на интеграцию различных подразделений культуры, а, напротив, на их дифференциацию. Можно говорить о своего рода «оборачивании» первоначальной интенции в ее результатах. Механизмы такого оборачивания можно показать, анализируя воздействие «герметического импульса» на Ф. Бэкона или Р. Декарта. В итоге в выдвинутых ими вариантах проекта модерна религия отслаивается от науки и философии. Более того, у Бэкона даже философия в какой-то мере вытесняется из сферы научного дискурса или, скорее, подчиняется ему, почему энциклопедисты XVIII в. и считали его, а не Декарта, основателем новой науки.

В это переходное время (первая четверть XVII в.) основу динамики культурных процессов образует напряженная конкурентная борьба за лидерство в обновляющемся культурном ансамбле, развернувшаяся прежде всего между магиико-герметической традицией Ренессанса и набирающей силы новой наукой с соответствующим типом сознания.

К. Хьюбнер вводит понятие «исторического системного ансамбля» [5:159]. Мы предпочитаем говорить о культурном ансамбле, имеющем свое историческое измерение.

От Ф. Бэкона и до Лейбница универалистские проекты модерна создавались под воздействием герметической традиции. В связи с этим обратим внимание на два момента. Коменский строит свою пансофию на принципе *аналогии*, понимаемой им как онтологическое и эпистемологическое начало. Но именно аналогия как форма подобия лежала в основе эпистемы Ренессанса [6:66-68]. Подобным же образом Бэкон строит свой проект Великого восстановления наук (Instauratio Magna Scientiarum), исходя из понятия *формы*, принадлежащего также веку уходящему — традиции средневекового аристотелизма.

Итак, наиболее представительные, влиятельные и универсальные проекты модерна, строго говоря, в его эпистему не входят, демонстрируя типичный стиль переходной эпохи. Мы приходим к выводу, что самый мощный пафос универсализма в канун модерна исходил не от самих «модернистов», а от «архаистов», точнее, «архомодернистов». Напротив, мыслители, наиболее полно воплощавшие новый научный дух, особым универсализмом не отличались. Таков, например, Декарт, универсализм проекта которого ограничен рамками науки.

«Я не выйду за пределы философии, следовательно, у меня будет лишь часть того, что у тебя будет целиком», — сказал Декарт Коменскому во время их встречи, о которой мы уже говорили выше [7:1:36]. Философия здесь не отличается от науки.

Он устремлен к созданию универсального научного метода, к реформе наук на его основе, к достижению ими практической эффективности. И в этом смысле его проект, безусловно, лежит в русле реформаторской мысли времени наряду с проектами более универсальными и, одновременно, более утопическими, как у Ф. Бэкона и тем более Коменского.

Итак, самые радикальные варианты проекта модерна выдвигались теми мыслителями, которых мы не можем отнести к «модернистам» из-за преобладания в их «наукоучении» «архаической» парадигмы. Радикальность проекта здесь понимается как всеохватность прокламируемых в нем задач и, соответственно, как признание неограниченности возможностей человека. Этот радикализм имеет свои корни в магиико-герметической традиции уходящего Ренессанса. Как мы уже подчеркивали, проект Коменского во многом зависит от ее позднейшей, розенкрейцеровской, разновидности-

93

ти. Что же касается Ф. Бэкона, то радикализм его проекта выражается в признании достижимости исчерпывающе полного познания сущности всех природных процессов, овладение ими с помощью знания, полное восстановление которого, а тем самым и самого человека, должны привести к возвращению его господства над всем тварным миром, которое он утратил в результате грехопадения.

Действительно, Ф. Бэкон считал, что за освобождением, исправлением и очищением разума «неизбежно последует улучшение положения человека и расширение его власти над природой. Ибо человек, пав, лишился невинности и владычества над созданиями природы. Но и то и другое может быть *отчасти исправлено* и в этой жизни, первое — посредством религии и веры, второе — посредством искусств и наук. Ведь проклятие не сделало творение совершенно и окончательно непокорным» [7:2:213. Курсив мой. — В. В.].

Хотя радикализм проекта здесь слегка смягчен («отчасти исправлено», говорит Бэкон), но он, безусловно, включен в религиозный контекст, на который последователи Бэкона, и особенно его ревностные почитатели среди энциклопедистов, станут обращать все меньше и меньше внимания.

Эсхатологический момент в проекте универсального «исправления дел человеческих» у Коменского звучит еще сильнее, чем у Ф. Бэкона. Важным моментом у него выступает, как мы уже говорили, идея «сорботничества» человека и Бога в его осуществлении. «Сорботничество» — синергическое измерение активности человека, вступающей в резонанс с божественной энергией. Проект Коменского продуманно строится максимально полным, всеохватывающим образом. Начинается он с «панегерсии», или всеобщего пробуждения, и заканчивается «панортосией», или всеобщим исправлением. У Бэкона же, хотя у него и есть незавершенная попытка целостного представления проекта «нового человека» («Новая Атлантида», 1627 г.), его мысль сосредоточена по преимуществу на его научно-эпистемологическом измерении. У Декарта же религиозное и политическое наполнение проекта вообще отсутствует, что явно расходится с тем, как проект универсальной реформы мыслился в эзотерической традиции. Импульс к всеобъемлющей новой Реформе (старая, лютеровская, казалась во многом неудавшейся) исходил прежде всего из мистически настроенных, герметически и оккультно ориентированных протестантских кругов, к которым принадлежал, в частности, И. В. Андреэ. Коменский признавал его огромное воздействие на его пансофию.

От него, пишет он Гезенталеру в письме от 1 сентября 1656 г., «я почерпнул почти все первоначала моих пансофических размышлений» [7:2:516].

Мы можем констатировать, что интенция на синтез религии и науки исходит скорее из мистико-эзотерических кругов, чем от новонаучных, выполняющих программу Бэкона или Декарта. Правда, здесь надо подчеркнуть, что отсутствие противоречия между новой наукой и религией усиленно подчеркивалось такими деятелями, как Мерсенн. Но осознание их взаимной связи было направлено на реабилитацию механистического естествознания как законного спутника религии, даже ее определенной поддержки в борьбе с общим врагом — герметической традицией. Главной же целью того же Мерсенна или Ф. Бэкона было развитие наук, организация планомерного производства научных открытий и распространения информации о них и т. п. Было ясно осознано, что синтез науки и религии на базе оккультизма опасен и для настоящей науки и для полноценной религии. И это вело, скажем так, к «прохладному» союзу религии и науки, уводя от «горячего» их парасинтеза в «герметической реторте». Для судеб Европы, для сохранения ее культурной идентичности такой союз был спасительным. В это время стала выясняться неэффективность решения затянувшегося религиозного конфликта средствами самого же религиозного поля культуры. И даже теолого-метафизические средства обнаружили свою неэффективность, как это показал опыт Лейбница. Осознание этого вело к «мягкой» постановке в центр всего культурного ансамбля науки с ее обязательным для всех, объективным способом определения истины. Это означает, что рамочное оправдание новой науки средствами традиционной религии (как реформированной, так и нет) сохраняется, но при этом набирает силу внерелигиозное или, точнее, преобразованно герметическое, чисто гуманистическое и утилитарное ее оправдание.

Оправдание науки тем, что она ведет к безграничному могуществу человека, мы находим и у Ф. Бэкона («расширение власти человека над природою, покуда все па станет для него возможным» [8:2:509]). Истоки этой легитимации науки скорее герметико-гностические, чем христианские. О герметическо-каббалистических корнях антропологии Пико делла Мирандолы, речь которого «О достоинстве человека» образцом подобной тенденции, см.: [9:102-111].

У Ф. Бэкона, да и у Декарта, хотя и по-разному и в разной степени, присутствует и то и другое. В частности, у Бэкона наука — путь раскрытия всемогущества Творца в природе через реализацию рационально-практического всемогущества человека. У Коменского ситуация подобная, но у него образом Творца наделен только человек, а не природа. И именно отсюда проистекает потребность не останавливаться на одной науке и натурализме, а сделав определенную ставку на науку, развивать христианскую культуру, которая учит человека духовно-нравственному смыслу и хранит его.

94

Освобождающаяся от религиозной санкции система аргументации в пользу науки постепенно набирает обороты. В ее основе — простые и понятные человеческие цели земного благоденствия, победы над болезнями, установления, как говорил Бэкон, «царства человека» на основе реформы познания и его практического применения. Эти цели и этот гуманистический пафос сочетаются со ставшей уже привычной конфессиональной религиозностью. Отсюда объясним столь значимый факт эпохи — неприятие и непонимание «Всеобщего совета...» Коменского в середине XVII в.

«Самый тяжелый удар по «Всеобщему совету...» и перспективам его полного издания нанес один бывший друг Коменского groningenский богослов Самуил Маресий (1593-1673)... В 1669 г. С. Маресий, знакомый со всем сочинением в рукописи, публично выступил с жестокими нападками на «Всеобщий совет», обнаружив там, с одной стороны, хилиазм, т. е. учение о надвигающемся царстве Христовом на Земле, а с другой — «вредоносные

политические тенденции», способствующие революции! Помимо этих пороков Маресий находил во «Всеобщем совете» и некоторое сходство с Кампанеллой, а следовательно, близость к католикам, и «атеизм», выражающийся в сосуществовании христиан всех конфессий, и язычество (в приставке «Панегерсия...» ему послышалось имя языческого бога Пана), и фанатизм, и визионерство, и одержимость» [7:2:510].

Он говорит нам о том, что начинается новая эпоха. Это время устраивает как раз дифференциация культурных явлений, в частности, религии и науки, равно как и сосуществование различных христианских конфессий. А что касается их синтеза, то он принимается, но в механистической и, так сказать, политизированной форме как неизбежность ограничения индивидуалистических эгоизмов в своего рода «общественном договоре». У Коменского же универсалистская синтетика, напротив, была не механистической, а духовно-органической и даже религиозной, близкой по типу к последующему пиетизму.

«Настоящая теология», по Коменскому, должна быть не столько умным, сколько «трогательным» делом, во всяком случае «более трогательным, чем принято думать» [7:1:189]. Истинное благочестие, считает Коменский, захватывает всего человека, а не только ум. Этот акцент у Коменского разовьется затем в швабском пиетизме. Отметим переключку такого настроения с русской философской традицией. Кстати, и отзыв Коменского об Андреэ ставит на первое место не достоинства его ума, а качество души: «Человек пылкой души и выдающегося ума», — говорит о нем Коменский [7:1:517].

Но эта линия была маргинализована окрепшими механицизмом и классицизмом. Однако ее жизнь продолжилась затем в романтическом движении, у Гете и Шеллинга.

Тенденция к объединению религии и науки (она еще не отделена от философии) типична для маико-герметической эзотерической традиции, которую в 10-20 гг. XVII в. представляет движение розенкрейцеров. Эту тенденцию условно можно также обозначить как импозивную и холистскую в противовес возобладавшей эксплозивной и механистической тенденции к дифференциации культурных форм. Тенденция к «раз-беганию» культурных миров набирает силу и становится доминирующей (порой при сохранении универсалистской лексики). В конце XVII в. еще удерживается единство науки и философии как метафизики, но скоро и оно распадется под напором нарастающего позитивистского духа, склонность к которому можно обнаружить уже у Мерсенна.

«Можно сказать, — говорит Мерсенн в «Теологических вопросах», — что мы видим только кору вещей, поверхность природы, не будучи в состоянии проникнуть внутрь» [10:353]. Мерсенну чужды мысли его друга Декарта о врожденных идеях и его радикальный рационализм. Он склоняется к номинализму и сенсуализму, подчеркивая, что наука исследует лишь связи явлений, а не их сущности, остающиеся для нас недоступной «тайной Бога» [10:311].

Успехи науки только облегчают этот процесс. Этому же способствовала и победа ньютонианства над картезианством с его метафизикой. Казалось, что само время устремилось к наукоцентристскому обоснованию всех культурных подразделений и цивилизационных противоречий. Поэтому глобалистский, исходящий во многом из христианских интуиций проект Коменского уже в середине века казался странным и неприемлемым. Ему предпочитали обуженный наукоцентристский его вариант, дополняемый привычным со времен Реформации конфессиональным партикуляризмом, который думали ввести в берега с помощью социальной и политической «механики» равновесия.

Заключая наш анализ ситуации начала модерна, сделаем выводы. Научно-религиозный, тяготеющий к глобальному реформизму П. модерна (Ф. Бэкон, Коменский, Лейбниц, Андреэ) претерпевает метаморфозу. Из него, утилизируя его главные научные достижения и прагматическую направленность, постепенно «вымывается» религиозная и спиритуально-холистская компонента. В результате универсалистская научно-религиозная утопия фактически становится арелигиозной сциентистской утопией. Окончательно это оформляется в эпоху Просвещения. Век утвердившегося модерна устраивала такая формула: дифференциация во всем, компенсируемая механической интеграцией секторов культурного поля с наукой в его центре.

95

Библиография

1. Meyer R. VV. Leibniz und die europäische Ordnungskrise. Hamburg, 1948. S. 102. Anm. 165.
2. Лейбниц Г. В. Соч.: В 4т. М., 1989.
3. Antognazza M. R. Trinita e Incarnazione: Il rapporto tra filosofia e teologia rivelata nel pensiero di Leibniz. Milano, 1999.
4. Герье В. Лейбниц и его век. СПб., 1868.

5. Хьюбнер К. Критика научного разума. М., 1994.
6. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.
7. Коменский Я. А. Избранные педагогические сочинения: В 2 т. М., 1982.
8. Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М., 1978.
9. Yates F. A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago, 1964.
10. Lenoble R. Mersenne ou la naissance du mécanisme. P., 1943.

КРИЗИС ПРОЕКТА МОДЕРНА

5. Исчерпан ли проект модерна?

Мы рассмотрели в общих чертах возникновение проекта модерна в XVII в., которому Просвещение и XIX век придали законченную сциентоцентристскую форму. В XX в., особенно после Первой мировой войны, многие известные философы, ученые, писатели высказывались о кризисе проекта модерна как о кризисе европейской культуры Нового времени, объясняли свое понимание его сущности и причин, давали свое видение перспектив выхода из него. Остановимся только на одном примере подобного анализа, отдавая себе отчет в том, что эта тема требует специального рассмотрения. Голландский историк и теоретик культуры Йохан Хейзинга (1872-1945) писал: «Поступательное движение науки и техники, каким бы необходимым и вдохновляющим оно ни было, не принесет спасения культуре. Наука и техники недостаточно для заложения фундамента культурной жизни»[4:358]. Кризис модерна, по Хейзинге, характеризуется прежде всего упадком стиля культуры и завышенными притязаниями науки «на мировое господство», включая и господство в мире ценностей, определяющих жизнь современного человека [4:281, 347]. Вот как он его описывает: «Ныне уже стало достаточно привычным ощущение, что мы приближаемся к развязке. Мы уже говорили, что не только невозможно себе представить дальнейшее развертывание этой культуры, но и трудно вообразить, что оно способно принести людям счастье или улучшение жизни» [4:355]. Небывалая волна открытий в науке и технике, захлестнувшая Европу в XVI-XVII вв., вызвала непомерные надежды, возложенные тогда на них. «На фундаменте науки, — справедливо говорит историк, — строилось больше планов и надежд, чем этот фундамент вообще способен выдержать» [4:280]. Наука, по Хейзинге, — это сложное социально-культур-

ное целое, в которое входят три основные компоненты: воспитание человека как разумного существа, приращение нового знания и использование знаний в технике. По оценке историка, в XVIII столетии соотношение этих компонент можно представить приблизительно как 8:4:1, т. е. воспитательная функция науки в количественной оценке превосходила все другие, в том числе в восемь раз ее техническое применение. Но уже к 30-м гг. XX в. это соотношение, по оценке историка, выглядит совсем по-другому (2:16:16), т. е. за два столетия произошла *инверсия* соотношения компонент науки как целостной системы, причем техническая составляющая на порядок в своем статистическом «весе» опередила нравственно-воспитательную компоненту. Интересно отметить, что в нашем анализе соотношения науки, эзотерики и религии в начале Нового времени и в современную эпоху мы, не давая ему количественной оценки, на качественном уровне отмечаем тоже его инверсию.

После выяснения симптомов и постановки диагноза «болезни» культуры Нового времени Хейзинга ставит самый важный вопрос о том, как же выжить европейской культуре и преодолеть этот кризис. И дает такую итоговую формулу ответа на него: нужна «новая аскеза», чтобы очищение духа, идущее от нее, победило «хюбрис», т. е. высокомерие и заносчивость человека Нового времени, его дерзостный вызов Творцу. Высшей ценностью этой «новой аскезы», считает голландский историк, будет уже не индивидуальное «Я», не какой-то народ, государство или социальный класс. Эта аскеза, подчеркивает Хейзинга, «будет проявляться... в правильном определении меры могущества и наслаждения» [4:363-364]. Человек Запада, считает Хейзинга, отошел от базовых смысловых начал своей культуры. И особенно ярко это проявилось в увлечении культом витальной силы, что сопровождалось созданием различных вариантов философии жизни, ставящей непосредственность жизни как спонтанного импульса выше ее смысла, дающего ей разумное оправдание. Однако, как справедливо, на наш взгляд, пишет историк, «только на испытанной и незыблемой основе живого метафизического познания абсолютное понятие истины со своими последствиями в виде совершенно непреложных норм нравственности и справедливости может противостоять нарастающему потоку инстинктивной жажды жизни» [4:296]. Когда сам прогресс, вырвавшийся из-под духовно-нравственного контроля, становится причиной варваризации культуры, тогда, подчеркивает Хейзинга, «движение культуры должно содержать возможность и обращения, и возвращения, а именно в том случае, когда это касается признания или нового обретения вечных ценнос-

96

тей, неподвластных процессу развития или изменения. Ныне на очередь дня встают именно такие ценности» [4:365]. В этих словах, на наш взгляд, указан верный путь корректировки опасных тенденций, присущих научно-техническому и экономическому развитию цивилизации и ведущих к отрыву человека и его жизненного мира от ее смысловых основ и духовных начал. Одним из путей обретения подобных ценностей Хейзинга считает возвращение к христианским истокам европейской культуры. Сам он происходил из старинного рода меннонитских проповедников, но, как подчеркивает Аверинцев, «это унаследованное христианство подверглось сильной секуляризации, потеряв всякие конфессиональные черты и превратясь в дополнение (и в корректив) к традиции классического гуманизма» [5:170]. Здесь особенно значимыми нам представляются слова, заключенные Аверинцевым в скобки. Действительно,

важно подчеркнуть, что сильно секуляризованное христианство Хейзинги тем не менее было не только дополнением, но и коррективом гуманизма, который сам во многом был продуктом его секуляризации, с одной стороны, а с другой — результатом отхода от него в не-христианское смысловое поле, что обозначилось прежде всего в эпоху Ренессанса. Отсюда и следует необходимость в «коррективе» его со стороны пусть не конфессионального и секуляризованного, но все же христианства.

В результате проделанного исследования мы высказываем тезис об инверсии соотношения религии, науки и эзотерики в постмодерне по отношению к модерну. В частности, это должно означать какое-то сближение религии и науки. Во всяком случае большую степень их взаимного понимания, чем это было раньше. Отметим, что на своих подлинных вершинах точные науки XX в. в лице своих выдающихся представителей действительно демонстрируют именно такой вектор перемен, говорящий о росте взаимопонимания. Я бы привел в качестве примера позицию В. Гейзенберга (1901-1976), комментируя ее своими соображениями. Прежде всего нужно обратить внимание на то, что сам конфликт между новым естествознанием и традиционным христианством Запада, столь ярко проявившийся в процессах римской инквизиции над Галилеем (особенно, конечно, в случае второго процесса), во многом обусловлен, на наш взгляд, тем, что в нем с новой наукой столкнулась не столько вера, сколько рационализированное до наукообразия ее представление в схоластическом богословии. Именно рассудочность западной теологии, идущая с давних времен, рассудочность всепроникающая и претендующая тем самым и на область истин о физическом мире тоже, и послужила основанием для небывалой остроты и значимости конф-

ликта. Ибо претендующая на весь объем истин схоластическая теологическая доктрина почувствовала себя в опасности, увидев в новой механике и астрономии своего конкурента. Целое бытия или, как любит говорить Гейзенберг, целостная всеохватывающая связь (*Zusammenhang*) слишком долго и слишком рассудочно обсуждалась на теолого-метафизическом языке, от которого западный европеец к концу XVII в. уже смертельно устал. «Теодицея» Лейбница, полностью напечатанная в 1710 г., несмотря на убедительность содержащихся в ней положений, энтузиазма и продолжения жанра не вызвала: Европа жаждала другого — полной автономии научного языка и превращения его в единственный центральный язык своей судьбы. Однако усталость не есть свидетельство не-истины того, от чего устали. Причиной усталости была не сама вера, не христианство как таковое, а именно слишком мелочное его рассудочное и наукообразное еще задолго до науки обсуждение.

Другой важный момент в связи с этой темой, поднятой в статьях и выступлениях Гейзенберга, касается вопроса о том, насколько в результате выбора науки в качестве цивилизационного приоритета произошло искривление самого европейского духа в его основаниях. «Наверное, уже у судей римской инквизиции, — пишет Гейзенберг, — шевельнулось подозрение, что галилеевское естествознание может вызвать опасное изменение духовной ориентации» [6:338]. «Опасное изменение» духовной сферы и есть ее искривление. Белый луч европейского духа как бы прошел сквозь призму Ренессанса и Реформации, новой науки и нового гуманизма и в результате и разложился и отклонился от первоначального направления. Это, конечно, только метафора. Но она нам кажется уместной и точной, тем более что в это время свои опыты по преломлению света и раскрытию тем самым его природы осуществил Ньютон, создав основу научной оптики. Их культурно значимым результатом был в конце концов отказ от духовного измерения света как метафоры и отождествление его с его материальной структурой, описываемой числом. Не было ли тем самым платой за научную истину о свете его затмение в области духа? Гейзенберг это признает, но без слишком неоспоримой уверенности: «Естествознание, — констатирует он, — сделало за последние 100 лет очень большие успехи. Более широкие жизненные сферы, о которых мы говорим на языке нашей религии, были при этом, возможно, оставлены в пренебрежении» [6:342]. «Возможно», что в пренебрежении сферой духа, религией прежде всего, повинна и наука, во всяком случае, мы уточняем, толкуя Гейзенберга, мировоззрение, стремящееся выступать от ее имени и претендующее назы-

97

ваться научным, даже порой единственно научным. Наука, что уж греха таить, во многом действительно способствовала тому, что в подвижном балансе двух истин (научной и религиозной) фактически была сделана попытка обойтись лишь одной из них.

Во что человечеству может обойтись эта попытка Гейзенберг дал понять в разговоре с В. Паули летом 1952 г., когда они встретились в Копенгагене в связи с планами строительства в Европе крупного ускорителя. Для понимания им сказанного надо обратиться к двум ключевым понятиям-метафорам, которыми пользуется здесь Гейзенберг. Это идея «центрального порядка» и идея «компас». По Гейзенбергу, субъективный мир, основу которого образуют представления людей о ценностях, не менее реален, чем объективный мир, раскрываемый наукой. Главный вопрос, в мире ценностей встающий, это вопрос о «компасе», которым мы должны руководствоваться, отыскивая свой путь в жизни. Этот «компас в разных религиях и мировоззрениях, — говорит Гейзенберг, — получал разные названия: счастье, воля Божия, смысл и еще многое другое... Однако у меня складывается впечатление, — продолжает он, — что во всех формулировках речь идет об отношении людей к центральному порядку» [7:326]. «Центральный порядок» — это *Unum Bonum Verum*, или Единое-Благо-Истина, в отношении с которым человек вступает, используя прежде всего религиозный язык. Адекватной моделью центрального порядка выступает, по Гейзенбергу, душа. Поэтому и человек может вступать в глубокую связь с центральным порядком всего, всех вещей и событий, как душа с душой. И элементарное требование соотносить свое поведение с миром ценностей и его строением мы реализуем, действуя в

«духе этого центрального порядка», который в конечном счете «всегда побеждает», гармонизируя «частные порядки» и упорядочивая тем самым хаос.

Этика основывается всегда, считает Гейзенберг, на связи норм и мотивов с «центральным порядком», если это действительно полноценная и живая этика. Когда Паули спросил Гейзенберга о том, какой же «компас» стоит, в частности, за этикой прагматизма и позитивизма, характерной для Америки и Англии последних столетий, то Гейзенберг ответил ссылкой на М. Вебера: такая этика в конечном счете вытекает из духа кальвинизма, следовательно, из христианства и поэтому, несмотря на давний разрыв с его символами и образами, хранит связь с ним. При этом он делает важный вывод: «Если когда-нибудь совершенно исчезнет магнитная сила, направлявшая до сих пор этот компас, — а сила может происходить только от центрального порядка, — то боюсь, что могут случиться ужасные вещи, еще более страшные, чем концентрационные лагеря и

атомные бомбы» [7:328-329]. Разрыв с христианскими ценностями «центрального порядка» возможен, считает Гейзенберг, ибо динамика, действующая в этом направлении, давно уже обозначилась в истории Европы. И если это произойдет, то нас ждут неслыханные испытания. И все это рассуждение, где религиозное измерение связывается с физикой, метафизикой и с вопросом о прагматизме и позитивизме, кончается утверждением, что запрет на метафизику и более широкое рассмотрение всеобщей связи вещей, чем это принимается позитивизмом и прагматизмом, непременно должен быть нарушен, чтобы не утратить «компас, по которому мы можем ориентироваться» [7:328-329]. Иными словами, считает Гейзенберг, если мы и дальше пойдем путем позитивизма и прагматизма, то связь с «центральным порядком» рискуем порвать. Поэтому мир, построенный исключительно на принципах прагматизма и позитивизма, ждут беды страшнее атомных бомб и лагерей. Мы можем назвать все это рассуждение физика-теоретика *европейским коррективом* одностороннего американизма, достигшего своего могущества как раз в те послевоенные годы.

Теперь скажем о том, насколько с нашим тезисом об инверсии соотношения религии и науки в указанном нами смысле согласуется позиция Гейзенберга. Он признает, что научная революция и последующее развитие западной цивилизации привели к значительному дисбалансу между этими фундаментальными истинами, религиозной и научной. Это проявляется в том, что в результате неблагодарных успехов науки и техники и идущих вместе с ними социокультурных перемен «происходит неблагоприятное смещение ценностных критериев» [7:332]. Действительно, мы так можем проинтерпретировать эти рассуждения Гейзенберга, *культура как искусство целей* во многом уступает место *науке как искусству средств*. Не случайно, что это смещение совпадает и с «восстанием масс» (термин Ортеги-и-Гассета), если иметь в виду возникновение вслед за новой наукой и нового, буржуазного, общества. Устав, причем смертельно, от универсальности религиозно-метафизического языка (а по сути дела, от рассудочной теологии и схоластики), западный европеец впервые в XVII в. смог посвятить себя частностям опыта, имея в виду в качестве стимула для этого ясные и понятные ему практические выгоды от специализированного научного исследования. В таком образом формулируемом проекте «восстановления наук», особенно в его бэконском варианте, действительно могли участвовать, как говорит Гейзенберг, массы «людей средних дарований», влекомых к науке не универсалистскими интуициями с их глубокими культурными импульсами, как у Лейбница или Кеплера до него, а партикуля-

98

ристскими и прагматическими. Более того, в эту эпоху наука становится социально признанной ценностью: научные академии и общества патронируются и создаются государством (с середины примерно XVII в.). На вершинах науки всегда духовный «климат» был несколько иной, чем в ее «массовидных» предгорьях. Проницательные, честные и глубокие размышления Гейзенберга говорят именно об этом.

Постмодерн как период кризиса культуры модерна — это канун того, что нам неизвестно. Известно только то, что это время, по-видимому, действительного выхода из модерна. Мы сопоставляем два периода — начало модерна и выход из него. Сравнение двух эпох позволяет выявить много общего в том, как они воспринимались современниками. Так, например, для Коменского первая половина XVII в. — это книжная, бумажная эпоха, время невероятной избыточности печатного слова. Книги нередко покупают только ради указателей — библиографических и др. Их уже не читают и не продумывают. И Коменский не без сожаления и не без упрека в адрес своей эпохи говорит: «Если древние хранили мудрость в сердцах, то мы — на бумаге» [11:2:302]. Нам кажется, что это сказано о нас. Правда, сейчас бумагу во многом заменили компьютеры.

Сама оппозиция «модерн/постмодерн» асимметрична. Действительно, модерн — это прожитое время европейской культуры, а поэтому эпоха с проявившими себя, сложившимися характеристиками. Постмодерном же называют еще не сложившийся в строго очерченную культурную форму наметившийся выход из модерна, или, мягче, потерю им своей идентичности, по крайней мере частично. Поэтому сравнение этих двух эпох содержит осязаемый момент условности, который необходимо иметь в виду.

Мы говорили об участии в проекте модерна религии, науки, эзотерической традиции. Мотивы и импульсы, приведшие к его созданию, в наше время утрачивают свою силу и свежесть. Такой религиозно накаленный познавательный оптимизм, какой был у пионеров новой науки, сейчас трудно встретить, он кажется уже невозможным. Даже если человек постмодерна и не хочет расставаться с проектом модерна,

так как любой проект лучше, чем его отсутствие, то все равно тень утомления от него, неверия в него легла на дух культуры. Человек сегодня, пусть и неявно, предъявляет счет содержащимся в этом проекте обещаниям и не может при этом не испытывать некоторого разочарования. О каких обещаниях конкретно идет речь? Проект модерна в ходе европейской истории XVII-XVIII вв. оформился как сциентцентристский проект, включающий в себя четыре основных обещания: а) обеспечить

полное искоренение невежества через всеобщее восстановление наук и абсолютное (в смысле Я. А. Коменского) обучение новым наукам; б) благодаря такому восстановлению обеспечить полное господство человека над природным миром, позволяющее достичь всеобщего процветания и благоденствия; в) благодаря перечисленному в пунктах а) и б) достичь полного искоренения болезней и приблизить человека к достижению им необыкновенного долголетия, а в пределе, возможно, и самого бессмертия; г) создать совершенного человека, совершенное общество и привести человечество к окончательному вечному миру. Прошло примерно 350 лет. И ни одно из этих обещаний не реализовано. Этот факт выступает основой исторического изживания проекта модерна. В начале XXI века это явно, а скорее неявно осознается. Поэтому, если у человека начала Нового времени основной его пафос, несмотря на сохранявшуюся религиозность, был направлен на науку и на базирующийся на ней проект универсальной Реформы, то теперь несмотря на относительную эффективность научно-технической цивилизации модерна он направляется не на науку или, точнее, не только на нее. Поэтому постмодерн как *время утраты самоуверенности модерна* несет в себе *потенцию обратной динамики соотношения* рассматриваемых нами культурных феноменов.

После «расколдовывания мира» [8:342], о котором как о сущностной характеристике Нового времени писал М. Вебер, происходит «расколдовывание» самого проекта модерна (о противоречиях «расколдовывания» проекта модерна в культуре постмодерна см.: [9:220-225]). Чары его теряют былую силу. Во всяком случае, религиозная миссия, да и во многом мировоззренческая, возлагаться на науку теперь уже не могут. Место науки в складывающемся в наше время культурном ландшафте более скромное, чем во времена Декарта и Ньютона и особенно после них, несмотря на потрясающие успехи науки и техники и, казалось бы, сплошную сциентификацию всей нашей жизни.

Глубина экологических проблем, нарастание признаков системного кризиса наукогенной цивилизации в целом показали, что религиозная функция науки, составляющая основу проекта Нового времени, должна быть пересмотрена. Неудача науки как заместителя религии, претендующего не только на осмысление всей полноты бытия, но и на возвышение человека и преобразование природы, не означает неудачу науки как объективного знания. Попытавшись заместить собой религию и метафизику, наука превысила свои возможности. Пусть сциентистские иллюзии все еще широко распространены, но «науковерие» с его претензией быть монополистом в сфере мировоззрения теряет кредит.

99

Наука по-прежнему, правда, считается последним арбитром в делах истины, в том числе религиозной. Как пишет Рормозер, «у нас же и поныне полагают, что нужно отвергнуть реальность воскресения, поскольку естественные науки не могут дать тому подтверждения» [10:226]. Здесь науке явно передоверяют те роли и функции, которые она по природе своей выполнять не в состоянии: сферу религиозного опыта и истин откровения она не может «курировать», как это понимали Ф. Бэкон и Декарт (сделавшие, однако, серьезные шаги к тому, чтобы передоверить функции религии именно науке). Но вместе с тем сегодня крепнет и сознание того, что научное знание само рискует впасть в заблуждение, если оно не оставляет в бытии тайны, не принимает ее и не хранит.

Существенный исторический факт, который нужно в нашем анализе принять во внимание, состоит в том, что пик секуляризационной динамики, по-видимому, пройден. После головокружительных кульбитов философского богоборчества такого «каскадера» культуры, как Ницше, радикальный атеизм в XX в., например в духе Сартра, воспринимается уже как эпигонство. Эпоха воинствующего атеизма, похоже, завершается, сменяясь временем индифферентизма, усталого скепсиса, вялотекущего агностицизма и психологического нигилизма. Но не того героического нигилизма силы, о котором мечтал певец «Заратустры», а, скорее, презируемого им нигилизма и пессимизма слабости, находимого им в выцветшей учености Д. Ф. Штрауса или в квазибуддистском эскейпизме Шопенгауэра. Эпоху теоретического и практического «теоцида» Европа, похоже, уже пережила. Прежде всего в лице России, пережившей максималистскую попытку реализации проекта модерна в форме построения бесклассового общества. Испытание предельными нагрузками богоборческой динамики, накопленной с эпохи Ренессанса, Россия выдержала, а в ее лице и весь культурный мир, некогда называвшийся христианским. В результате намечается и уже происходит как бы вторичное узнавание человеком этого мира своих культурных корней. История тем самым снова дает Европе шанс на сохранение и развитие ее культурной идентичности, которая, как и в начале модерна, подвергается серьезному испытанию в эпоху постмодерна.

Сравнивая начало модерна и постмодерн, мы можем сказать, что наука и религия как бы обмениваются ролями в культурном ансамбле. Действительно, в начале модерна делают ставку на науку, возлагая прежде всего на нее надежду дать достойный ответ на вызов времени. Но при этом и не порывают с религией, вступая с ней в «прохладный» союз, все больше оправдываемый со временем ее позитивно-социальными и мо-

ральными функциями. Таков во многом уже Ф. Бэкон. Вспомним его знаменитую формулу: малознание (a little philosophy) уводит от религии, а глубокое знание, напротив, приводит [3:1:93]. Он

еще колеблется между оправданием физики библейским откровением и полным разведением сфер компетенции науки и теологии, склоняясь больше ко второму решению. Первая позиция была характерна для парацельсистов, продолжателей традиций алхимии и герметизма. Вторую разделяли такие ученые, как Декарт. Однако акцент уже тогда был сделан именно на науке, что и будет обнаружено впоследствии. Иными словами, в паре «наука— религия» ведущая роль в культурном ансамбле *de facto* закрепляется за наукой.

Обмен ролями между наукой и религией намечен, но не закреплен в постмодерне, так как всякой централизованной системе ценностей эта эпоха противится, предпочитая ситуацию их квазиэгалитарного «смещения».

В эпоху постмодерна изменение отношения к религии не означает, что человек этой эпохи стремится совсем отказаться от науки. Нет, он ее сохраняет и оправдывает, как Ф. Бэкон и Вольтер — религию, прибегая к привычной утилитаристской аргументации. Но непомерных надежд на нее он уже не возлагает. Будут побеждены одни болезни — придут другие. *Неустойчивость прогресса* уже давно и ясно осознана: он легко может смениться и действительно сменяется регрессом. Привести человека к нравственному совершенству (а об этом мечтал и Декарт) наука явно не может и в эту ее способность совершенствовать души уже мало кто верит.

Таким образом, соотношение религии и науки за протекшее время модерна инвертируется, по крайней мере на уровне тенденции. Модернистская легитимация религии принимается в постмодерне, но направляется уже на науку. Подобная инверсия характеризует и связи эзотерической традиции с наукой. Если в канун модерна она давала импульс к практической направленности знания, к превращению его в «сильную науку» (о чем мечтал еще Агриппа), то теперь эзотерика, напротив, скорее выполняет обратную функцию — добавляет элемент созерцательности в чрезмерный практицизм исследований, в их околонуучное сопровождение. Если раньше герметизм, парацельсизм и т. п. течения питали науку того времени своего рода спиритуализированным натурализмом, способствуя формированию новой, практически, эмпирически и экспериментально ориентированной деятельности в области науки, то теперь, напротив, эзотерика, восточные духовные течения вносят вклад в созерцательное углубление современного знания, стремясь придать ему холистскую направленность. Функция эзотеризма как

100

проводника новых синтезов и перемен, который затем, как катализатор, выходит из запущенной им культурной «реакции», сохраняется и в ситуации постмодерна. Но направленность работы такого «катализатора» инвертируется, становится антисимметричной тому, как это было в канун и в начале модерна.

Из «троянского коня» реформаторского синтетического или интегративного универсализма с его религиозно-мистическим ядром в начале модерна вышла тенденция к дифференциации основных культурных подразделений (наука—религия—эзотерика). На излете модерна происходит инверсия подобной конstellляции указанных культурных феноменов. В его высоко дифференцированной культуре начинают проявляться, а со временем, возможно, станут усиливаться синтетические тенденции. Инверсия дифференциальной динамики соотношения рассматриваемых культурных феноменов связана с износом и, возможно, крахом всего проекта модерна: она и отражает его, как следствие отражает свою причину.

В связи с этим отметим и некоторую инверсию эпистемологических мод в науке. В начале модерна даже такой рационалист, как Декарт, мечтал об обширных опытных исследованиях и говорил, что его жизни и имеющихся у него помощников мало, чтобы проделать все нужные эксперименты. Что уж говорить о Ф. Бэконе, который и умер в результате простуды, полученной при эксперименте по заморозке продуктов. Тогда без эксперимента науку не мыслили. И пафос экспериментального испытания вещей был передовым лозунгом времени. Сейчас же нередко слышишь о том, что теория переходит в состояние «эмпирической невесомости», что физика (особенно на стыке с космологией) постепенно растворяется в метафизике. Здесь опять мы отмечаем инверсию тем и мотивов уже внутри науки.

В результате всех этих процессов ситуация постмодерна напоминает ситуацию эпохи рождения новой науки, но осуществляющуюся в антисимметричной, точнее, в инверсионно ориентированной конstellляции динамики выделенных нами для анализа культурных факторов. Раскрываются границы науки по отношению к оккультным течениям, как это было в XVI и начале XVII в. Но теперь герметический эзотеризм передает науке не импульс к практической направленности, провоцирует не активизм и прагматизм «сильного» знания, а скорее, напротив, созерцательность и самоуглубленность, заботу о самосовершенствовании, о духовном единстве с природой и космосом, который снова, как у герметиков и платоников, начинают мыслить как целостный живой организм, включающий человека. В отношениях с религией также происходят процессы, ориентированные проти-

воположным образом, чем это имело место в конце Ренессанса и в начале Нового времени. Если тогда религия выталкивалась из науки, то теперь она, скорее, приближается к ней, даже если принципиальное различие между их языками ясно осознается как непреодолимое для них (но не для человека, ими владеющего). Если тогда сама наука брала на себя функции религии, то теперь они снова начинают возвращаться ей. Если в XVII в. речь шла о том, как за счет традиционной религии дать место науке как новому лидеру в целостном культурном ансамбле, то теперь речь идет о том, как, не потеряв ценности науки как познания, вернуть роль культуuroобразующего начала традиционной религии, возможно, с ее

трансформацией, с поворотами к нуждам и проблемам времени. Сама неудача науки как заместителя религии требует такого возврата. Конечно, человек постмодерна должен при этом сохранить и науку, пусть и без ее прежних оказавшихся непомерными амбиций. На заре возникновения новой науки ей и европейской культуре в целом помог ее союз с христианством. Возможно, новый союз такого же типа будет продуктивным и в период мировой смуты постмодерна.

Однако изжит ли на самом деле проект модерна? Задавая такой вопрос, надо обязательно уточнить, о каком именно варианте этого проекта идет речь. Если о сциентоцентристской технократической утопии, то она действительно кажется изжитой, по крайней мере в тех ее моментах, о которых мы сказали выше. Но если иметь в виду религиозно-метафизические универсалистские варианты проекта модерна у Лейбница или Коменского, то ситуация здесь иная. Их запас исторической прочности еще далеко не исчерпан и более того, видимо, и не может быть исчерпан только земными и человеческими средствами. «Что мешает нам, — писал Коменский во «Всеобщем совете...», — надеяться, что в конце концов все мы станем единым благоустроенным сообществом, скрепленным узами одних и тех же наук, законов и истинной религией?» [11:2:305].

Образ проекта модерна в наши дни двоятся — он и исчерпан, не исполнив обещанного, и не исчерпан, так как не осуществлено то вечное, что было в нем заложено... И то и то верно.

Библиография

1. Хьюбнер К. Критика научного разума. М., 1994
2. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.
3. Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М., 1978.
4. Хёйзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.
5. Аверинцев С. С. Культурология Йохана Хёйзинги // Вопросы философии. 1969. № 6.
6. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. 101
7. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989.
8. Вебер М. Избр. произведения. М., 1990.
9. Визгин В. П. Границы новоевропейской науки // Границы науки. М., 2000.
10. Рормозер Г. Кризис либерализма. М., 1996.
11. Каменский Я. А. Избранные педагогические сочинения: В 2 т. М., 1982.

ПОЗИЦИЯ 2.2. ЖИЗНЬ И ЦЕННОСТЬ (ОПЫТ НИЦШЕ) — Визгин В.П. -

Концепты: жизнь, ценность, смысл

1. Тематизация жизни и ценности. Введение.

Превращение жизни и ценности в тематизированные источники философской мысли знаменует собой мутацию классической традиции мысли Нового времени в неклассическое философствование, самым значительным представителем которого был Ф. Ницше (1844-1900). Пространство классической мысли определялось в первую очередь как пространство разума, озадаченного поиском достоверного знания. Именно под знаком разума (естественного и божественного) и доступной ему достоверности классическое мышление ведет свой дискурс, организует стройный и всеохватывающий интеллектуальный мир. И это в равной мере характеризует все направления классической философии и прежде всего такие относительные антиподы, как рационализм и эмпиризм. Это первый момент, который мы хотели бы подчеркнуть. Второй состоит в том, что герои классической мысли, стоявшие у истоков ее традиции, персонифицированно воплощали эти ведущие «знаки» классики — разум и достоверность. Таков прежде всего Декарт, в поисках оснований рациональной достоверности экзистенциально (а не только логически) открывающий трансцендентальную структуру мысли и сознания (принцип *cogito*).

Если теперь мы посмотрим на героев неклассической философии, обратившись к упомянутой фигуре Ницше, то сразу же будем вынуждены признать, что открываемое им пространство мысли развертывается не под «небесными» знаками разума и достоверности, а под «земным» знаком *жизни и ценности*. «Вопрос о ценности, — пишет Ницше, — *фундаментальнее* вопроса о достоверности» [1:281 :фр.588. Цитирование «Воли к власти» в дальнейшем ведется только с указанием номера фрагмента. Курсив в цитатах принадлежит Ницше]. Но и при таком преобразовании исходных диспозиций мышления основоначала новоевропейской философии остаются незадетыми: «Только субъект доказуем, — говорит Ницше, как бы вторя своему историческому антиподу, родоначаль-

нику классического рационализма Декарту с его когитальным принципом достоверности, — «объект» есть лишь известный вид действия субъекта на субъект... есть *modus субъекта*» [569]. Можно даже сказать, что присущий классической метафизике субъективизм еще более радикализируется в философии Ницше, что обнаруживается в характерном для нее ценностном подходе.

Существование в универсуме классической культуры теологического сверхсубъекта ограничивало присущий ей субъективизм, вводило его в пределы гармонии человека и мира, разума и действительности под знаком надежной перспективы прогресса научного познания и основанного на нем рационального обустройства жизни человека. Поэтому не случайно, что именно «смерть Бога», провозглашенная Ницше, стала символом конца этой

культуры.

Связь идеи ценности с метафизикой субъекта была подмечена Хайдеггером: «Как только, — говорит он, — возникает идея ценности, так сразу надо признать, что ценности "есть" лишь там, где идет расчет, равно как "объекты" имеют место только для "субъекта"» [2:98]. Но этот субъективизм, что характерно для Ницше, разыгрывается в стихии языка жизни, от собственного имени которой ведется философствование как витальная экзистенциальная миссия. Вхождение *жизни* в фокус философского вопрошания происходит у Ницше одновременно с *обесцениванием мира* в результате утраты им цели, единства и самого бытия: «Категории «цели», «единства», «бытия», посредством которых мы сообщили миру ценность, снова *изъемятся* нами — и мир кажется *обесцененным*» [12А]. И проект Ницше в связи с этим обесцениванием мира состоит в том, чтобы, отказав в доверии к основным категориям разума, вернуть миру ценность, но уже в качестве неразумной жизни. Итак, с утратой миром смысла (ценность, с одной стороны, на первый взгляд его обуславливает, а с другой — выступает как его деградированный синоним, чего не замечает Ницше и о чем мы скажем в своем месте) в центр мысли попадает жизнь, а место *разума* и *достоверности* занимают, соответственно, *волям ценность*.

Библиография

1. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994.
2. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

ЖИЗНЬ

2. Проблема ценности жизни: исторический контекст

Реакция на рационализм и оптимистический идеал цивилизационной стратегии прогресса возникает

102

уже в XVIII в. (Руссо, а затем и немецкие романтики). Особое значение для философии жизни Ницше имел пессимизм Шопенгауэра, истолковывавший мир как проявление слепой воли к жизни. Не случайно, что популярным Шопенгауэр становится в 1850-1860-е гг., когда возникает и распространяется эволюционное учение Дарвина, вызывавшее уверенность в научной обоснованности рассмотрения мира как жизни, а бытия как становления или эволюции. В целом это эпоха мутации общественных идеалов от идеализма и романтизма к позитивизму, материализму и сциентизму. Ввиду распространения пессимизма Шопенгауэра, а затем и Э. фон Гартмана в общественном сознании эпохи остро встает вопрос именно о ценности жизни. Действительно, вместе с Кьюве, Бэрром, Дарвином и др. понятие жизни преодолело рамки классической парадигмы в духе систематики Линнея и вышло в новые — физиологические и эволюционные — измерения. Это переоткрытие жизни драматически напряженно переживалось в искусстве и литературе эпохи (художественные исследования социальной «физиологии» и «генетики») и не могло миновать философию.

В качестве типичной фигуры, репрезентирующей умонастроения этого времени, выступает Е. Дюринг с его знаменитой книгой «Ценность жизни» (1865 г., 1-е изд.) [1]. Для того чтобы постичь творчество выдающегося человека, порой бывает нужно найти его пусть упрощенное и грубое, но подобие. Действительно, как и Ницше, Дюринг озабочен тем, чтобы дать героико-оптимистический ответ на ставший интеллектуальной модой пессимизм по отношению к жизни, а значит, и к ее ценности. Необходимо, говорит Дюринг, «выступить против оклеветания жизни, проложить пути к героическому пониманию жизни и к героическому отношению к ней, а где *нездоровье* уже укоренилось, — там устранить вред, производящий *болезнь, слабость и малодушие-»* [1:1]. Акцентирование героики жизни в рамках ее физиологистского истолкования характерно и для Ницше. Горизонт Дюринговой мысли, опровергающей пессимизм, задан такими оппозициями, как вред/польза, болезнь/здоровье, упадок/подъем, слабость/сила, вялость/бодрость, жизнеотрицание/ жизнеутверждение. Подобный физиологический редукционизм характерен не только для средней руки моралистов и публицистов эпохи, таких, как Дюринг или Нордау [2], но и для самого Ницше, этого своевременно-несвоевременного мыслителя, во многом определившего мысль будущего, XX, века. Мы лучше представим себе масштаб явления Ницше, если отдадим себе отчет в том, что его адекватное понимание как раз становится невозможным на основе подобной установ-

ки. Действительно, мы видим, что, например, Нордау совершенно не улавливает значимости Ницше, сводя все творчество мыслителя к литературно-философской иллюстрации врожденной душевной болезни. Этот парадокс незнания своего своими служит верным индикатором того, насколько, несмотря на указанную близость Ницше к своим популярным современникам, он превосходит их. Только приход нового поколения — символистов и «декадентов» — знаменует собой серьезное и даже, возможно, чрезмерно серьезное восприятие автора «Заратустры».

Имея все это в виду, присмотримся к Дюрингу поближе. Он выступает против приподнявшегося романтизма, нападает на мистицизм, борется с чрезмерным, как он считает, увлечением поэзией, древними языками. Философский пессимизм для него — проявление жизненной вялости и пресыщенности, пасование перед трудностями современной жизни с ее высокими требованиями. Шопенгауэровская философия для него не более чем «буддистское суеверие» [1:2]. Фейербаховские мотивы Вагнера устраивают Дюринга, но отталкивает срыв композитора в романтизм и эстетизм с его «обоготворением искусства», выступающим для него симптомом упадка жизненных сил. Метафизике и идеализму он противопоставляет веру в позитивное знание, ценное для него своей жизненно значимой

пользой [1:29]. Позитивизм у него сливается с материализмом и научностью. Конт и Фейербах — «величайшие умы XIX века». Все это, конечно, напоминает Ницше позитивистского периода, последовавшего за его романтико-шопенгауэровскими увлечениями. Но если Дюринг успокоенно и самодовольно популяризирует «истину» века, то Ницше, воспринявший ту же самую школу, рвется за ее горизонт.

В рамках натурализма с характерным для него «законническим» истолкованием природы, согласно которому законы природы — абсолюты, по отношению к которым жизнь человека выступает своего рода развернутым в практику материального благоустройства культом, Дюринг определяет жизнь как «результат деятельности сил природы», постепенно расширяющийся и охватывающий «все большую и большую область» [1:39]. «Весь внешний мир, — пишет он, — представляет собой лишь средство для достижения цели, какой является жизнь, как мы ее ближайшим образом понимаем, т. е. жизнь в смысле чисто внутреннего мира» [1:39]. Философия жизни Дюринга не отличается глубиной и последовательностью. Действительно, Дюринг, как мы видели, понимает жизнь как развивающийся органический мир и в этом смысле вполне «внешний» феномен. Но в то же время он определяет жизнь как «внутреннее» начало, фиксируемое в явле-

103

нии ощущения и сознания, обозначающих ту «область, где может идти речь о ценности существования» [1:39]. С точки зрения научного материализма, на верность которому Дюринг приносит клятвы, он непоследователен. Эта непоследовательность в конечном счете проявляется в том, что под пером В. Зеньковского получило меткое название «полупозитивизма», т. е. неорганического соединения позитивизма с моральными идеалами, с остатками автономной этики.

Действительно, именно моральный пафос заставляет Дюринга видеть в дарвинизме врага оптимистического жизнеутверждения столь же, сколь и в пессимизме Шопенгауэра и Гартмана, которых он клеймит хлестким словом «философастики» [1:21]. Протест у Дюринга вызывает «деморализующий» эффект, которым сопровождалось распространение идей Дарвина. «Общественная испорченность, — говорит он, — убившая всякое взаимное доверие между людьми, нашла в учении о борьбе за существование необходимое для себя теоретическое дополнение» [1:17]. Поэтому дарвинизм, равно как и мальтузианство, это — «позорные страницы развития человеческой мысли». Но как увязан подобный моральный пафос с материализмом — об этом Дюринг ничего не говорит.

Кстати, именно этот этический пафос Дюринга, направленный против ставшей расхожей установки на подозрение, адресованное миру высших ценностей (чему в немалой степени способствовал и Ницше вместе с Марксом и затем Фрейдом), на наш взгляд, ничуть не устарел и сегодня, когда к старым редукционизмам, устраняющим этическое измерение, прибавились различные новые или только кажущиеся таковыми. С Ницше его сближает, напротив, пафос «интеллектуальной честности», определяющий своего рода этический кодекс «честного исследователя» [1:26], призывающий к бескомпромиссной борьбе с предрассудками и призраками, замыкающими витальную мощь человека в «метафизическом заколдованном круге» [1:26].

Что же именно, спрашивает Дюринг, повышает и что понижает ценность жизни? Для понимания концептуализации проблемы ценности жизни важно, что в поле такого вопрошания сама жизнь становится качеством, или предикатом, доступным градуированию, степени, измерению. Жизнь выступает, иными словами, как «жизненность», что позволяет говорить о «степени жизненности существования» [1:42]. Такой поворот мысли характерен и для Ницше, который также поставит жизнь в перспективу оценки степени ее жизненности, стремясь найти для этого соответствующий критерий, долженствующий послужить ему основой для формулирования новой шкалы ценностей. Однако на этом сходство с Ницше

кончается. Действительно, жизненность жизни человека для Дюринга определяется нормами трудовой морали, упорядоченностью рационализованного быта, феминистскими установками, умеренностью в стиле жизни, верностью республиканским и просвещенческим идеалам при устранении в качестве ментальных установок романтизма, эстетизма и метафизики. Соответствующий же комплекс признаков жизненности жизни у Ницше сильно отличается, несмотря на наличие отдельных общих черт, от подобных общедемократических идеалов с сильным подмесом обыкновенного здравого смысла бодрящегося бюргера эпохи «позднего капитализма».

Как же воспринимал сам Ницше Дюринга? Социалистические замашки последнего обусловили его характеристику как «анархиста» [3:325] с признаками типичной «однодневки» (в чем Ницше был, в общем, прав). Но у него имеется и более уничижительный отзыв о своем идеологическом конкуренте, с которым он некоторым образом связан на манер амбивалентной пары братья/враги (*freres-ennemies*).

«Вообще он придает большое значение действию воздуха, — пишет о Дюринге его биограф, — на себя и на свое семейство, поэтому он ищет для своего летнего местопребывания наиболее высокие из обитаемых горных местностей, здесь нередко остается он по несколько месяцев» [1:XXXV]. Эта черта Дюринга на первый взгляд удивительно корреспондирует с соответствующей маниакальной страстью Ницше к уединенным горным тропам. Однако если у Ницше горы вызвали приступы вдохновенного лиризма, чем они его в конце концов и привлекали, то у Дюринга они прописывались ему его обнаученным здравым смыслом, напоминая о

несокрушимом педантизме немецкого профессора.

Дюринг сам, пишет Ницше, как «кусачий пес на привязи» отпугивает читателя от своей столь ревностно охраняемой им философии [3:733]. Оставим эти выпады на совести Ницше. Уважение к Дюрингу как к человеку они вряд ли могут поколебать. Ведь мы знаем, что в своей жизни Дюринг показал себя удивительно мужественным человеком. Потеряв полностью зрение, он смог стать активным лектором и влиятельным писателем-публицистом. Нотки ограниченности, самодовольства и пошлости, конечно, звучали у него, на что так чутко был Ницше, как, впрочем, и Энгельс. Но отрицать личное мужество и трудолюбие этого человека, оставившего свой след в истории немецкой культуры второй половины XIX в., мы не можем.

Библиография

1. Дюринг Е. Ценность жизни / Пер. Ю. М. Антоновского. СПб., 1894.
2. Нордау. Вырождение. М., 1995.
3. Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.

104

ЦЕННОСТЬ

3. Жизнь и ценность

Ставя вопрос о том, как связаны понятия жизни и ценности в философии Ницше, мы должны прежде всего заметить, что Ницше философствует как бы изнутри жизни, целиком и полностью отождествляя себя с ней — как бы жизнь при этом ни понималась. Непротиворечивой концептуализации жизни у Ницше, вообще говоря, и не было и не только потому, что он не успел до наступления безумия закончить свой главный теоретический труд. Напротив, есть основания предполагать, что сама невозможность непротиворечиво концептуализировать свои видения и идеи могла ускорить этот срыв в безумие. Мы должны отдавать себе отчет в том, что противоречия в логике построения философии жизни у Ницше неизбежны в силу исходных несовместимостей в структуре его ментальных диспозиций и мотивов. Эта ситуация нуждается в прояснении в дальнейшем. Теперь же отметим, что важнее, чем непротиворечивая теория, сам факт экзистенциального отождествления себя со своей идеей — идеей жизни как воли к власти. В качестве живого индивида Ницше разыгрывал роль персонифицированного воплощения своей недоконцептуализированной «жизни» с ее «ценностями».

Столь же внутренне напряженно и органично переживает Ницше и свое самоотождествление с европейской культурой в ее творческих истоках (как он их понимает). И суть всего феномена Ницше мы видим в том, что в нем экзистенциально и интеллектуально отождествились если и не тождество, то гармония жизни и культуры с их даже не просто различием, а полным несовпадением и враждой. Ницше должен был в самом себе соединить несоединимое: тождество жизни и культуры и их же расщепление и конфликт. Трещина мира прошла буквально по сердцу мыслителя-лирика. И по его мозгу тоже — буквально и фигурально.

Раскроем эту ситуацию парадокса в комплексе «жизнь—культура». Культур-исторический идеал Ницше всегда характеризовался отождествлением жизни и культуры.

Культурность культуры для Ницше, впрочем, меряется максимумом ее антикультурности или природности (еще один парадокс). Культуру как результат дрессировки жизненных инстинктов разумом и моралью он заключает в кавычки (как «приручение»). Этот ход мысли сближает Ницше с Руссо [«Воля к власти» цитируется по номеру фрагмента [684].

Исторически это отождествление определяла дионисийская традиция греческой культуры. Победа аполлоновского начала в постсократическую эпоху обнаружила как раз трагический разрыв жизни и самой культуры, ставшей культурой истины, морали, добра вмес-

то прежней культуры «жизненной жизни». Христианство только усугубило этот разрыв, вознесло его на ступень крайней обостренности, реализовав культ антижизненного бога. Жизненным же богом был и всегда оставался для Ницше Дионис. Но для большинства людей этот разрыв жизни и культуры никакой трагедией не был. Напротив, он переживался скорее, считает Ницше, как моральный прогресс. Точнее, он даже и не воспринимался как разрыв, а наоборот, в морали добра и разума, в рационалистической этике, в идеалах платонизма и христианства (христианство, по Ницше, это «платонизм для народа») жизнь переживалась как стихия, долженствующая подчиняться нормам высших ценностей, конечным источником которых в христианстве считался трансцендентный Бог. Иными словами, то, что для Ницше выступило кричащим разрывом, направленным против ценностей жизни, для большинства людей обнаружилось как закономерное подчинение высшему низшего (жизни — разуму, земли — небу, воли — рассудку, твари — Творцу). По Ницше, ситуация такого как бы двойного разрыва (Христос довершает дело Сократа) и служит истоком как опасного упадка самой жизни (причина декаданса), так и упадка культуры (сам декаданс).

Особенно остро все это раскрылось, говорит философ, в XIX столетии, в век демократической цивилизации прогресса. Он отмечает в связи с этим рост противожизненной эрудиции («филистер образования» как социальный феномен, его примером, по Ницше, служит крупный ученый Штраус), всеобщую механизацию жизни, превращение людей в «винтики» социальных и производственных машин, делающих их частичными людьми (здесь сходство с Марксом бросается в глаза), падение силы

творчества и, напротив, восхождение реактивных талантов, умаление достоинства индивида, наконец, та самодовольная пошлость и стадность, в язвительных выпадах против которых Ницше солидаризируется с другими критиками буржуазной цивилизации (например, с К. Леонтьевым).

Свою миссию как спасителя культуры и, главное, целителя жизни Ницше видит в том, чтобы восстановить живое тождество жизни и культуры примерно так, как оно наличествовало, по его мнению, в досократической Греции, в культуре, разветвляющейся вокруг дионисийских мистерий. Следуя зову такой миссии, Ницше выдвигает свои ключевые идеи-символы, идеи-мифы (сверхчеловек и вечное возвращение). По отношению к ним идея воли к власти выступает как более доступная для последовательной наукообразной концептуализации. Правда, подобному замыслу в полной мере сбыться не удалось. Его мифы и философемы, *crescendo* рвущиеся к последней ясности воплощения, в том числе

105

миф о бесцельной жизни как о хаосе борьбы центров воли к власти, не способствовали его душевному равновесию и здоровью. Исповедуя «всемирную дробность» враждующих сил, ставя под сомнение всякий единящий смысл, высмеивая логику и пародируя традицию, дезавуируя истину в пользу заблуждения, превознося иллюзию и силу в ущерб разуму и праву, Ницше не мог не надорваться в этой претенциозной активности, нацеленной на то, чтобы в условиях такой онтологии дать человеку новые ценности, способные воодушевить его на твердое «да!» абсурду бытия.

Сделав эти необходимые, рамочного типа замечания, обратимся теперь к раскрытию тех концептуальных ходов, явно сделанных Ницше, в которых обнаруживается его понимание жизни, ценности и, главное, их связи. Уже при первом существенном вопрошании о соотношении принципа жизни с принципом воли к власти мы сталкиваемся со своего рода крутом и противоречием. Действительно, Ницше явно истолковывает все сущее (бытие) как жизнь. Именно жизнь, и только она, для него единственно приемлемый образец и масштаб для понимания и оценки того, что значит существовать. «Бытие — мы не имеем никакого иного представления о нем, как: *«жить»*». Как же может «быть» что-нибудь мертвое?» — вопрошает он [582]. Само бытие мертвого представимо только через бытие живого, через жизнь. Мертвое постигается как безжизненность — как оцепенение жизни, над которым еще витает ее отблеск, доносящий до нас саму идею мертвого. Это тезис виталистической онтологии и метафизики. Действительно, жизнь выступает как центр мысли философа. Она не подводится безоговорочно и под понятие воли. Ницше восстает против шопенгауэровской метафизики воли, выступая адвокатом жизни («Сумерки идолов», 1888). Казалось бы, примат жизни установлен безоговорочно и окончательно. Но Ницше верен себе и здесь — своей неуловимости. Он хочет быть не только *философом жизни*, но и *метафизиком воли к власти*. И в соответствии с этим жизнь оказывается лишь одной из форм воли к власти. «Жизнь, — говорит он, — есть частный случай, нужно оправдывать *всякое* существование, а *не* только жизнь, оправдывающий принцип это такой, из которого объясняется жизнь» [706]. И что же это за высший принцип? Это, очевидно, принцип воли к власти, действительно явно получающий у Ницше все признаки метафизического, т. е. последнего основания и принципа. Так, например, говорит он, «воля к власти не может возникать» [690]. «Жизнь, — подчеркивает мыслитель, — только *средство* к чему-то: она есть *выражение* форм роста власти» [706]. Сведение жизни к одному из частных проявлений роста воли к власти явно противоречит тому, что утверждалось как виталистическая он-

тология, когда бытие не-живого отрицалось однозначным образом. Нет, говорит теперь Ницше, есть и неживое, подводимое под более общий принцип, чем жизнь — под принцип воли к власти. Такова вся неживая природа, в которой тоже действует этот принцип.

Итог этим противоречивым высказываниям философа мы могли бы подвести таким образом: в основании философии жизни Ницше лежит метафизика воли к власти. Философствование и метафизика здесь не совпадают в бесконфликтном тождестве, как это обычно предполагается для классической традиции. Эмоционально, экзистенциально Ницше — с «жизнью», он сам себя мыслит и воображает средоточием жизни, ее искупителем и целителем. Но как интеллектуальная категория жизнь у него подчинена концепту воли к власти, играющему роль последнего основания метафизической системы. Здесь, в текстуре самой мысли Ницше, мы видим, как расходятся у него экзистенциально-личностная самоидентификация, с одной стороны, и интеллектуально-понятийная — с другой. Но, опять-таки, это не означает, что жизнь у Ницше не концептуализируется. Ницше сознательно выбирает определенную форму биологического принципа для наполнения своего витализма. И здесь опять ведущим мотивом выступает выбор культур-исторического идеала, осознание Ницше своей миссии как воскрешения изначальной «культуро-жизни» или «витокультуры», о чем мы уже сказали выше.

«Школа Дарвина», безусловно, не могла не повлиять на Ницше, особенно в его позитивистский период. Но в 1880-е годы он приходит к другому пониманию жизни, не без влияния такого биолога, как В. Рольф, подчеркнувшего ограниченность мальтузианской схемы для понимания жизни и неизбежность борьбы «за *умножение* жизни», а не за выживание, которая должна была бы прекратиться там, где жизни живого существа уже ничего не грозит [1:74-88]. Но главным фактором выбора недарвиновского биологического принципа была не критика дарвинизма философствующими биологами вроде Рольфа, а, как мы сказали, витокультурная миссия, носителем которой осознавал себя Ницше. Биологический принцип должен говорить не о сохранении жизни через пассивную адаптацию к среде как норме поведения, а наоборот, о ее рискованном расширении, стремлении к усилению, подъему, росту власти и творческому господству над средой. Только такого рода биологизм может быть сублимирован, считает

Ницше, в новые высшие ценности. Литературной иллюстрацией подобного биологизма выступает Заратустра, «всегда пародировавший прежние ценности, опираясь на избыток своих сил» [2:296]. В связи с такими ориентациями Ницше резко критикует механицистскую подоплеку дарвинизма: «Влияние "вне-

106

шних обстоятельств", — пишет он, — *переоценено* у Дарвина до нелепости: существенным в процессе жизни представляется именно та огромная созидаящая изнутри формы сила, которая *обращает себе на пользу, эксплуатирует* "внешние обстоятельства"» [647].

Однако механицизм, и притом самый чудовищный, возвращается у него вместе с идеей вечного возвращения: саморазорванность разума или самопротиворечивость, по истине, рок этого мыслителя.

Направление эволюции должно определяться, по Ницше, не экономией и приспособлением, не триумфом посредственности и стадности, а ростом способности к самой щедрой творческой трате жизненных сил. Такой тип биологизма свидетельствует о никогда не умиравшем у Ницше дионисизме его общего куль-тур-исторического идеала, в соответствии с которым именно трата сил на гребне их бурного творческого подъема выступает как критерий жизненной ценности культуры и индивида. Главное в жизни, как ее понимает Ницше, не в том, чтобы приспособиться, механически перегруппироваться, «смимикрировать» умно и ловко, чтобы удержаться на поверхности, а в том, чтобы сотворить новое, более высокое, более полное могущество. Это биологизм эстетизированной мощи, безудержности творческой силы. Если даже подобного рода научной биологии и не существовало, то для Ницше тем не менее важно, чтобы биология как знание о жизни воспринималась как мораль, а ее законы как каноны сознательной установки живущего, который должен персонифицировать себя с самой сущностью живого. Здесь опять мы отмечаем некоторую аналогию с Марксом, который хотел из объективных законов политической экономии сделать своего рода моральный кодекс революционера. Подобно ему Ницше стремился перевести научные необходимости биологии в план сознания и свободы человека, сделать их мировоззренчески-мотивационным его ядром. При этом они, конечно, модифицировались, что и проявилось в его критике дарвинизма. Ницшевский витализм изначально активистичен и аксиологичен, что отличает его от витализмов прежних эпох, в которых жизнь понималась как космическое явление, например, от витокосмизма Платона или Бруно.

С понятием жизни, как было сказано, связано понятие ценности, одно из основных у Ницше. В основе операции оценивания лежит своего рода аксиологический круг: придавать ценность чему бы то ни было может то, что самоценно. Иными словами, ценность должна быть предположена, что, вообще говоря, уже противоречит идее ценности как именно тому, что полагается лишь в отношении к чему-то (перспективизм). Самоценна же, по Ницше, говоря метафизичес-

ки, воля к власти, а говоря социологически, аристократия. Оценка — прерогатива господ. Знатные люди как бы в силу своей знатности (их знают потому, что они знают суть жизни) знают вещи в их сути (суть их в некотором смысле, по Ницше, в том, что «суть» нет, по крайней мере в смысле классической метафизики) и поэтому могут их оценивать, причем их жизненная мощь способна принудить к принятию их оценок других людей и тем самым установить в обществе витально оправданный и эстетически значимый порядок. Вкус знати выступает у Ницше легитимным законодателем культурных предпочтений общества. Сама жизненность жизни, персонифицированная в фигуре аристократа, благородного представителя касты господ — над собой и над другими — и есть источник ценностей, их полагания и созидания.

Если на уровне последнего метафизического основания употребление Ницше понятий жизни и воли к власти и создает видимость некоторого дуализма, то при переходе на уровень анализа понятия ценности мы убеждаемся, что эта двойственность иллюзорна. Действительно, ценность есть в равной мере характеристика и жизни и воли к власти. Категория ценности следует из таких онтологических предпосылок Ницше, как замена вещей или субстанций динамическими центрами сил, вступающими друг с другом в отношения борьбы, соперничества, использования, подчинения и т. п. Ценность — характеристический сущностный атрибут воли к власти как метафизического принципа. «Все оценки, — говорит Ницше, — только следствия и более узкие перспективы на службе у этой единой воли. *Само* оценивание есть только эта *воля к власти*» [675]. Кстати, «единство» воли следует как раз поставить под сомнение. О единстве воли можно говорить, пожалуй, применительно к учителю молодого Ницше — к Шопенгауэру. Но не к позднему Ницше. Воля к власти у него, напротив, множественна, дробна: «Каждый центр сил, — говорит он, — имеет по отношению ко всему остальному свою *перспективу*, то есть свою вполне определенную *оценку*, свой способ действия, способ сопротивления» [567]. Если в живописи прием перспективы состоит в упорядочивании предметов по придаваемым им линейным размерам ради показа их дистанции от наблюдателя, то в метафизике воли к власти каждый центр такого рода выстраивает вокруг себя целый мир ради роста своей власти в борьбе с другими подобными центрами. Перспектива у Ницше — своего рода табличный результат расчета полезности вещей для некоторого витального центра сил. Когда Ницше говорит, что «применение морального различия имеет лишь *значение перспективы*» [272], то он хочет этим сказать, что моральных «вещей» не

107

существует, что мораль существует только как оценка, как эффект перспективы для определенного центра воли к власти. Иными словами, перспективистская природа морали лишает ее какой бы то ни было онтологической значимости. Бытие, по Ницше, имморально, «по ту сторону добра и зла». Итак,

перспективизм центров сил, ведущих себя если и не как настоящие живые существа, то явно жизнеподобным образом, и полагает условия для того, чтобы в мире возникали и действовали оценки.

В самом общем виде можно сказать, что ценность есть характеристика *избирательности* действия принципа жизни как воли к власти. Уже сам мир качеств есть поставленная под перспективизм реальность воли к власти. В этом смысле *аксиологизм* ницшевской картины мира вытекает из *реляционизма*: каждое сущее видит другое сущее глазами своего витального интереса. И истин столько, сколько глаз. Следовательно, заключает Ницше, истины не существует. Но подобный релятивистский тезис противоречив: как тезис он имплицитно признает истину, которую эксплицитно отрицает. Противоречие гносеологии Ницше можно выразить еще и так: он стремится элиминировать понятие истины, сохранив, однако, при этом его противоположение — заблуждение. Фактически он заменяет эти основные классические гносеологические категории идеей ценности и перспективизма, выступающей для него своего рода тараном против классической философии в целом. Если оценки являются решающим фактором в вопросе об истине, то это значит, что ими же определяется и то, что зовется реальностью. «В какой мере отдельные *теоретико-познавательные* учения (материализм, сенсуализм, идеализм) являются следствиями *оценок*: источник высших чувств удовольствия («чувств ценности») является решающей инстанцией также и для проблемы *реальности!*» [580]. Не разум с его объективной истиной, а именно «чувства ценности» или жизненной пользы, витальным смыслом нагруженные аффекты суть своего рода «окна» в реальность. Критерий истины, а значит, и реальности, — говорит Ницше, — исключительно «биологическая полезность» [584].

Однако биологицистская подоснова оценивания должна быть проинтерпретирована. И Ницше это делает в рамках своего недарвинистского принципа направленности эволюции, определяющего в то же время жизненность жизни. В соответствии с ним ценностно организованный мир, «урегулированный и подобранный по ценностям», это мир, рассматриваемый с точки зрения «полезности в смысле сохранения и возвышения власти определенного зоологического вида» [576]. Биологический масштаб для конкретного построения мета-

физики воли к власти здесь очевиден. С одной стороны, частно-научное биологическое знание превращается тем самым в метафизическое философское учение, а с другой — оно явно деформируется Ницше благодаря учету его транснаучных императивов и требований, прежде всего требований его культур-исторического идеала, эстетизма его мировоззрения, против которого позитивистски-сциентистские увлечения автора «Заратустры» оказались в конце концов бессильными. Еще более ясно мысль о критерии оценивания выражена в таком фрагменте: «В оценках находят свое выражение условия *сохранения и роста*» [507]. Точкой отсчета в создании ценностных картин мира (существенно, что их много) является отнесение всего сущего к условиям сохранения и роста данного сущего («центра сил»). И другого мира, кроме того, что видится в зеркале индивидуального оценивания, не существует. Так называемый «истинный мир» (например, мир платоновских идей, равно как и мир классического материализма) это именно вымышленный мир, но вымышленный ради каких-то целей и полезностей, т. е. мир, преломленный оценивающим. «Мы спроецировали, — говорит Ницше, — условия *нашего* сохранения как *предикаты сущего* вообще. Из того, что мы должны обладать устойчивостью в нашей вере, чтобы преуспевать, мы вывели, что "истинный мир не может быть изменчивым и становящимся, а только *сущим*"» [507]. Этот аксиологический редукционизм по отношению к истине вписан в метафизику воли к власти, действующую в философии жизни Ницше. Я снова подчеркиваю тождество воли к власти и жизни на уровне аксиологического подхода. Действительно, «ценность для жизни, — замечает Ницше, — является последним основанием» [493]. А высказывания о том, что «само оценивание есть воля к власти» [657], мы уже приводили.

Не следует думать, однако, что Ницше ограничивается этим узким кругом избирательного и деформирующего переноса элементов биологического знания в свою философию, пролагая путь прагматизму и постмодернизму XX в. Нет, он широко применяет свои метафизические положения в критическом анализе современной ему европейской культуры. Прежде всего он типологизирует ее ценности соответственно основным биологицистски и даже физиологицистски определяемым различиям. Так, например, Ницше различает ценности сильных и ценности слабых, ценности жизни восходящей и жизни, клонящейся к упадку. Более того, он не ограничивается статикой подобных типологий систем ценностей, а применяет их для описания динамики культуры в истории. И именно в этом он видит свои важнейшие открытия: «Я открыл, — пишет Ницше, — что все высшие ценности, господ-

108

ствовавшие над человечеством, по крайней мере, над укрощенным человечеством, могут быть сведены к оценкам истощенных» [54]. Свое открытие он подробно развивает в работе «К генеалогии морали» (1887), разбирая механизм «восстания рабов в морали», когда ценности плебейские вытеснили ценности аристократические, получив при этом ореол универсальности, нимб «общечеловеческих» ценностей (Ницше прежде всего имеет в виду ценности христианской культуры). «Суждения истощенных, — говорит он, — проникли в мир общих ценностей» [54]. В такого рода суждениях и проявляется то экзистенциально наполненное активное отождествление себя с жизнью и культурой в их предполагаемом тождестве, о котором мы уже сказали выше. Это отождествление, играющее роль самосознания жизни, служит основой для *генеалогии* (см.: *Генеалогия, II*) европейской культуры (прежде всего морали и христианской религии) выступающей, согласно Ницше, как ее окончательное

разоблачение.

Какие же конкретно сдвиги в проблематике ценности жизни характеризуют позицию Ницше по отношению к позиции его предшественников, обсуждавших ее, в частности Дюринга? Отметим здесь два момента. Во-первых, вся тематика жизнеотрицания, обычно подверстающаяся под философский *пессимизм*, уходит у Ницше, подвергается критике, заменяясь проблемой *нигилизма* (см.: *Нигилизм, II*). Для Ницше речь идет уже не о том, что пессимизм угрожает жизни, ее полноте, здоровью, творческим силам человека. Нет, «самым жутким из всех гостей», когда-либо посещавших человечество, является нигилизм, а пессимизм, упадничество — только его частные симптомы. О нигилизме после Ницше написаны библиотеки. Мы бы кратко определили суть этого фундаментального явления так: нигилизм — «зависание» человека между двумя позициями, между, с одной стороны, утратой веры в «истинный мир» (это кавычки Ницше, не наши) традиционной религии и философии, а с другой — еще не наделенной оправданием, но уже проснувшейся верой исключительно в посюстороннюю жизнь, в «действительный, настоящий мир» (это наши кавычки). Итак, между выдохшимся антижизненным смыслом (так считает Ницше) и бессмысленной, но полной сил жизнью — вот позиция нигилизма, позиция перехода, отплытия от старой гавани без, однако, приплытия к новым надежным берегам. И цель Ницше как спасителя культуры и целителя жизни в том, чтобы достичь этих берегов, водрузив «новое небо» над новой землей, к которой человек современности явно прибывается всем потоком истории с ее центральным событием — с богоубийственным закатом религий и метафизик.

Во-вторых, и это связано с первым моментом, Ницше переоценивает самое соотношение сферы смысла и сферы жизни в пользу последней. Сферой смысла мы называем мир идеалов, высших моментов сознания, духа, религиозных и нравственных ценностей. Сфера жизни, по Ницше, определяется рамками метафизики воли к власти.

«Известное количество сил, связанных общим процессом питания, мы называем "жизнью"». Этот процесс предполагает: 1) противодействие другим силам; 2) приспособление; 3) их оценку [641]. Все это и означает, что жизнь есть «воля к власти» [254].

И вот Ницше радикально и безоговорочно провозглашает примат жизни над смыслом. Он применяет для обозначения этого превосходства такие слова: жизнь есть цель, а сознание — только средство для нее. Сам этот ход мысли нам хорошо знаком — по «Немецкой идеологии» Маркса и Энгельса. Радикальный материализм или натурализм (мера его историзации здесь не важна) выступает против всей метафизики и идеалистической традиции, куда присоединяет и религию: вот смысл этого поворота. Отшельник из Сильс-Марии опять протягивает руку автору «Капитала». Если соответствующие цитаты из классиков марксизма более или менее широко известны, то аналогичные ницшевские высказывания известны все же меньше. Поэтому процитируем ключевые из них: «*Сознательный мир*, — говорит Ницше, — *не может считаться исходным пунктом ценности...* Мы не имеем никакого права считать этот клочок сознательности целью целого феномена жизни, его "почему". Совершенно очевидно, что сознательность есть только лишь средство для развития жизни и расширения ее власти. Поэтому наивно было бы возводить удовольствие, или духовность, или нравственность, или какую-нибудь другую частность из сферы сознания на степень верховной ценности и, может быть, даже с помощью их оправдывать "мир"..."»

Пафос всеобщности соединяет Ницше со всей традицией немецкой философии, но видит он ее не в разуме и логике, а в алогичной жизни.

Это мое основное возражение против всех философско-моральных космодицей, против всяких "*почему*", против *высших ценностей* прежней философии и философии религии. Известный вид *средств был неправильно взят как цель, жизнь и повышение власти были, наоборот, низведены до уровня средств*» [707]. По отношению к Дюрингу, символизирующему непоследовательность позитивизма и материалистического редукционизма, это означает, что Ницше отбрасывает всякий «моралин» в такого рода позитивизме и доводит тем самым его до конца, благодаря чему уже не нужно быть «заподозревателями жизни» [116], правда, це-

109

ной постановки под самое радикальное подозрение всей сферы смысла. Подозрение (это слово выражает суть ментальной мироустановки), таким образом, лишь меняет свой вектор (на 180 градусов).

У Ницше жизнь никогда не подозревается и не ставится под вопрос: она у него всегда права и за ней ничего другого не предполагается. Напротив, все остальное должно получить у жизни, через свою связь с нею, через свое соучастие в ее работе свое оправдание. Жизнь у Ницше — своего рода имманентный бог, сама реальность как таковая в ее самоактивном сосредоточии, в ее непостижимости, в ее безусловном превосходстве над всякой своей концептуализацией и осмыслением.

Ницше, однако, ее жестоко концептуализировал, как мы видели. Еще одно противоречие его философии жизни.

Жизнь борется, распространяется, растет, рискует, цветет, гибнет. Она всегда стремится к своему расширению и самоутверждению, к усилению, умножению мощи или власти... Невольно вспоминается при этом тот саморастущий «коралл», который под именем капитала изобразил в своей теоретической эпопее Маркс. Сходство Марксова капитала с ницшевской жизнью очевидно. Но существенно и по крайней мере одно отличие (помимо других, тоже важных): Марксов капитал движется к самоупряднению, а ницшевская жизнь, напротив, к самоутверждению в сверхчеловеке и вечном

возвращении того же самого. Но обе «живые» субстанции одинаковым или сходным образом ответственны за все фантомы сознания — за фантом сознания как такового. Бездна бытия или бытие как бездна (как «глубокое» жизни и труда), раскрывшееся перед европейцем в конце классической эпохи (конец XVIII- начало XIX в.) обнаружилось в этих саморастущих «чудовищах», наукообразная форма подачи которых не смогла затенить их (анти)утопическое мифологическое значение в судьбе цивилизации Запада. Ницше, правда, только страстно стремился к научному обоснованию своих поздних мифологем. Маркс же далеко продвинулся по пути сциентификации своих видений «глубины» мира. По Ницше, наиболее близкими к самой жизни способами ее схватывания выступают в конечном счете интуиция и инстинкт — полномочные представители жизни в мире познания. Разум и рассудок он стремится «прочитать» тоже сквозь виталистические концепты — через инстинкты жизни, стремление к самосохранению, выживанию и, главное, росту силы. В этих моментах философия жизни Ницше пролагает путь для прагматизма и подобных ему истолкований познания.

Два понятия, как минимум, нужно иметь в виду, когда мы пытаемся представить себе, что же понимал

Ницше под жизнью. Это, во-первых, становление и, во-вторых, величие. Алогическое становление прежде всего величественно — «цинично и непорочно», наделено мощью, самостоянием и поэтому достоинством и независимостью. Кроме того, с жизнью как волей к власти у Ницше связывается тема априорной трагедии на дне мира, неизбежно открываемая при постижении его правдивым взглядом. Различие между величием и трагизмом примерно таково: трагедия — это план онтологии (онтология рока или судьбы), а величие — деонтологический план, т. е. то, к чему надлежит стремиться, чем должно быть, чего следует добиваться. Если величие — мера для оценивания живущих, то трагедия — характеристика жизни под властью рока. Величие означает высоту жизненного и, значит, культурного ранга, самодостаточность, красоту и мощь. Величие, в конце концов, в том, чтобы вынести трагедию бытия, даже абсурд, сказав ему звонко «Да!» (принцип *amor fati*).

Над жизнью и творчеством Ницше витает презумпция, что результат познания непременно должен быть трагическим, что истина чудовищна и не несет с собой ни утешения, ни красоты, ни, тем более, блаженства. Правда жизни — страшна и сурова. Априорные условия возможного опыта по познанию мира можно определить только в терминах ужаса и трагедии. Опыт тождествен «грустному опыту» [1:136].

Кстати, не есть ли это то самое «оклеветание жизни», с которым так страстно борется сам Ницше? Еще одно противоречие его философии.

Итак, познание у Ницше изначально поставлено в перспективу трагедии. Почему? При попытке ответить на этот вопрос нужно иметь в виду и наследие шопенгауэровского пессимизма и собственный личный опыт философа, наполненный разного рода разочарованиями, опыт романтика в эпоху постромантизма. Это, наконец, и результат раннего и по-ницшеовски надрывного разрыва с христианством. *Last but not least*.

Величие жизни в том, что она существует (должна существовать), по Ницше, без Бога, без какой бы то ни было поддержки со стороны трансцендентных высших энергий. В том, считает Ницше, ее достоинство. Правда, он не отрицает за религией, за культурой монастырей, в частности, важной роли в воспитании человека с аристократическим комплексом качеств — этому служат дисциплина, строгий этикет, тренаж души и тела, суровость к себе, закалка и т. п. Все эти качества он оценивает позитивно, противопоставляя человека, прошедшего такую школу, современному секуляризованному человеку с чрезмерной изнеженностью, переутонченностью, большой нервной возбудимостью, с пониженной энергией жизни и творчества, т. е., одним сло-

110

вом, «декаденту». Но, с другой стороны, мы знаем, что именно христианская религия есть, по Ницше, один из главных источников декаданса. В этом обнаруживается еще одно из многочисленных нами отмечаемых противоречий немецкого философа, усвоившего себе внутренне несовместимые ценностные позиции (критика современности с ее научным атеизмом и, одновременно, критика религиозного сознания). Ницше, может быть, устроила бы религия без религии, точнее, без трансценденции — религия земли, благочестие чистой посюсторонности. Он и попытался выработать именно такое «благочестие», создав его символический каркас — вечное возвращение и «сверхчеловека». Интеллектуальная ошибка Ницше при концептуализации жизни в том, что он обеднил многомерное (и разномерное) понятие жизни, превратив его в катафатическое биологистское понятие, отбросив его апофатическую глубину и антиномическую структуру. Суть антиномизма понятия жизни предельно кратко можно обозначить как совмещение (и удержание) в нем формально-логически, как это кажется, взаимоотрицающих друг друга тезиса и антитезиса. Шаг Ницше состоял в том, что он принял только тезис, отказавшись от антитезиса. О каком тезисе идет речь? Вот как его формулирует сам Ницше: «Жизнь, — говорит он, — кончается там, где начинается "Царствие Божие" [4:2:575]. Антитезис, соответственно, должен звучать так: жизнь начинается в Царствии Божием («Я есмь путь, истина и жизнь». — *Иоан., 14, 6*). Иными словами, Ницше отказался от трансцендентного измерения жизни, сведя ее всецело к рассудочной имманентности (вопреки своему собственному романтизму). От вечности жизни у него осталась только ее ходульная выморочная тень в виде вечного возвращения того же самого, являющегося на самом деле триумфом не жизни, а плоского механицизма, поглотившего мир. Жизнь как мистерия, тайна, как объемлющее и пронизывающее мир начало всеобщей одухотворенности, что знали, кстати, досократики, которым он

симпатизировал (например, Фалес или пифагорейцы), все это он полностью исключил из состава своего понятия о жизни в пользу одномерного динамического механицизма воли к власти. Положив в основу своей философии искусственную и не-жизненную пару суждений (жизнь — антибожественна, бог — антижизнен), он создал явно искажающую суть дела конструкцию, облегчающую работу мысли и производство соотвествующего морального пафоса, подчеркнуто имморалистического и антиморального. Почему он так поступил? Потому что не любил божественное как таковое, а любил только «человеческое, слишком человеческое», не догадываясь о нерасторжимой связи од-

ного с другим? Или это был просто *«ресентимент»* (см.: *Ресентимент, II*) в адрес христианской морали, для которого в его жизни, вероятно, были основания? Так как его антихристианство действительно было злым и неистовым, то можно сказать, что не исключена и такая версия. Однако мы не можем здесь решать этот вопрос. Нам важно только подчеркнуть логическую несостоятельность понятия Ницше о жизни.

Отметим еще одно противоречие философии жизни Ницше. Преклоняясь перед дионисийством греков, он истолковал жизнь как *хаос сил*, или динамический «хаосмос» (как бы осмос хаотизирующих мир сил вместо космоса как гармонии). Но даже его любимые досократические мыслители (к Гераклиту он был особенно неравнодушен) понимали мир именно как космос, т. е. как прекрасный порядок и слаженность всего со всем, поддерживаемый логосом, нусом или разумом. Все они были космоцентристами, в то время как сам Ницше явно — «хаоцентрист». Его индивидуалистический витализм воли к власти тяготеет к онтологической анархии и акосмизму. У греков же, напротив, индивидуальное как частное, частичное и отколовшееся от целого было подчинено суровому суду логоса и номоса (знаменитый фрагмент Анаксимандра красноречиво говорит о том).

Одним из источников противоречивости философии жизни Ницше выступает несогласованность его подходов к оценке явлений. В частности, его биологизм, витализм и эволюционизм не всегда согласуются с его эстетизмом (мир оправдан как эстетическое явление). Вот один только тому пример. Для Ницше как эволюционистского биологиста атеистическое общество будущего представляется высшим по отношению к обществу, в котором господствует религия. «Богоубийство», о котором кричит безумец из «Веселой науки» [4:1:592-593], — величайшее событие, после которого должна наступить «высшая» история (подобно тому как у Маркса — после победы пролетарской революции). Но рассматривая историю с эстетической точки зрения и обращая внимание на то, что древнее человечество умело освящать повседневную жизнь светом божественного, Ницше признает, напротив, большую высоту древних обществ по сравнению с современными: «Все переживания светились, — говорит он, — иначе, ибо некое Божество просвечивало из них. Мы наново окрасили вещи, мы непрестанно малюем их — но куда нам все еще до *красочного великолепия* того старого мастера! — я понимаю древнее человечество» [4:1:604].

Итак, мы видим, что исходные позиции для производства оценок и суждений не всегда у Ницше согласуются между собой. Его эстетизм заставляет его более чутко и взвешенно относиться и к христианской куль-

111

туре, что вполне вписывается в образ Ницше-романтика. Однако ницшевский биологизм с его жестким редуционизмом по отношению к христианской морали, его волюнтаризм и преклонение на этой основе перед язычеством древних определяют прямо противоположные оценки.

Что же произошло в результате всех этих коллизий жизни и ценности у Ницше? Ценности здесь выступают как то, что дает смыслу возникнуть: жизнь, реализующая ценности, является осмысленной. «Красивое» устранение «истинного мира» (а то, что эстетические аргументы или соблазны были здесь не последней сиреней, доказывать не приходится), включая «богоубийство», Ницше разрисовывает пусть и трагическими, но по-своему привлекательными красками спасения жизни. И иначе и быть не может, раз «истинный мир», как он говорит, был «опаснейшим покушением» на жизнь [583в]. Получается, что для спасения жизни нужно убить ее смысл! Оправдание этого парадоксального хода мысли ясно: смысл, мол, пришел в негодность, в упадок, вера в него утратилась, он стал антижизненным (по Ницше, он с самого начала, генеалогически был таковым). И в итоге возникает трагическая дилемма: или опасное покушение на саму жизнь (со стороны смысла) или не менее опасное покушение на смысл (со стороны защищающейся жизни). В условиях такой дилеммы не было выхода, кроме попытки создания нового смысла — начертания скрижалей новых высших ценностей. В этом и состоял его рискованный эксперимент с переоценкой всех ценностей. Подчеркнем: ценность как позиция, как идея и функция не была при этом преодолена. Переоценке была подвергнута не сама идея ценности как таковая, а только ее конкретное наполнение. В результате метафизика субъекта как метафизика ценности осталась не преодоленной.

Библиография

1. Риккерт Г. Философия жизни. Петербург, 1922.
2. Ницше Ф. Поли. собр. соч. Т. IX. М., 1910.
3. Ницше Ф. Собр. соч. Т. II. По ту сторону добра и зла. М., 1903.
4. Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990.

СМЫСЛ

4. Эксперимент с высшими ценностями: урок Ницше

Задача, которую ставил перед собой Ницше, была, по сути дела, неисполнимой. Действительно, он хотел идти до конца в разоблачении всех высших ценностей, прежде всего религиозных и нравственных. Но «освободив» человека от нравственно-религиозных идеалов, он хотел возникавшим на их месте трактовкам человека как «большого зверя» придать все тот же

идеальный пафос или ореол. Кажется, что нет философа равного ему в способности разоблачать мифы сознания. Но равным образом нет философа, столь же озабоченного и созданием новых мифов. Идеал был для Ницше подобен голове легендарной гидры — сколько ни отсекает ее Геракл, она все равно тут же вырастает.

Подчеркнем еще раз: задача Ницше — сокрушить все прежние ценности с водружением на их место новых — была в себе самой противоречивой. Ведь смена ценностей сохраняла саму функцию ценности как таковой, к которой относилась и критика ее Ницше. Разоблачение идеалов оставляло нетронутой потребность в идеале. Остаться при одной витальной жизни оказалось невозможным. «Большой зверь» нуждается в излечении, и для этого ему все равно нужны ценности, идеи, идеалы... В конце концов, ценой собственного разума Ницше все же провел свой грандиозный эксперимент с высшими ценностями. И этот опыт, надо в этом признаться, провалился. Человечество не усвоило себе ницшеанских идеалов. Вечное возвращение того же самого, сверхчеловек, воля к власти и «смерть Бога», открывшая путь к этим идеям-мифам и освободившая для них место, стали не более чем симптоматикой глубокого кризиса культуры и человека, символами анонимно-машинного прогресса секуляризованной цивилизации как техники покорения природы и обустройства «пристегнутого» к ней мира человека. Воля к власти как метафизическое сосредоточие этого процесса стала, по словам Хайдеггера, «волей к воле», так как какое-то особое содержание воли, отличное от нее самой, как выяснилось, отсутствует. Но описав в общем-то горькую для человеческого достоинства и жизни ситуацию, мифологемы Ницше, повторяю, не стали осознанными живыми идеалами людей, не стали содержанием их свободы.

Ницше претендовал, конечно, на всемирно-исторический поворот, в его воображении, все более погружающемся в гордыню, сопоставимый по своим масштабам с событием боговоплощения. Но воплощением его «сверхчеловека» оказался лишь европейский «технократ» и «империалист». Ницше не без оснований был признан пророком ближайшего будущего Европы, ее очередного исторического этапа — но не более того.

Ницше хотел, чтобы человечество окончательно рассталось с христианскими началами цивилизации и перешло к началам языческим, к дионисийству, к кастовому строю с воинствующей аристократией, исповедующей псевдорелигию земного могущества. Но и это сорвалось, даже в своем гротескном и карикатурном варианте, благодаря краху фашизма и коммунизма,

112

говоря политически и исторически. В результате отрицательного итога этого эксперимента («событие Ницше») Европа подтвердила свое христианское основание как первое по рангу и значимости. Языческое греко-римское наследие было поставлено на свое место. И при этом скорее в своей, так сказать, аполлоновской, а не в дионисийской версии.

На языке семиотических аналогий Ницше своей философией жизни хотел как бы «кастрировать» символ, устранив из его структуры сферу значения, оставив один только «знак» — одинокий человек на одинокой («без неба») земле. Его философская страсть к разрушению категориального мира за счет устранения таких понятий, как «вещь», «субстанция», «бытие», привела его к одностороннему аффекционизму по ту сторону даже и самой метафизики воли к власти как чего-то цельного и единого. Но в результате всей этой семиотической «диверсии» познание и сознательная жизнь делаются невозможными — «висеть» на самих себе ощущения, переживания и атрибуты не могут. Аффектам нужен субъект. Становлению нужен становящийся, сохраняющий свою идентичность. Мышление подобно магниту: пытаясь устранить один из его полюсов, мы сталкиваемся с его самовосстановлением. Такова и природа символа и всей системы познавательных категорий вообще.

Ницше попытался «небо» без всякого остатка растворить в «земле», но при этом саму землю сделать «небом» — идеалом, в котором не было бы и тени трансценденции. Но земля была для него как «правда» и как «истина» трагедией: обезбоженность, пустота нигилизма, насилие, безысходность алчности и смерти, войны и роскоши. И всему этому по логике ницшевского (анти)идеала надо было говорить громкое «Да!», причем, чем громче, тем лучше, ибо тем мужественнее принятие жизни, тем благороднее позиция.

Но «небо» и «земля» — взаимосвязанные подсимволы целого символа: невозможно устранить один конец их связки, оставаясь при этом наедине с нетронутым другим. Связка при подобной операции самовосстанавливается. И, действительно, после «крутых» ницшевских опытов «небо» только проясняется: «небесные» коннотации «земли» обретают новые силы и земная цивилизация с ее искренними или лицемерными заботами о правах человека, о научно-техническом прогрессе, обо всем благоустройстве человека на земле видится «размокшей баранкой», плавающей в «молоке» небесной премудрости.

И мысль теперь понимает ясно: сама ее ясность в том, чтобы непостижимое называть непостижимым и хранить тайну в качестве таковой. Мысль теперь сама становится на свой пост, но уже не по разоблачению потустороннего, ставшего якобы известным в его ан-

тижизненности и в его происхождении из постороннего, а по обретению неизвестного, недоступного для нее самой, но символически ценного для самого бытия человека человеком. Мысль простирает теперь свою заботу если и не на полную действительность трансцендентного (что превышает ее возможности), то по крайней мере на саму возможность символической связи с ней. Иными словами, интеллектуальная честность мысли (ницшевский, кстати, *point d'honneur*) теперь не в том, чтобы разоблачать святое и третировать священное как фикцию или иллюзию, а в том, чтобы сказать: «Стоп! Здесь святое! Назад!»

Еще одна интеллектуальная ошибка Ницше, на наш взгляд, в том, что он отождествил смысл с ценностью. Однако сфера смысла в отличие от ценности неотделима от онтологического измерения. Вторжение самой идеи ценности в мир человека означает, что то, что выступало до того бытием, т. е. самосущим истоком себя и своего другого, превращено в нечто зависимое от нового начала или того, что выступает таковым или принимается за таковое. Мы говорим о ценности жизни, здоровья, религии, нравственности и т. п., имея в виду, что все это служит чему-то другому, входит в состав его обуславливания, в его «расчет». Что же это такое, если не человек как субъект сегодняшней цивилизации? Здоровье и сама жизнь человека ценны постольку, поскольку они необходимы для эффективного производства и поддержки цивилизации. Религия и нравственность нужны для поддержания социального мира и опять-таки для правильного течения материальной цивилизации. Быть *ценностью* — значит быть *средством*. Бытие же, напротив, есть идея (по крайней мере, бытие как идея) абсолютной цели (а не средства). Поэтому само аксиологическое зрение, ценностное мышление — симптом чрезмерного «раздувания» человека как субъекта, свидетельство опасного «злоупотребления ипостасностью» (С. Булгаков). По отношению к *смыслу* ценность поэтому выступает как его деградировавший в силу чрезмерной субъективизации синоним. Но Ницше отождествляет смысл и ценность [1, 12, 113, «Воля к власти» цит. с указанием номера фрагмента], приравнивает его к ней. В результате возникает усеченный и доступный для произвола субъекта ценностный знак, или знак ценности, который может силовым методом инвестироваться в вещи или изыматься из них. Поэтому герменевтика Ницше оказывается по сути своей агрессивно-насильственной. Истолкование как агрессия, насилие как результат и средство борьбы ничем не сдерживаемых сил стало постулатом его постструктуралистских последователей. Итак, сила (произвола) субъекта властна, в конечном счете, над ценностью, но не над смыслом.

113

Подведем итоги нашего анализа связи жизни и ценности в философии Ницше. Принимая к сведению уроки эксперимента Ницше с высшими ценностями, мы уже не можем считать *жизнь как таковую* всегда правой, не чувствуя при этом высшей оправданности разума и веры наставлять ее, выправлять ее стихийные импульсы, оформлять ее хаотическое кипение. Иными словами, эксперимент Ницше своим результатом способствует возвращению *логосу* тех прав, в которых европейский человек усомнился. Опыт Ницше продемонстрировал нам границы всех возможных философий жизни — они в себе не полны, если не дополнены философиями логоса и разума. *Жизнь, исходя из самой себя в своей земной имманентности, бессильна дать себе действительно прочный смысл*. Сфера смысла превосходит сферу непосредственной изменчивой жизненности и тем более никак не может быть к ней сведена. Так мы можем сформулировать один из главных уроков, извлекаемых нами из опыта Ницше с переоценкой ценностей.

В качестве критического оружия против фальши и лицемерия, наслаивающихся на земных воплощениях сферы смысла, натурализм и витализм в стиле Ницше сохраняют свою относительную и условную значимость и сегодня. Но надо ясно отдать себе отчет в том, что, проделав опасную работу каскадера культуры, пытавшегося водрузить новые высшие ценности на месте старых и сорвавшись при этом, Ницше освобождает нас от необходимости повторять его рискованные трюки на канате богоборчества.

Провал эксперимента Ницше с высшими ценностями, эксперимента, проводившегося им как бы от лица самой жизни, свидетельствует об устойчивости смысла как тоже своего рода жизни, устранившись от которой, чисто биоподобная жизнь оказывается несостоятельной в своих претензиях на полагание нового смысла, исходя только из самой себя.

Если социалатрия Маркса в результате эмпирически осуществленного краха основанной на ней и (на время) реализовавшейся утопии способствует освобождению человека от *прельщения социальностью*, то сорвавшийся эксперимент с высшими ценностями, проделанный Ницше, освобождает нас от бездумного обожествления жизни как витального хаоса, от безоговорочного поклонения жизненным стихиям, от *безоглядной витомании и биолатрии*.

ПОЗИЦИЯ 2.3. ФИЛОСОФСКАЯ ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ - *Межуев В. М.* - Концепты: знание о культуре, культура как идея, открытие культуры, классическая модель культуры, свое и чужое в культуре

ЗНАНИЕ О КУЛЬТУРЕ

Историю культуры следует отличать от *истории знания о культуре*. Нельзя смешивать эти истории: люди живут в культуре, творят ее, но не сразу делают ее предметом своего знания (подобно тому, как все

живут в истории, но не все являются историками). В составе современного знания о культуре особое место принадлежит *философии культуры*, прямо не совпадающее с тем, которое занимает сегодня *культурология* — наука о культуре. Здесь то же различие, что между философией истории и исторической наукой, социальной философией и социологией, философской и научной антропологией и пр. Граница между философией культуры и культурологией не всегда отчетливо формулируется, но она очевидна при сопоставлении, например, трудов немецких культурфилософов и американских культурных антропологов. Последние противопоставили философскому воззрению на культуру ее научное изучение, базирующееся на сборе и анализе эмпирических данных, получаемых в ходе «полевых исследований» и наблюдений над жизнью примитивных народов. По словам американского культурного антрополога Лесли Уайта, предпринявшего попытку обосновать право культурологии на самостоятельное существование в ряду социальных наук, «... важнее всего то, что культурология отвергает и упраздняет философию, которая веками оставалась дорога сердцам людей и которая по-прежнему вдохновляет и питает представителей общественных наук и дилетантов. Это древняя и почтенная философия антропоцентризма и Свободной Воли» [1:154]. Подобная претензия на упразднение философии заставляет более внимательно отнестись к тому, что значит быть философом культуры, в чем состоит философское отношение к ней.

Проще всего, конечно, понимать под философией культуры то, что писали о культуре философы прошлого и настоящего. Такое знание, однако, по справедливому замечанию Б.Г. Капустина, сделанному им относительно политической философии [2:83] .свидетельствует более об информированности в философии культуры, чем о ней самой. Оно необходимо любому культурному человеку, но само по себе не делает его философом культуры (равно как и начитанность в художественной литературе не делает его писателем). Философия культуры — не просто сумма высказываний о культуре отдельных философов, но часть философской системы, необходимо вытекающая из ее общего замысла. Что это за часть и как она связана с системой в целом?

На этот счет мнения расходятся. Согласно одному из них, о чем бы ни говорил философ — о мире, природе, обществе, человеке, — он говорит о культуре.

114

Природа философской рефлексии такова, что любой ее объект раскрывается как феномен культуры. По определению М.Б. Туровского, «рефлексия на культуру и есть философия» [3:33]. Значит ли это, что любая философия есть философия культуры, что история последней совпадает со всей историей философии? Философ может не называть себя философом культуры, но его философия именно такова.

По другому мнению, философия культуры — одна из дисциплин в «энциклопедии философских наук». С какого времени эта дисциплина обретает право на существование? Выступая в 1939 г. с лекцией перед студентами Гетеборгского университета, Э. Кассирер начал ее следующими словами: «Из всех отдельных частных областей, которые мы обычно различаем в систематическом целом философии, философия культуры образует, вероятно, самую сомнительную и более всего оспариваемую часть. Границы самого понятия ее никоим образом четко не установлены, и оно однозначно не определено... Эта характерная неопределенность связана с тем, что философия культуры — самая молодая среди философских дисциплин и что она не может, подобно им, оглядываться ни на какую гарантированную традицию, ни на какое многовековое развитие» [4:301].

Мнение о том, что философия культуры — не вся философия, а только ее часть, разделяется и рядом наших отечественных авторов. Задачей этой части, как считает М.С. Каган, является теоретическое моделирование культуры в *«еереальной целостности и полноте конкретных форм ее существования, в ее строении, функционировании и развитии»*[5:21]. Сходное определение дается П.С. Гуревичем: «Философия культуры (культурфилософия) — философская дисциплина, ориентированная на философское постижение культуры как универсального и всеобъемлющего феномена»[6:497].

Нельзя не отметить наличие определенной тавтологии в таком определении. Ясно, что философия культуры может быть только ее философским постижением и никаким другим. Указание на то, что философия постигает культуру в ее целостности, вызывает недоумение — разве наука как-то иначе постигает ее? В том же словаре, где помещена статья П.С. Гуревича, культурология определяется А.Я. Флиером как «наука, формирующаяся на стыке социального и гуманитарного знания о человеке и обществе и изучающая культуру как целостность, как специфическую функцию и модальность человеческого бытия» [6:248] Итак, философия и наука изучают культуру в ее целостности — в чем тогда различие между ними? Данное различие и необходимо, видимо, учитывать, при определении специфики философского знания о культуре.

Зафиксируем для начала очевиднейший факт: философ, что-то утверждающий относительно культуры, до всякого суждения о ней сам принадлежит к определенной культуре, включен в ее контекст. Философия в любом случае есть часть культуры, причем не вообще культуры, а вполне конкретной — *европейской*, начало которой было положено греческой Античностью. Философия, по словам итальянских историков западной философии Д. Реале и Д. Антисери, есть «создание эллинского гения». «Действительно, — пишут они, — если остальным компонентам греческой культуры можно найти аналоги у других народов Востока, достигших высокого уровня цивилизации раньше греков (верования и религиозные культы, ремесла различной природы, технические возможности разнообразного применения, политические институты, военные организации и т. п.), то, касаясь философии, мы не находим ничего подобного или даже просто похожего» [7:3]. В равной мере это касается и науки, ибо

последняя также «не есть нечто, что возможно в любой культуре» [7:3]. Философия, родившаяся в Античности, сделала возможным и появление науки, причем долгое время они существовали нераздельно друг от друга. Только когда наука «отпочковалась» от философии, стало ясно, что их разделяет в плане познания мира.

Будучи обязаны своим происхождением одной и той же культуре, философия и наука по-разному реагируют на свою связь с ней, на факт своей культурной обусловленности. Для философа данный факт является определяющим: он смотрит на мир «глазами» своей культуры, сквозь ее призму. Мир для него — это мир культуры, в котором он живет и с которым связан самым непосредственным образом. Даже когда он пытается облечь свою мысль в научную форму, она для него — лишь перевод свойственных его культуре смыслов и значений на язык науки.

Философская картина мира не выходит тем самым за культурный горизонт своей эпохи, существенно преобразуясь по мере того, как одна эпоха сменяется другой. Античность, Средневековье, Новое и Новейшее время — вехи не только в истории европейской культуры, но и в процессе смены философских мировоззрений. Наука тоже существует в определенном культурном контексте, но этот контекст воспринимается ученым, скорее, как помеха на пути к объективному знанию, так что лучше вынести его за скобки, исключить из состава теоретических выводов и положений. Если бы истины науки признавались таковыми только для определенной культуры, наука была бы невозможной. Культурный контекст, в котором существует наука, учитывается при исследовании истории науки, но, как правило, исчезает при ее логико-методологическом обосновании.

115

В отличие от научного философское познание предельно контекстуально, имеет смысл лишь в границах определенной культуры. А так как такой культурой является, как уже говорилось, европейская, мир в представлении философа — мир человека этой культуры, мир, как он дан его сознанию. Наука в своих теоретических построениях обладает свойством всеобщности, выходящей за рамки любой культуры, философия — свойством культурной уникальности. Можно сказать, что ученый познает мир в его объективном существовании, т. е. вне связи с собственной субъективностью, философ же пытается постичь его в прямой и непосредственной связи со своей субъективностью, всегда культурно обусловленной. Нет одной философии на все времена и для всех народов, выводы же науки не могут быть оспорены обстоятельствами места и времени.

Библиография

1. Уайт Л. Наука о культуре // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997.
2. Капустин Б.Г. Что такое политическая философия? // Полис. 1996. № 6.
3. Туровский М.Б. Философские основания культурологии. М., 1997.
4. Кассирер Э. Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры // Постигание культуры. Ежегодник. Вып. 7. М., 1988.
5. Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996.
6. Культурология. XX век. Словарь. СПб., 1997.
7. Реале Дж. и Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: Античность. СПб., 1994.

КУЛЬТУРА КАК ИДЕЯ

Начиная с греков, философия стала для европейского человека главным органом его самосознания, его взгляда на мир и самого себя. По своим истокам европейская культура — прежде всего философская; философия занимает в ней центральное место. Европейская культура отличается от любой другой не только по своей религиозной вере — богами, в которых верят люди этой культуры, — но и как философская *идея*. В философии Э. Гуссерль усматривал «изначальный феномен духовной Европы» [1:304], определяя ее «духовный облик» как «явленность философской идеи» [1:159], берущей начало у греков.

Изначальная тождественность европейской культуры с философией объясняет и то, почему последняя стала здесь исторически первой формой знания о культуре. Европейец ранее других догадался, что живет в культуре, оформив свою догадку в виде *философской идеи* культуры. Ее следует отличать от *научного понятия* культуры, посредством которого культура фиксирует-

ся как предмет научного знания. Идея и понятие — не одно и то же. Идея также существует в форме понятия, но в отличие от последнего заключает в себе нечто большее, чем простое обобщение данного в опыте эмпирического материала. По словам П.В. Копнина, «в идее предмет отражается в аспекте идеала, т. е. не только таким, как «он есть», но и каким он «должен быть». Идея направляет практическую деятельность, образуя идеальную форму будущей вещи или процесса» [2:236]. В идее любой объект представлен со стороны своего значения (ценности) для субъекта; иными словами, идея есть рационально выраженный субъективный смысл объективно существующей вещи, создаваемый не ее телесными, природными свойствами, а ее отношением к иному — внеприродному — миру, к миру человеческой субъективности.

В самой по себе вещи, взятой в соотнесенности с собой, нет никакого смысла. В своей самотождественности она есть природа, равнодушная ко всему, что выходит за ее пределы. Вещь наделяется смыслом, когда перестает быть равной себе, становится знаком, символом «другой природы»

— божественной или человеческой. Так, предметы религиозного культа обретают сакральный смысл в точке пересечения «естественного» и «божественного» миров, на их стыке. Смысл вещи, выраженный в идее, и есть то ее значение, которое она получает в контексте своего не природного, а какого-то иного бытия.

Во все времена человек был убежден в том, что вещи, с которыми он имеет дело в своей жизненной практике, заключают в себе нечто большее, чем ему только видится, слышится, осязается в них. В вещах ему постоянно чудился какой-то «тайный смысл», скрытый от внешнего наблюдения и имеющий для него значение более важное, чем просто эмпирическое знание о них. Подобное убеждение растет из особого положения человека в мире: будучи сам «родовым» существом, он и в вещах ищет их «общий вид», «эйдос», или «идею». Его интересует в них не их природная, чувственная данность, а их человеческая значимость. Многообразие смыслов, которыми человек наделял окружающий мир, было следствием его меняющегося положения в этом мире, того, как он чувствовал и осознавал себя в нем.

Способность вещи излучать из себя человеческий смысл (точнее, способность человека наделять ее таким смыслом) и превращает ее в предмет культуры. Философ обладает умением «видеть» этот смысл, постигать его «особым зрением» — умозрением, выражая его в идее. Все, что попадает в поле его зрения, предстает для него не в своей объективной данности, а в своей значимости для той культуры, которую он представляет. Картина мира, создаваемая философом, по-

116

добна зеркалу, в котором человек находит и узнает себя, судит о том, кто он сам в этом мире. В европейской культуре философия и выполняла функцию такого зеркала, давая человеку знание о самом себе. В том же духе действуют миф, религия, искусство, но в отличие от них философия решает эту задачу рациональными средствами знания. И только наука смотрит на мир как бы через прозрачное стекло, видит в нем то, что существует независимо от познающего человека.

Философия с этой точки зрения есть, действительно, «рефлексия на культуру», что, однако, еще недостаточно для возникновения философии культуры. Воспринимать мир «глазами» своей культуры (т. е. философски) не значит еще иметь идею культуры (равно как мифологическое восприятие мира первобытным человеком не означало наличия у него идеи мифа). Выработка такой идеи и составляет задачу философии культуры. В ней фиксируется не просто *факт* существования культуры, который можно наблюдать в обычном опыте, а то ее *значение*, которое она получает в европейской культуре, которое ей придает человек этой культуры. В любой идее фиксируется не фактическая (объективная) данность предмета, а его значение (ценность) для определенного сообщества людей. Идея культуры, с этой точки зрения, — это идея европейской культуры, то, что она значит для европейских людей.

Различие между понятием и идеей можно пояснить на примере того, как слово «культура» используется в нашем языке. Когда мы говорим о ком-то, что он — культурный человек, мы даем ему положительную оценку, а называя кого-то некультурным — отрицательную. О культуре можно говорить, однако, как и о том, что присуще любому человеку — во все времена и при любых обстоятельствах. Данное слово имеет как бы два значения — «оценочное» и «описательное» (нормативное и дескриптивное). С одной стороны, оно означает определенную оценку с точки зрения некоторой идеальной нормы (о культуре говорят в этом случае как о качестве или свойстве, которое присуще или не присуще объекту — наряду с «культурой» возможно «бескультурие»), с другой — обозначает класс элементов, существующий безотносительно к оценке. В описательном значении слово «культура» используется, как правило, в науке, в оценочном — в обыденной речи и... в философии, что свидетельствует о ее большей близости к повседневному сознанию людей. За различным словоупотреблением скрывается, следовательно, проблема взаимоотношения философии с наукой, разобраться в котором можно лишь после того, как станет ясно, что, собственно, в философии понимается под | культурой, какое значение она придает этому понятию.

Библиография

1. Э. Гуссерль. Кризис европейского человека и философия // Культурология. XX век. М., 1998.
2. Философская энциклопедия. М., 1962.

ОТКРЫТИЕ КУЛЬТУРЫ

В отличие от истории культуры история знания о ней начинается с того, что можно назвать *открытием культуры*. Когда и где произошло это открытие, в чем оно состояло? На этот счет мнения также расходятся. Вот одно из них, достаточно распространенное: «Уже в античном обществе культура как совокупность навыков и умений, а также результатов деятельности человека была выделена в качестве предмета осмысления» [1:6]. Сошлемся, однако, на другое мнение, принадлежащее такому безусловному философскому авторитету, как Мартин Хайдеггер. В статье «Европейский нигилизм» он пишет: «Всякий историографический анализ тотчас берет на вооружение господствующий в современности образ мысли и делает его путеводной нитью, по которому исследуется и вновь открывается прошлое... Так люди сразу же после появления ценностной мысли заговорили о «культурных ценностях» Средневековья и «духовных ценностях» Античности, хотя ни в Средневековье не было ничего подобного «культуре», ни в Античности — ничего подобного «духу» и «культуре». Дух и культура как желательные и испытанные основные виды человеческого поведения существуют только

с Нового времени, а «ценности» как фиксированные мерилы этого поведения — только с Новейшего времени. Отсюда не следует, что прежние века были «бескультурными» в смысле погружения в варварство, следует только вот что: схемами «культура» и «бескультура», «дух» и «ценность» мы никогда не уловим, к примеру, историю греческого человечества в его существе» [2:72]. Понятия «античная культура», «средневековая культура», будучи относительно верными в плане истории культуры, лишены смысла в плане истории знания о ней. Они не могли возникнуть раньше, чем люди Нового времени открыли для себя факт собственного существования в культуре. Греки не были варварами, из чего никак не следует, что они были философами культуры.

Вот еще одно мнение: «Открытие своей культуры, вообще культуры как таковой стало возможным тогда, когда были открыты *культуры* (во множественном числе). Благодаря этому культура как таковая стала предметом исследования. Именно в XIX в. возникли философия культуры и культурная антропология как систематические науки. Тогда же появилась социология, которая, по сути, началась и развивалась как наука о культуре» [3:24]. С этим мнением, по существу, солидаризируется А.Л. Доброхотов, считающий, что «куль-

117

тура как предмет знания не существовала вплоть до XVIII века» [4:11] По его словам, «проблема культуры не возникла и в эпоху гуманизма» [4:12].

Оба автора не делают различия между философским и научным открытием культуры, полагая, что это примерно одно и то же. Мы придерживаемся иного мнения: «открытие культур (во множественном числе)» — научному открытию — предшествует «открытие своей культуры», которое является уже философским. Чтобы называть «культурами» чужие миры, надо уже знать о собственной причастности к культуре. Хотя термин «философия культуры» появится, действительно, только к концу XIX в., культура будет открыта философами намного раньше. В чем же состояло это открытие?

Оно заключалось, видимо, в открытии *особого рода бытия*, обязанного своим существованием не Богу и не природе, а *самому человеку* как существу относительно *свободному* от того и другого. Культура — все, что существует в силу человеческой свободы в противоположность тому, что не зависит от человека, существует по собственным законам. Открытие свободы в мире природной и всякой иной необходимости и стало открытием культуры, в результате чего она обрела в общей картине бытия собственную территорию. Когда же произошло это открытие?

Долгое время люди жили с сознанием своей полной зависимости от потусторонних сил в лице демонов, духов и богов. Такое сознание мы называем мифологическим. Это сейчас миф — явление культуры; для людей, верящих в него, он — не культура, а область сакрального и непостижимого, чему нет никакого разумного объяснения. В границах мифа все совершается по воле высших сил, тогда как удел человека быть их послушным исполнителем. Любое отклонение от этой воли влечет за собой неминуемое возмездие. Самостоятельность человека сведена здесь практически к нулю, а значит, нулевой является и сфера культуры.

Правда, уже греки считали себя свободными гражданами города-государства (полиса). Однако в границах этой свободы они полагали своей высшей добродетелью следование раз и навсегда заведенному порядку вещей — мировому «логосу». Человек может познать этот порядок, но он включен в него с той же необходимостью, что и остальные вещи. Известная, но не очень ценящаяся греками способность человека трудиться (обрабатывать землю, вести домашнее хозяйство, создавать изделия ремесла) служила для них доказательством не столько свободы человека, сколько его зависимости от собственного — смертного — тела и его природных потребностей. Потому труд в их представлении являлся уделом не свободных граждан, а рабов и женщин. Даже вменяемая свободному гражданину обязанность воспи-

тания и нравственного совершенствования (по греч. «пайдейя») не отменяла общей для всей Античности *космоцентрической* картины мира с его универсальными законами и субстанциальным единством.

В жизни люди, конечно, отличали искусственно созданное от естественно существующего, техническое от физического. Однако это различие долго не получало понятийной, философски осмысленной формы выражения. Тому препятствовало стремление философии — от Античности и до Нового времени — руководствоваться в познании мира одними и теми же принципами — либо метафизическими, либо математическими. Мир мыслился как единая в своей основе субстанция — материальная или идеальная, но в равной мере включающая в себя природу и человека.

В христианской *теоцентрической* картине мира, ставшей господствующей во времена Средневековья, также не нашлось места культуре. Христианство, конечно, не отрицало наличия у человека свободы воли, но видело в ней лишь условие исполнения им воли Божьей. Свобода дана человеку для того, чтобы он мог служить Богу не по внешнему принуждению, а по добровольному согласию. В любом другом случае она — источник своеволия и греховности, причина отклонения человека от божественного предопределения и его подпадения под власть Сатаны. Свобода здесь — постоянно грозящая человеку опасность искушения и соблазна со стороны темных сил. А открытие культуры связано, видимо, не просто с признанием наличия у человека свободы воли, но с ее утверждением в каком-то ином — позитивном — качестве.

Люди, конечно, никогда не сомневались в своей способности что-то создавать в мире. Более сложным был вопрос о том, кто создал их самих. Если они — порождение природы, то и созданное ими есть

результат действующих в них природных сил. Если же они — тварь Божья, то и созданное ими есть божественное деяние, реализация замысла и воли Бога. Человек свободен в той мере, в какой творит себя сам, является результатом собственного деяния. Тогда и созданное им обретает значение не природного или божественного, а человеческого деяния, предстает как действие в сфере культуры. Открытие свободы как самопроизводства, самотворения человека и стало открытием культуры.

Начало этому открытию было положено эпохой Возрождения. Отличительной чертой этой эпохи явилось обращение ее выдающихся представителей к античному (языческому в сознании людей Средневековья) философскому и литературному наследию, его культурная реабилитация в глазах христиански верующего человека. На примере Античности деятели эпохи Возрождения утверждали право человека на соб-

118

ственную мысль и деяние, не сводимые целиком к божественной «мысли» и «деянию». Именно в эту эпоху культура постепенно отделяется от культа, обретает светский характер, во всем противоположный средневековой культуре с ее господством Церкви и религии в духовных и мирских делах. Творцом этой новой культуры считается уже не Бог, а человек, причем не вообще человек, а вполне конкретная личность — художник, поэт, писатель, философ. Созданное человеком как бы уравнивает его с Богом: своими трудами он завершает дело творения мира. Во всяком случае, в мире существует нечто такое, что обязано своим возникновением исключительно человеку.

Интерес к человеку становится в эту эпоху преобладающим. Соответственно возрастает роль наук, получивших название *studia humanitatis* — филологии, риторики, истории, этики. Особое значение придавалось изучению словесности, как она представлена в античных (классических) образцах. Знания о человеке оцениваются здесь намного выше любого другого знания. Так, Петрарка равно не приемлет ни средневековую схоластику, ни естественные науки. «... К чему, — спрашивает он, — знать свойства зверей, рыб и змей, если не знать или не желать узнать природу человека, ради чего мы рождены, откуда приходим и куда идем» [1:45]. Познание человека противостоит и бесполезным попыткам проникнуть в мир природы, и тщетным усилиям человеческого разума открыть для себя тайну Бога. «Загадки природы, непостижимые тайны Бога, которые мы принимаем со смиренной верой, они тщатся понять в хвастливой гордыне, но никогда не достигают этого и даже не приближаются к этому» [1:45]. Возрождение стало эпохой рождения нового типа мировоззрения, получившего название *гуманизм* (см.: *Гуманизм, II*). В русле этого мировоззрения впоследствии и сложится философская идея культуры.

Под гуманизмом принято понимать, во-первых, возникшее в эпоху Возрождения движение образованных людей по изучению, переводу и комментированию античных источников. Гуманисты признали в древнем греке и римлянце такого же человека, как они сами, живущие и воспитанные в христианской вере. Гуманизм, собственно, и означает признание в человеке иной веры и культуры существа, равного себе и столь же полноценного. Во-вторых, гуманизмом называют мировоззрение, в центре которого — человеческая личность, свободная индивидуальность, заключающая в себе причину собственного существования. Возрождение утверждает *антропоцентристскую* картину мира, в которой человек заполняет собой все пространство между природным миром и Богом, землей и небом, предстает не как сочетание двух разнородных

субстанций — природной и божественной, телесной и духовной («полуживотное, полуангел»), а как особая субстанция, не сводимая к двум первым. В этом, собственно, и состояло главное открытие гуманизма, получившее название «открытия человека». По словам Я. Буркхардта, «именно в Италии эпохи Возрождения человек и человечество были впервые познаны в их глубочайшей сущности. Уже одного этого достаточно, чтобы проникнуться вечной благодарностью Ренессансу. Логическое понятие человеческого существовало с давних пор, но только Возрождение вполне познало суть того понятия» [2:306].

В доказательство своей мысли Буркхардт приводит высказывание Пико делла Мирандолы из его речи «О достоинстве человека»: «Я ставлю тебя в центре мира, — говорит Творец Адаму, — чтобы отсюда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты сам предпочитаешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души в высшие, божественные... Звери при рождении получают из материнской утробы все то, чем будут владеть потом, как говорит Луциллий. Высшие духи либо сразу, либо чуть позже становятся тем, чем будут в вечном бессмертии. В рождающихся людей отец вложил семена и зародыши разнородной жизни...» [2:306]. Звери от рождения имеют все, что им необходимо, высшие духи с самого начала обретают бессмертие (в отношении тех и других природа или Бог заранее позаботились обо всем), и только человек придает себе тот образ, который сам предпочитает. Между «царством природы» и «царством Бога» открывается еще одно — «царство человека».

Э. Гарэн — итальянский исследователь эпохи Возрождения — так комментирует эти слова Пико делла Мирандолы: «В самом деле, концепция Пико замечательна: всякая сущность имеет свою природу, которая обуславливает ее действия, вследствие чего собака живет как собака, а лев как лев. Человек, напротив, не обладает природой, которая его сдерживала бы, не обладает сущностью, которая его ограничивала бы. Человек творит себя в действии — он отец самому себе. Человек имеет единственное условие — отсутствие всяких условий, свободу. Обусловленность природы человека — быть свободным, избирать свою судьбу, создавать собственными руками алтарь славы или оковы наказания» [1:136-137].

Человек может быть и животным, и ангелом, как пожелает, но в любом случае он — существо без заранее данной ему сущности, результат собственных действий, т. е. свободное суще-

119

ство. Это и отличает его от животных и ангелов. Слово «культура» еще не названо, но уже выделено то пространство, которое впоследствии будет обозначено этим словом.

Этим не отрицается принадлежность человека к двум первым мирам — природному и божественному, но, с другой стороны, здесь впервые обозначена граница между ним и этими мирами, которая в полной мере будет осознана только в Новое время. Для этого, однако, Европе нужно было пройти, условно говоря, через все три «двери», ведущие из Средневековья в Новое время, — через Возрождение, Реформацию и Просвещение. Они и станут основными вехами на пути открытия культуры. Свое окончательное оформление это открытие получит в классической философии XVIII и XIX вв. в виде философской идеи культуры или того, что можно назвать ее *классической моделью*.

Библиография

1. Введение в культурологию. М., 1995.
2. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993.
3. Ионин Л. Социология культуры. М., 1995.
4. Доброхотов А.П. О предмете культурологии // От философии жизни к философии культуры. СПб., 2001.
5. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986.
6. Бурхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М., 1966.

КЛАССИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ

При всем разнообразии и даже противоположности взглядов на культуру в классической философии им свойственно общее, пронизывающее их всех смысловое единство, истоком которого стало главное открытие гуманизма, получившее название «открытия человека». Очертив границы существования человека в мире, гуманистическое сознание поставило вопрос и о том, кто (или что) задает ему эти границы. Очевидно, они задаются не природой и не Богом, как у животных или бесплотных духов, а самим человеком, который является в этом смысле самоопределяющимся существом, или *субъектом*. Культура в ее классическом понимании и очерчивает собой область существования человека как субъекта. Ее не следует отождествлять ни с психической реальностью, ни с миром трансцендентных сущностей. Это — область духа, духовного, охватывающая собой познание и поведение человека. Начиная с греков, она традиционна была представлена в философии логикой и этикой. Впоследствии Кант добавит к ним эстетику, очертив тем самым все известное классике пространство культуры. Наука, мораль, искусство окажутся в центре внимания классической философии культуры, что, конечно, не исключало ее

обращения к сопредельным формам — мифу, религии, языку и пр. По существу, вся классическая проблематика культуры может быть представлена в виде диалога теоретика, этика и эстетика о том, кому из них принадлежит лидирующая роль в объяснении сущности культуры. Просветители сделают своим культурным героем рационально мыслящую личность, Руссо и Кант нравственно поступающего человека, романтики — художника. И только Гегель найдет им всем место в своей «Философии духа» — наиболее грандиозной культурной системе эпохи классики.

Хотя интерес к логической и этической проблематике восходит к Античности, там, как уже говорилось, еще не было «идеи культуры», выделяющей ее из остального мира. Философы еще долго будут затрудняться в установлении такой границы. Даже начавшая складываться в XVI и XVII вв. «естественная система гуманитарных наук», «таившая, — по словам Э. Кассирера, — зачатки будущей философии культуры, первоначально не находила себе места в философских системах того времени, оставаясь словно беспризорной» [1:156]. Великие метафизики XVII века — Декарт, Спиноза, Мальбранш, Лейбниц — так и не смогли найти субстанциального отличия мира вещей от мира идей, человеческого мира — от природного. Хотя на эмпирическом уровне культура уже как-то выделяется, на уровне философском она еще никак не осознается и не обозначается.

Последнее станет возможным после того, как метафизическая картина мира сменится исторической, в которой мир уподобится не математической абстракции, а реальности, находящейся в процессе постоянного развития и изменения. Имплицитно подобное представление уже содержалось в гуманизме, хотя потом было отодвинуто на задний план вырвавшимся вперед развитием естествознания и математики. По словам Э. Гарэна, к сущности гуманизма относится и «нарождающееся чувство истории». Если средневековый автор был поглощен вневременными — абсолютными и вечными — ценностями, то «стремление познать каждое слово древних в его истинном значении, в его своеобразии и специфике, в его отличии от современного слова... — вот чувство истории, богатое и живое, которым обладал гуманизм» [2:358— 359]. Открытие древнего мира и было открытием человека — это все одно: обнаружить древний мир в отличие от современного — значит отделить себя от него и одновременно установить с ним отношения. Отсюда родилось историческое сознание Нового времени, которое после Вико и Гердера станет лидирующим в классической философии.

Применительно к культуре это означало признание того, что она — в противоположность природе —

су-
120

ществует во времени, имеет, следовательно, историческое измерение. Если Бог, согласно библейской легенде, сотворил мир за шесть дней, то время человеческого творения — вся последующая история. Границы культуры тем самым исторически подвижны, они — не пропасть и не стена, наглухо отгораживающие человека от мира, а путь, который он проделывает с момента своего появления на Земле и вплоть до настоящего времени. Иными словами, границы культуры — вся *человеческая история* от ее начала и до ее возможного или предполагаемого конца. История и есть подлинный масштаб культуры, ее наиболее общая единица измерения. Наряду с гуманизмом, *историзм* становится еще одним структурно образующим элементом классической модели культуры (или ее философской идеи).

Но что позволяет человеку быть субъектом, творцом своей собственной истории и, следовательно, культуры? На этот вопрос вся классика отвечала однозначно — благодаря наличию у него *разума*. Человека есть разумное существо и этим в первую очередь отличается от животных. Мысль о верховном водительстве разума во всех человеческих делах — теоретических и практических — пронизывает всю классическую философию, превращая ее фактически в философию разума. Отсюда и характерное для этой философии приравнивание культуры к разуму. Человек культурен в меру своей разумности, в меру развития своего разума. Разум не просто открывает культуру в мире, он и есть культура в точном смысле этого слова. Культура — все, что пропущено через разум, существует по его законам. Здесь заключена связь гуманизма и историзма с классическим *рационализмом* Нового времени. В индивиде, разумно ориентирующемся в мире, способном рационально относиться к себе и другим, классика находит свой идеал человека, призванный быть примером и образцом для других.

Но чем является сам разум? На этот вопрос у классики нет однозначного ответа. Умозрительный разум метафизиков, опытный разум сенсуалистов, скептический разум Беркли и Юма, трансцендентальный разум Канта, абсолютный разум Гегеля — все это разные способы истолкования разума в классической философии, позволяющие ей по-разному интерпретировать и находящуюся в ведении разума культуру. Но в любом случае культура в ее классическом истолковании неотделима от разума.

Гуманизм, историзм, рационализм — таковы, на наш взгляд, базовые элементы идеи (модели) культуры в классической европейской философии. Она неотделима здесь от представления о человеке как свободном, исторически развивающемся и рационально мыслящем существе. Обобщенно суть этой идеи можно выразить следующей формулой: *культура есть развитие человека как разумного существа*, или, еще про-

ще, — есть *развитие разума*. Родившись на стыке исторической и антропологической проблематики Нового времени, данное представление как бы связало воедино два важнейших процесса, происходивших на переходе от Средневековья к Новому времени, — с одной стороны, отделение культуры от культа, ее секуляризация, с другой — ее отделение от природы в ходе развития гуманитарных и исторических наук. В результате на мировоззренческой карте мира обозначились две границы — нижняя и верхняя, отделившие культуру от того, что находится внизу и поверх нее, — от мира природного и божественного. Они как бы очерчивают собой территорию, находящуюся исключительно в ведении человеческого разума. Все, что внутри этой территории, предстает как нечто однородное, гомогенное, равно освещенное «светом разума». В форме науки, морали и искусства культура имеет своим порождающим принципом один и тот же разум, дающей каждой этой форме свои законы. Признание разумного единства всех формообразований культуры и составляет суть ее классического понимания.

Хотя классика и содержала в себе определенную идею культуры, она ни в целом, ни в своих отдельных частях не осознавала себя философией культуры. Здесь нет даже термина «философия культуры», как нет и соответствующей ему философской дисциплины. Такая дисциплина появится позже — во второй половине XIX в. — как результат бурного развития исторического и социально-гуманитарного знания. Первыми, кто подведет под философию научно-гуманитарную базу, станут романтики. Их интерес к истории литературы и искусства, к мифологии и фольклору, к языку, к национальным особенностям духовной жизни разных народов даст начало развитию так называемых «наук о культуре», которые в XIX в. уравниются в своем значении с «науками о природе». Постепенная переориентация философии с «наук о природе» на «науки о культуре» послужит импульсом к ее преобразованию (прежде всего в Германии) в философию культуры.

Причиной возникновения последних явилось, как уже было сказано, «открытие культур (во множественном числе)». Уже эпоха Возрождения пробила брешь в сознании средневековым человеком своей культурной исключительности, утвердив представление о самостоятельном и непреходящем значении античной культуры. С этого момента Европа предстает как напластование разных культур — античной (языческой) и христианской, древней и новой, классической и современной. По словам К. Леви-Стросса, «эпоха Возрождения открыла в античной литературе не только забытые понятия и способы размышления — она нашла средства поставить во временную дистанцию свою собственную

121

культуру, сравнить собственные понятия с понятиями других времен и народов» [3:16]. Уже первая — классическая — форма гуманизма покончила с представлением о культуре как содержательном и формальном единообразии. Однако, как подчеркивает Леви-Стросс, «человеческий космос был

ограничен в начале эпохи Возрождения пределами Средиземноморского бассейна. О существовании других миров можно было только догадываться» [3:16]. Сколь изменчивой ни была бы европейская культура, ей в то время не было никакой другой альтернативы. Потребовалось, условно говоря, еще два возрождения («два гуманизма», по терминологии Леви-Стросса), чтобы культурный мир расширился до всего земного горизонта, включил в себя множество культур.

Вторым возрождением («гуманизмом») стало открытие древневосточных цивилизаций, прежде всего Индии и Китая, приведшее в XIX в. к появлению особой отрасли исторического и филологического знания — востоковедения. При всем своем отличии от Запада Восток предстает в сознании европейцев уже не как синоним варварства, а как равновеликое Западу цивилизационное и культурное образование. И, наконец, «третьим гуманизмом» стало открытие «первобытной культуры» (под таким названием в 1871 г. вышла в свет книга английского антрополога Э. Тейлора), превратившее «дикарей» (народы, находящиеся на ранних стадиях исторического развития) в людей со своей сложной и разветвленной культурой. «Этот этап является одновременно последним, поскольку после него человеку не остается ничего открыть в себе самом — по крайней мере экстенсивно...» [3:17].

Леви-Стросс характеризует эти «три гуманизма» как этапы становления одной науки — этнологии, хотя в действительности они стимулировали развитие всего комплекса наук о культуре. С формированием этих наук внутри, казалось бы, единого пространства культуры, открытого классикой, появляются разделяющие его перегородки, в результате чего оно перестает мыслиться как нечто однородное (гомогенное) — на первый план выходят различия и несходства. Только сейчас становится ясным, что в действительности отличает науку от философии, где проходит разделяющая их черта. Если век «наук о природе» (XVIII в.) не позволял окончательно провести эту черту, поскольку сохранял за философией статус единственно возможного знания о культуре, то век «наук о культуре» (XIX в.), отобрав у нее и эту область познания, заставил ее серьезно задуматься над тем, чем она может быть еще в процессе познания вообще и культуры в частности. На этот вопрос мы и попытаемся теперь ответить.

Библиография

1. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.
2. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения.
3. Леви-Стросс К. Три вида гуманизма // Первобытное мышление. М., 1994.

СВОЕ И ЧУЖОЕ В КУЛЬТУРЕ

В ситуации культурного плюрализма, способствовавшего появлению наук о культуре, перед мыслящим человеком встает вопрос о том, где проходит *граница между культурой, которую он считает своей, и чужими для него культурами*. Не так просто ответить на него, зная, что культур много. Ведь связь с собственной культурой никому не гарантирована автоматически, в силу, так сказать, текущей в нас крови или заложенных генов. Можно быть русским по культуре и не быть им по крови, равно как и наоборот. Что же является основанием для этой связи?

Тот же вопрос можно сформулировать и как вопрос о границе между культурой как объектом научного познания и той, к которой принадлежит познающий субъект. Если культур много, знание о них и существование в одной из них не совпадают друг с другом. Можно знать ислам и не быть мусульманином. Знание и бытие расходятся между собой. Знание делает меня ученым, но ничего не говорит о моей культурной принадлежности. Оно как бы нейтрально по отношению к черте, отделяющей мою культуру от чужой. Из того, что я знаю о культуре, нельзя заключить, кто я сам по культуре.

Обычно «своей культурой» называют ту, с которой человек связан своим происхождением, местом проживания, воспитанием, языком, на котором говорит и мыслит, традициями, сохраняющимися в его памяти. По словам Д.С. Лихачева, одна из величайших основ, на которых зиждется культура, — это память. Определение культуры через память чрезвычайно распространено в наше время, страдающее беспамятством.

Но только ли традиция и память связывают нас с культурой? Наши надежды, цели и идеалы значат для культуры не меньше, чем традиции, и не всегда прямо совпадают с последними. Живя в современности, трудно ограничиться одним прошлым. В нем многое приходится переосмысливать, создавать заново или заимствовать у других народов. Без этого культура, которую мы считаем своей, — всего лишь исторический реликт, место которому в музее, а не в жизни. Вопрос о своей культуре — всегда поэтому новый вопрос, решаемый посредством не только памяти, но и воображения.

В культуре, которую мы считаем своей, многое, конечно, зависит от нашего происхождения, окружения, воспитания, но ведь многое зависит и от нас самих, от того, что мы считаем для себя важным и нужным. В культуре, доставшейся нам от прошлого, нас может

122

многое не устраивать, вызывать отторжение, тогда как в культуре других народов мы можем находить для себя нечто интересное и полезное. В своем культурном бытии мы детерминированы, следовательно, не только внешней необходимостью, предписывающей нам с непреложностью природного закона определенную культурную нишу (подобно тому, как животные и растительные организмы распределяются природой по классам и видам), но и нашей свободой. Граница между своей и чужой культурами устанавливается тем самым в силу не только внешнего принуждения, но и нашего свободного выбора. Ее не всегда легко распознать, но именно она устанавливает в культуре то, что

подлежит научному изучению, и что является предметом философского осмысления. Наука фиксирует в культуре то, что от нас не зависит, философия — то, что требует от нас самостоятельного решения и свободного выбора. Традиция, пожившая в основание культуры человеческую свободу, и сделала возможной философию культуры.

Теперь можно ответить и на вопрос о том, что отличает философию культуры от культурологии. Культурология есть знание о *разных культурах в их отличии друг от друга* (безотносительно к вопросу о том, какая из них является моей), философия культуры есть знание о *своей культуре*, или *самосознание* человека в культуре. Первая дает нам знание о разных культурах, сколько их есть на свете, вторая — о нашем собственном культурном бытии. Оба вида знания взаимно предполагают друг друга. Пытаясь определиться в своей культурной идентичности, мы не можем обойтись без научного знания о других культурах, а последнее лишено смысла без философской идеи культуры — того, что она значит для нас. Вне научного изучения культура — отвлеченная идея, вне философского осмысления — пустое множество, непонятно зачем и как существующее.

Изучаемое наукой культурное множество предстает, с одной стороны, как множество формований культуры, включающих миф, искусство, религию, философию и саму науку, с другой — как историческое множество, образуемое культурами разных стран, эпох и народов. Идея культуры придает первому множеству *систематическое единство*, второму — *типологическое различие*. Она служит для культурной систематики и типологии необходимым основанием, позволяющим представить культуру и как внутренне связанное целое, и как историческое многообразие ее конкретных форм.

Приступая к изучению культуры, ученый заранее убежден в том, что она реально существует. Откуда ему известно об этом? Ведь культуру нельзя увидеть теми же глазами, что и предметы внешнего мира. Люди всегда смотрели на мир теми же глазами, что и мы, но не всегда видели в нем культуру. Сегодня, казалось бы, никто не сомневается в существовании культуры, но на вопрос о том, чем она является на самом деле, дают почему-то разные ответы. На чем же тогда основана наша уверенность в ее существовании? Как она вообще возможна в мире?

Вопрос этот онтологический, касающийся *бытия* культуры. И он не решается простым указанием пальца: смотрите, да вот же она. Культуру нельзя обнаружить в простом опыте внешнего наблюдения. Она становится для нас реальностью, обретает бытие в силу ее какого-то *значения для нас* — того, что мы ценим, считаем общим благом. То, что мы не ценим, для нас просто не существует. Философия культуры и пытается выразить в идее культуры то, что она значит для человека, причем не вообще человека, а того, кто как раз и обладает способностью к философскому мышлению, т. е. для европейского человека. Но тем самым она решает и другой вопрос — о возможности *познания* культуры, беря на себя в итоге функцию не только *онтологии*, но и *теории познания* культуры, знания *логики* и *методологии* наук о культуре.

Идея культуры, как и любая другая, есть продукт своего времени: она трансформируется с каждым новым поворотом европейской истории. Сменяющие в истории философии образы культуры лишь фиксируют существенные сдвиги в образе жизни и сознании европейского человечества. В этом смысле идея культуры всегда *современна*, если, конечно, понимать под современностью не эмпирически существующую реальность, имеющую точную историческую датировку, а постоянно решаемую человеком проблему. Вопрос, на который отвечает философия культуры, и есть вопрос о том, что является современным в культуре, как понимать саму современность. Ученые расскажут нам о том, чем была культура *до нас* или чем она является *без нас*, но только философия задается вопросом о том, чем она является *для нас*. А поскольку современность — всегда открытый вопрос, ответ на него никогда не будет окончательным. Ставя и решая его применительно к нашему времени, мы и попадаем в пространство философской мысли о культуре.

3. КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК ОСНОВАНИЕ ОБЩЕГО ЧЕЛОВЕКОВЕДЕНИЯ (редактор — Михайлов Ф.Т.)

ВВЕДЕНИЕ

В европейском рационализме XVII–XX вв. все определения субъективного мира человеческой культуры давались и даются через отношение к объективности вечной природы. Господствующая в нем логика естественно-научного детерминизма предопределяла и предопределяет до сих пор все пути и способы исследования пропозиции «человек—природа» как двуединого (внутренне противоречивого) отношения. С одной стороны, природа порождает в каждом индивиде Homo sapiens особый тип его жизни (его культуру), с другой — человек особое произведение природы, ибо он осуществляет свою жизнь активным целесообразным и произвольным, вполне предметным отношением ко всей ее целостности. Тем самым вступает с ней в «равноправные» отношения: будучи ее порождением, он ее же целостно преобразует. Прежде всего — в креативной образности целеполагания. Но он же (и вполне успешно) изменяет ее образ в практическом (физическом) преобразовании природных реалий: тварь, творящая Творца.

На всех путях, при всех способах решения данного парадокса теоретиков встречали и встречают два самых главных и непреодолимых препятствия.

Первое: биологической эволюцией всех живых видов на Земле можно при желании объяснить в

человеке все особенности его морфофизиологии. Но нельзя объяснить мутациями генома его животных предков способность продуцировать высшие эмоции, рождающие смыслы речи, а следовательно, и способность человека к произвольному и целесообразному поведению, мотивируемому продуктивным творческим воображением.

Второе: тот же естественно-научный эмпиризм разлагает культуру человеческой жизни на рядоположенные, лишь каузально влияющие друг на друга формы и виды деятельности. Например: практическая и теоретическая, социальная (политическая) и экономическая, религиозная и светская... Так — вплоть до различения предметов и способов деятельности у разных профессий и специализаций. По отношению к Природе (Ма-

тери-прародительнице) и к природе как предмету целесообразных преобразований человек выступает в роли создателя сил, способов и средств, какими осуществляются обе стороны этого двуединого отношения. XX век с его мощным революционным развитием сделал отмеченное выше противоречие особенно острым. Действительно: фантастическая по своим возможностям техника, будучи, с одной стороны, прямым порождением фундаментальной теории, исследующей свои интеллигибельные средства, — это чистая субъективность. Но — с другой — ее идеи, овеществленные техническим творчеством, поставили под угрозу, казалось бы, чисто природную родовую связь телесной жизнедеятельности человека со столь же материальной природой. Обычно этот результат целесообразной и произвольной деятельности человека называют экологической катастрофой.

В предлагаемом варианте обсуждения проблемы «Человек — Природа» рассматриваются условия ее современной постановки, выделение в ней существенных подпроблем — изначальной саморефлексивности человеческого бытия и роли техники в культуре (точнее, технического творчества).

Михайлов Ф.Т.

ПОЗИЦИЯ 3.1. КУЛЬТУРА КАК ПОРОЖДАЮЩЕЕ ЧЕЛОВЕКА ОТНОШЕНИЕ — Михайлов Ф. Т. - Концепты: обращенность, эмпирия, теория, онтология (научной теории), постулат, основание ОБРАЩЕННОСТЬ

1. Порождающее и воспроизводящее культуру отношение

Понятие: «отношение, порождающее и постоянно воспроизводящее каждую особую реальность бытия», восходит к концептуальному «тандему» Декарт—Спиноза. Его смысл не только (хотя прежде всего) в контрверзе и взаимополагании произвольной целесообразности бытия субъекта и причинносообразном бы-

124

тии внешнего ему объекта. Его всеобщий смысл в том, что любое особенное существование полагается отношением к нему всей целостности бытия и — что то же самое — его собственным отношением к целостности бытия. Ибо это одно отношение — отношение целостности Бытия к себе, к каждой новой форме ее самоизменения. Тем самым любое обособление реалий внутри общей целостности вызывается ею же по логике *causa sui*.

В пределе своего логического развития понятие порождающего и воспроизводящего отношения противостоит эмпиристскому пониманию чисто внешней причины у любой налично особой реальности, ее как таковую породившей и в дальнейшем способной опять-таки извне радикально изменить любую ее наличную форму, создав тем самым принципиально новую реальность. На самом деле причинение особым формам бытия изменений извне (даже самых радикальных изменений) либо разрушает их основание — породившее их отношение с Универсумом, а тем самым их самих, либо — при сохранении воспроизводящего их основания — придает ей некоторые, в том числе и весьма заметные, особенности, сохраняя, однако, ее принадлежность к исходной форме.

Это относится и к реконструкциям генома, вызванным жестким облучением или любыми иными внешними причинами. Ибо природа генетической предопределенности видовых отличий есть не что иное, как отношение, порождающее и постоянно воспроизводящее данный вид (популяцию). Это именно внутреннее отношение (обращенность, адресованность) молекулярного генетического кода сил жизни (гена) к главной способности белковых молекул, участвующих в процессах постоянной рекапитуляции свойств родительского организма, — их способности сформировать недостающий ему орган — новую жизнь, жизнь потомства. Тем и достроить генетически ему предзаданную популяционную целостность. Стихийное разрушение или радикальное нарушение генетических программ извне разрушает или радикально нарушает способность организма воспроизводить своей жизнью породившее и воспроизводящее его отношение — расширенное воспроизводство вида. Жизнь как форма целостности Универсума со своим внутренним порождающим и воспроизводящим ее отношением — биокосмогеоценозом как единым процессом формообразования жизни — внутри себя выстраивает иерархию порождающих и воспроизводящих друг друга отношений всех живых существ и их общностей. Их отношений друг к другу. И только через них — к внешним условиям жизни.

Однако сам тип и все способы жизнедеятельности человека — слишком явное исключение из общебио-

логического закона (основания) планетарной жизни, чтобы его обходить как досадное недоразумение.

Целостность всех способов его жизни, сама ее суть — расширенное воспроизводство человеческих общностей (говоря языком генетики, воспроизводство их единой популяции), принципиально иные, не биологические. Используя в качестве одного из естественных его механизмов генетические формы воспроизводства телесности индивидов, этот тип воспроизводства живой общности основывается на новом порождающем и постоянно воспроизводящем эту общность отношении. Таким отношением стало и остается на все времена жизни людей произвольно и целесообразно мотивированное отношение людей друг к другу и к миру. Поэтому, собственно, генетические гипотезы возникновения человека на нашей планете, предполагающие внешнюю причину превращения животного предка человека в разумное существо, противоречат самой генетике. Потому так трудно — точнее, невозможно — генетически определить радикальное отличие субъективно-рефлексивной произвольности и целесообразности мотивации поведения *Homo sapiens* от инстинктивной и субъективно-ситуативной мотивации поведения животных в стаде. В том числе животных, генетически близких предполагаемому предку человека [1, 3, 4, 5].

Прежде всего природная сущность человеческого типа жизни не могла сформироваться во внутристадных ситуативных отношениях животных предков человека как друг к другу, так и к внешним условиям их обитания, основанных на видоспецифических инстинктах. Она должна была вызревать и оформляться во взаимодействиях особей радикальным преобразованием инстинктивных средств и способов аффективной мотивации общего действия. Причем именно таким их преобразованием, в котором инстинктивная их компонента оказывалась бы не доминирующей, а подсобной, а то и вовсе отсутствующей. Только в этом случае их совместные действия могли обеспечить успех в ситуациях, не предзаданных генетической программой и ее видоспецифическими инстинктами. Именно такие ситуации должны были стать преобладающими для всех ароморфозных плиоценовых популяций *Hominidae*, способных на выживание благодаря лишь своему аффективному ситуативному интеллекту. Однако способ разрешения ситуативно заданных «задач» новым поколениям генетически не передается. В гипотетическом варианте, предусматривающем такую возможность, мы имели бы дело всего лишь с новой популяцией... животных.

Заметим попутно, что ситуативным интеллектом обладают и современные человеку наследники *homo*. Возможно, что экология, согласная с генетикой их плио-

125

ценовых предков, плавно переходила в достаточные для видоспецифических наследственных программ природные условия палеолита, неолита и настоящего времени, что по законам коэволюции сопровождалось коррекцией генома у всех популяций, переходных к популяциям современных обезьян. Их ситуативный интеллект так и остался именно ситуативным, не требующим генетического сохранения аффективной мотивации ситуативно найденных нестандартных решений. Ибо они не выходили и не выходят за пределы генетической программы общения и поведения. Генетически заданные программы внутристадного общения не способны мотивировать общее действие, выходящее за пределы этих программ. Поэтому не случайно и то, что фактически все плиоценовые *Hominidae* — от карликовых до гигантопитеков, кроме одной или нескольких «наших», были обречены на вымирание.

Кроме того, наследованием не закрепляется самое главное для *Homo sapiens* — образ совместного действия, мотивированного не инстинктом и не ситуацией, возникающей при непосредственной опасности и при реализации организменно потребных нужд. Только образ будущих совместных действий, отложено мотивирующий именно их, мог сохранить саму общность особей — предков *Homo sapiens*. В целостности всех неразрешимых проблем ароморфозных ветвей *homo* возможность формирования образа будущих действий могла возникнуть у животного предка человека (в отличие от всех прочих плиоценовых видов *homo*) только вне инстинктивно предзаданных условий выживания. Напр., при длительном общении в укрытиях (в пещерах, за завалами и т. п.), в совместном переживании отложенного выхода во внешний — потребный и опасный — мир, при общей нужде в укреплении надежности естественной защиты от его угроз и т. п.

Не исключено, что именно так возникало новое отношение предков человека (например, индивидов *homo habilis* и их общности) друг к другу и к бытию всего сущего. Оно должно было радикально преобразить основание животного типа жизни и породить собственно человеческий тип жизни. Породить эту новую генерацию высших гоминид, но на принципиально новом основании, возникшем не благодаря внешнему вмешательству, но внутри и изнутри его докультурной общности. Чем и подтвердило бы закон становления и развития всего сущего — закон *causa sui*.

Отношением, порождающим и постоянно воспроизводящим это новое основание форм жизни на Земле, не могло не стать отношение индивидов друг к другу, опосредствованное теперь уже не инстинктом, а единым интересубъективным полем их общей субъектив-

ности, что и должно было стать началом и основанием культуры человеческого бытия. Именно оно — интересубъективное поле нашей субъективности — и по сей день предстает перед каждым из нас непрерывным потоком спонтанно реализуемых средств и способов нашего общения. Его непрерывность образует единое поле всех предметных овнешнений наших индивидуальных аффективных переживаний — переживаний нашей общности со всеми другими людьми.

Здесь, повторим, особенно важно как раз то, что это отношение не могло возникнуть на основе (а следовательно, и в процессе) инстинктивного, произвольного воспроизведения унаследованных форм стадного общения. Не могло потому, что витальная интенция поведения животных, порождающая

мотивацию общего действия, всегда направлена на включение унаследованных всеми аффектов в любую здесь и теперь возникающую ситуацию, что и обеспечивает в мире стадных животных инстинктивную согласованность актов совместного решения ситуативно-заданных задач. Но субъективно-рефлексивная способность человека — это способность отнестись как к предмету своего внимания не только к объективно заданным условиям задачи, но и к тому, чего нет, но что субъективно потребно — к не предзаданному, не *данному*, а *заданному* способу решения задачи. Этот перенос формообразующего восприятия с переживания образа конфликта (задачи) на поиск выхода из него, включив активностью памяти образы всех «подсказок» прошлого опыта, способен спонтанно вылепить из них и из образов конфликтной наличной ситуации ее же чувственно-предметный образ, но неузнаваемо преображенный желанным разрешением конфликта (см.: *Мышление, II*). Мотивация всех последующих действий субъективным образом того, чего нет, — образом цели — выстраивает жизнедеятельность особого типа. Деятельность явно энтелехиальную: принуждающую к поступку не столько опытом прошлого, сколько образом будущего, проще говоря — целесообразную. Причиносообразность некоторых включенных в нее актов и механизмов окажется при этом в подчинении образу и смыслу направляющей их цели.

Однако энтелехиальная мотивация образа цели как психического новообразования — не артефакт индивидуально-спонтанного творения образов. Она обеспечивается индивидуальными усилиями особого рода — усилиями построения обращений индивидов друг к другу, что и переориентирует мотивацию предметного действия с образа объекта общих усилий на канонизированный интерсубъективностью образ их цели. Эта интерсубъективная реальность мотивации поведения и должна была стать у одной или несколь-

126

ких популяций Homo семейства Hominidae основным способом отношения друг к другу, а через это отношение — и к природе. То есть именно она должна была стать подлинным началом антропогенеза, породившим и развившим речь и труд.

Интерсубъективная реальность мотивации поведения — это не что иное, как каждый раз заново преображаемые (тем самым — здесь и теперь творимые) всеобщие (общие для всех) способы и средства обращения к смыслонесущему сочувствию и содействию людей. Только они реализуют собой то новое для животного мира отношение живых существ к Бытию, которое стало и осталось на все времена истории человечества отношением, в каждом из нас всегда заново порождающим и воспроизводящим... человека.

В своей рефлексивной сущности это отношение изначально креативно. Впервые оно могло проявить себя в эмоционально-аффективных обращениях наших предков друг к другу. Именно такое рефлексивное отношение к субъективности друг друга (а потому — и к своей собственной субъективности) могло возникнуть и стать ведущим при совместных действиях вне генетически предзаданных ситуаций, обеспечивающих выживание их общности. Например, как уже отмечалось, при постоянном обитании в укрытиях, пещерах и т. п., при ситуативной необходимости их совместного обустройства.

Но тем самым оно могло создавать, как и до сего дня создает, каждый раз новую направленность субъективно мотивированных совместных усилий, определяясь не инстинктами, а аффективными смыслами общего (интерсубъективного) поля — реально-идеального пространства целесмыслоформирующего сочувствия. Или, говоря иначе, интерсубъективного поля общего смыслочувствия, возникающего в пространстве чувственного представления. Того самого, которое выстраивается перед взором, слухом, осязанием и обонянием вполне предметной овнешненностью всех средств обращения ко всем и к каждому, вызванного общей мотивацией содействия. Именно оно на всем протяжении истории человечества вплоть до наших дней возрождается и непрерывно длится — каждым обращением людей к субъективности друг друга, креативно в нем преображаясь. Так — с первых же смыслонесущих, эмоционально мотивированных актов общения ребенка со взрослыми, формирующих и реализующих его самосознание и сознание.

Это — общее всем вполне предметное поле смыслочувствия нашего Бытия, всегда осмысленно переживаемое каждым индивидом. Его мы и называем культурой. Культурой нашей жизни.

Тожество креативной интер- и интрасубъективности в течение долгих тысячелетий было наглядно пред-

ставлено культурой ритуала родовых общин, но уже более скрыто — культурой мифа новых общностей (народных). Продуктивные (креативные) и репродуктивные функции и формы воспроизводства жизни человеческих общностей, в эти эпохи неразрывные, друг друга пронизывавшие, внешне отделились друг от друга лишь при переходе к неолиту.

Для неолита характерны устойчивые формы земледелия и скотоводства, отделение их друг от друга, появление ремесел, что и привело к разложению родовых общин и к формированию народов с их новой — теперь уже социальной — формой организации групповой взаимозависимости.

Они отделились друг от друга благодаря закреплению их различия трудом социально разных групп людей. Теперь одни группы людей воспроизводили отдельно друг от друга продуктивность прежде всего духовного целеполагания, другие — репродуктивность его материального целеосуществования.

Но во всех случаях люди вынуждены были, обращаясь друг к другу за сочувствием, сомыслием и содействием, прибегать при этом к традиционным канонам речи и поведения, целесообразно и произвольно искать и находить их особые смысловые и эмоциональные вариации, пригодные только для

данного случая и только данным людям внятные, а потому и действенные.

Вся дальнейшая история культуры человеческих общностей стала историей все более дробной дифференциации и профессиональной специализации способов деятельности, приведшей к тому, что лишь незначительная часть населения планеты при таком разделении общественно значимых форм труда оказалась призванной к креативным инновациям. Общий закон креативности всех обращений людей друг к другу продолжает действовать для всех нас и в обыденных, повседневных формах общения, и в творческих формах воспроизводства культуры (таких как научная деятельность, искусство, образование и т. д.). Но при групповом, социально закреплённом разделении функций единого процесса воспроизводства человеческой жизни подавляющее большинство специально подготовленных субъектов выполняет лишь репродуктивные функции, уже тем самым оставляя чуть ли не единицам функцию творческого преобразования основания этого процесса.

И не без их участия (имеется в виду преобразование фундаментальных основ логики, математики и, как следствие, — физики, химии, генетики) во второй половине XX в. в самой основе воспроизводства средств общественной жизни людей произошли радикальные структурные и функциональные изменения. Так, оказалось, что производственные циклы большой индус-

127

трии обречены на стагнацию и деформирование (вплоть до редукции к примитивным формам) в том случае, если они не производят своей науко- и культу-роёмкой технологией и продукцией — наряду с потребностями масс именно в такой продукции — еще и потребность в массовом выбросе на рынок труда профессионально подготовленных субъектов креативных духовных и духовно-практических способностей. Что породило сущностное противоречие эпохи: с одной стороны, предопределило потребительский тип массовой ментальности, оказавшей весьма опасное для человечества влияние на аффективно-смысловое содержание духовно-практической культуры постиндустриальной эпохи, но, с другой — глобализировало процесс формирования и укоренения общественной потребности в инновационной культуре масс, а не отдельных «творчески одаренных» личностей.

В XX в. неопровержимым фактом стал для нас мощный взлет креативной мысли именно в фундаментальных основаниях науки о природе. Именно он позволил ученым открыть, а промышленность использовать столь глубинные сущностные природные силы, что в результате их практической утилизации радикально изменился старый и без того весьма эффективный способ расширенного воспроизводства человеческих общностей на планете. Источники потенциальной и действующей энергии, потребной для их воспроизводства, были — да и остались — вполне естественными. Но они всегда считались единственными и вечными: органическая масса растений и животных, уголь, нефть и газ, мышечная сила животных и самого человека. Но именно они оказались не только близкими к истощению, но и далеко не столь эффективными, как те источники энергии, что были открыты благодаря прорыву в Неведомое — неведомое в опыте.

Но едва ли не большую роль в радикальных преобразованиях цивилизаций сыграло то, что было открыто не в естественных науках, а в философии. Если же под именем науки ревниво сохранять определение интеллектуальной деятельности, раскрывающей объективные законы вещного мира, способные к тому же быть использованными в создании промышленной, военной и бытовой техники, то — вообще не в науке. Философией же было открыто нечто такое, что технологически никак нельзя использовать, и, видимо, поэтому ни наукой, ни бюрократией, ни даже владельческими распорядителями средств производства мало того, что не было понято, но не было и принято. Тем более никак не могло быть утилизировано. Однако главными событиями XX в. оно также оказалось достоверно подтвержденным.

Его простая суть: прямая и непосредственная зависимость энергии и эффективности производства средств жизни, производства способов и средств обновления и развития духовной и духовно-практической культуры от... создаваемой и воспроизводимой людьми формы их общности, а тем самым — и от культуры. И пусть имена тех, кто это открытие сделал, останутся для читателей предметом воспоминаний или догадок.

Хотя два имени все же стоит привести: К. Маркс и М. Вебер. Все помнят открытую М. Вебером зависимость укоренения в Европе промышленной индустрии от протестантизма. Более основательно генезисную связь культуры и экономической основы общества демонстрирует категория Маркса — *форма общности* (с терминологическими вариантами: *общественная форма труда*, *объективные мыслительные формы* и др.). Очень часто определяющая, по Марксу, роль исторических форм общности людей для всех способов и форм их деятельности (включая производственную) отождествлялась с категорией *производственные отношения*, что фундаментально искажало суть Марксова понимания истории.

Именно эти никем не использованные открытия были подтверждены историей XX в. Ибо определившая его стихия сохранения в частных интересах старых форм социокультурной общности, позволивших в начале века быстро развить и укоренить повсеместно индустриальную инфраструктуру промышленности и сельского хозяйства, оказалась несовместимой с глобализацией «онаученных» технологий производства и управления вкупе с глобальным же обобществлением труда.

Тем несовместимей, что для сохранения старых форм общности их ведущим субъектам пришлось материализовать так называемую массовую культуру, культуру китча, практически во всех средствах обращения людей друг к другу, что помогло достичь не столько осознанной, сколько вождельной

главной цели корпоративных и частных собственников: при господствующей в сфере обращения междоусобной борьбе за рынки сбыта перейти к глобальному, планомерному и целенаправленному... производству потребителя.

Напомню, что сфера обращения обеспечивает единство всего производственного цикла. Именно она стягивает воедино все производственные процессы, постоянно меняя роли его участников: потребителя превращая в производителя (производителя своей рабочей силы и своих потребностей), а производителя в потребителя — потребителя естественных и производственных условий: предметов и средств труда, в том числе и рабочей силы.

Поэтому чуть ли не главной задачей производителя стало овладение средствами информации. Информационная индустрия, опирающаяся на прикладные разработки открытий фундаменталистов (логиков, ма-

128

тематиков и кибернетиков), позволившие создать средства и способы их утилизации, смогла опутать шар земной мощной и весьма эффективной сетью информационного воздействия на его население. Она уверенно формирует у населения планеты новые общественные ценности и соответствующие им потребности, символически всех уравнивающие. Борьба за укоренение на веки вечные этого радикального новшества продолжалась весь XX в., продолжается и сегодня, будет продолжаться и в будущем. Если не до скончания веков...

Последнее соображение вполне может оказаться пророчеством, так как эта борьба ведется весьма жестоко, весьма бескомпромиссно и весьма кроваво там, где духовные реликты неолита стихийно возрождаются. Где именно различные общности людей представлены богатейшим собранием: от родовых общин и их вариативных преобразований в имидже постинформационного века, от квазифеодалных деспотий (так называемых «азиатских», коих немало на всех континентах) и далее до суперпромышленных держав, обустроенных квазиграждански. Используя неолитические страсти, разжигаемые в пылу этой борьбы, *свою борьбу* ведут хозяева постиндустриальных монстров, используя все государственные орудия их власти. Ведут ее за очень старого *нового человека* — за потребителя американского образца. Потребителя всех в будущем возможных, наукой подготовленных, производством намеченных, рекламой и модой уже навязываемых товаров. И навязываемых не столько их потребительскими качествами, а именно социокультурным имиджем их.

Таким образом, XX в. обнажил до того подспудно действовавшую силу фундаментальной теории, определяющую действительные возможности как глубинного познания, так и практического использования сил и матушки природы, и сил человеческих. Первородство фундаменталистов стало явным, и теперь его уже никак нельзя отдавать за чечевичную похлебку ползучего эмпиризма. Оттого и встала перед исторически рефлексивной мыслью острая и весьма непростая задача: строго обосновать это первородство, осознав наконец, каковы его исторические корни, из какого источника черпают фундаменталисты свою силу.

Следовательно, главным в обосновании отношения, порождающего и воспроизводящего культуру людей, является отнюдь не описание налично-бывших и налично-сущих форм культуры, а невозмутимое следование логике развития фундаментальной основы теории культуры при осмыслении ее прошедшей и длящейся истории.

Однако и по сей день наиболее распространенной в изложении и обосновании культурологических изысканий является логика торжествующего эмпиризма.

Библиография

1. Мак-Фарленд Д. Поведение животных. Психобиология, этология и эволюция. М., 1988.
2. Мамфорд Л.. Миф машины. Техника и развитие человечества. М., 2001.
3. Михайлов Ф.Т. Избранное. М., 2001. (Раздел «О сновидениях»)
4. Эфрос К.М. Об одном эволюционном приспособлении и его значении в охране природы // Бюллетень Московского общества испытателей природы. 1998. Т. 103. Вып. 3.
5. Lavick-Gudal van H., Lavick-Gudal van J. Zabyjcy bez winy. Warszawa, 1972.
6. Waal de F. Good natured. The Origins of right and wrong in humans and other animals // Cambridge, Massachusetts — London, 1996.

ЭМПИРИЯ

2. Логика эмпиризма и эмпирические теории культуры

Культурой, ведущей за собой и по своим рельсам все иные культурные формы человеческого бытия, с начала Нового времени без особых обоснований, как нечто само собой разумеющееся, была признана наука. И не вообще наука, а прежде всего — естествознание. Оставим на время оценку эмпирических определений якобы радикального отличия от природоведческой науки всех иных духовно-практических культурных деятельностей и их форм. Коль скоро именно естественная наука претендует на осознание каузального отношения «человек — природа» и «природа—человек» (иначе: «культура и природа», «природа и культура»), то эмпирическое понимание науки о природе требует особого внимания.

Однако критике нерелексивного (эмпиристского) способа осмысления общей структуры и

познавательных функций современного естествознания необходимо предпослать чисто эмпирическую констатацию.

Каждое обособляющее себя теоретическое новообразование — новая ли область применения старой дисциплины или даже отпочковавшаяся от нее новая наука — приобретают (и не только в своих прикладных отраслях) в качестве единственного объекта исследования каузальное взаимодействие наличных (натурально фиксируемых) элементов обособившегося предметного поля. Пояснение данной истины включает в себя три трудно отрицаемых факта.

Факт первый: для трех последних хозяйственно-социокультурных эпох — индустриальной, постиндустриальной (информационной) и постинформационной — характерно полное господство промышленного производства над производством духовным. Или, что то же самое: для данных исторических эпох характерна вторичная, обслуживающая промышленное производство роль культуры (всех ее креативных модификаций и проявлений).

129

Отсюда следует социальный приоритет тех областей культурного творчества, в которых есть прямой выход на прикладные области теоретической работы. Их разработка тут же преобразует предметное поле фундаментальных проблем науки-родоначальницы в поле проблем ее утилитарной предметности, а решаемые задачи — в поиск инвариантов (законов) взаимодействия элементов теперь уже особо сущего.

Этот поиск идет и внутри многообразия данных элементов (во взаимодействиях их друг с другом в пространстве-времени данного предметного поля), и их же взаимодействия с внешним многообразием иных знаемых реалий. В итоге мы получаем знание технологически, промышленно утилизируемых цепочек каузальной взаимозависимости тех же элементов.

Факт второй: специализация теоретиков и практиков в каждой новой частной области знания и познания ограничивает, если не разрывает, их связи с общими проблемами исходной для нее науки, чем и замыкает их познавательные интересы и потребности, а вместе с тем — когнитивные их способности на целеполагании, проектировании и создании особых средств, способов и... им соответствующих профессионально особых форм мышледействия (языковых, метаязыковых, логических, математических и т. п.).

Это оказалось не только необходимым, но и вполне достаточным как для бурного развития прикладных сфер научной деятельности, обслуживающих уникальный по темпам и результатам технический прогресс, так и для преимущественного развития технологического мышления теоретиков и практиков обособившихся наук. Таким образом, в общей сфере теоретического внимания когда-то одной научной дисциплины появилось много практически полезных и нужных подразделений, но настолько обособившихся друг от друга, а главное, от науки-родоначальницы, что их создатели и разработчики с трудом понимают друг друга, напрочь позабыв к тому же некогда общие проблемы и тревоги. Ведь у каждой такой особой области технологических знаний, умений и навыков свои не менее трудные проблемы. Видимо, поэтому наши «технологи» оставляют исходно общую проблематику, как говорят американцы, яйцеголовым, сиречь — фундаменталистам.

Факт третий: характерная для вышеназванных исторических эпох, мягко говоря, социальная нестабильность (хотя не только она) объективно способствовала укреплению властных полномочий государства, в том числе и при демократическом государственном оформлении вроде бы гражданского общества промышленно развитых стран. Иными словами, даже в этих странах доля власти (т. е. органов и субъектов управления людьми, а не делом) не уменьшилась, что было бы е-

стественным для действительно гражданского общества. Она явно возросла по сравнению с долей деловых гражданских инициатив и в сфере бизнеса, и в самом производстве, и тем более в социокультурной сфере.

Прежде всего, заметно ужесточен и структурно развит контроль бюрократии за организацией научного обеспечения (в том числе, если не в первую очередь, фундаментальной наукой) растущих по экспоненте нужд властных госструктур (разветвленный госаппарат, ВПК, полицейские и прочие карательные подразделения и т. д.). Весьма солидные государственные вложения в фундаментальные исследования, в индустрию утилизации фундаментальных открытий, работающую на основе так называемых прикладных областей науки, задают техногенный и технологичный вектор развития науки в целом. Что также способствует обособлению друг от друга частных областей знания, явно ориентированных на технологию утилизации научных открытий. Этому же способствует своекорыстное посредничество органов и субъектов власти между материальным производством и всем миром духовной культуры, и без них друг в друге кровно нуждающихся, что также является весьма значимым фактором технологизации, прежде всего прикладных областей научного познания.

Учитывая эти факты и краткие комментарии к ним, можно сделать предварительный вывод, способный вызвать несогласие и даже возмущение исследователей органичного единства фундаментальных и прикладных сфер науки.

Давно уже принято «делить науку» на три взаимосвязанные, взаимозависимые «части»: фундаментальную, экспериментальную и прикладную. В последнее время не без основания называется и четвертая — инженерно-конструктивная. Аргументы для такого дополнения весомы: во-первых, все чаще острые, требующие теоретического решения проблемы возникают не в лабораторном эксперименте, а при разработке технических, а то и непосредственно промышленных конструкций. Последние никак нельзя назвать прикладными, то есть непосредственно «прикладывающими» к

решению чисто конструкторских и инженерных задач радикальные математические и логические преобразования уже имеющихся средств понимания самой сути фундаментальных проблем, что просто невозможно сделать до тех пор, пока истинные «прикладники» не дадут теоретико-предметного истолкования результатов этих преобразований, но зато они не работают над инженерными проблемами их утилизации (см.: *Позиция 3.3*).

Таким образом, часть ученых решает общие, основополагающие проблемы данного предметного поля.

130

Им помогают те, кто способен экспериментально проверять первичные гипотезы первых. Другая группа, гораздо более многочисленная, решает проблемы, возникающие при обосновании теории прикладного использования фундаментальных открытий. При этом ей требуется помощь и «фундаменталистов», и «экспериментаторов». Только они способны объяснить суть их проблем. И — опять-таки — помочь они могут не чем иным, как обращением к логике теории, сформулированной первой и проверенной второй группой ученых (как правило, буквально: выраженной математической формулой). А теоретически образованные в данной области знания конструкторы, инженеры и эксплуататоры сконструированной по их теории техники могут быть особо выделены в четвертую группу.

Если принять такое деление научной работы по ролям и функциям разных групп, обеспечивающих ее общее дело, то спорить нам вроде бы и не о чем. Уточнения возможны при толковании функций и роли двух первых исследовательских групп. Например: «прикладники» — это кто: экспериментаторы в лабораториях тех же НИИ, что называется, «на подхвате», участвующие в работе «фундаменталистов»? Или те физики, прототипом которых в кинофильме «Девять дней одного года» стал неумный Гусев и его коллеги, работавшие на гигантском ускорителе протонов, построенном по фундаментальной идее другого физика?

В том же фильме его сыграл Иннокентий Смоктуновский. Кстати сказать, этот герой в полном соответствии с истинным разделением труда у современных физиков по сценарию кинофильма плохо разбирается в работе синхрофазотрона.

И в какую группу нам отнести физиков-конструкторов, в полном соответствии с идеями теоретика и прикладника спроектировавших требуемый ускоритель? И тех кандидатов и докторов физических наук, кто годами выполняет функцию едва ли не лаборантов, снимая и истолковывая «информацию» с результатов каждого включения ускорителя. Тогда, даже учитывая общественное разделение труда, не стоит забывать, что в промышленном сооружении таких вот научных приборов участвует индустрия всей страны, требующая от «рабочего класса» не только мастерства, но хотя бы и самого общего понимания задачи.

Так при простом описании наличных реалий современной научной работы наука работает на всех, все работают на науку. Или это обещанное Марксом «обобществление труда»? Но может показаться, что не так уж и важно сегодня — кого и к какой группе отнести. Можно было бы и не придавать этой «научно-исследовательской» проблеме особого смысла, если бы не... фундаментальные разногласия с традиционным представлением о пути

и средствах человеческого познания мира, скрытые за общепринятой структуризацией лишь одной из деятельностей людей — научной. Что не случайно. Как раз в этом и стоит разобраться...

Европейский рационализм в двуединстве своих крайностей — эмпиризма и рационализма — полагал процесс познания как работу друг на друга Разума и Опыта. И сегодня не столь важно, кто и какому из этих двух «слагаемых» отводил тогда — в XVII-XIX вв. — ведущую роль. Важнее другое: и сегодня ведущие старатели Science of Science, как и многочисленные методологи науки, слагают в единый процесс лишь опытную (эмпирическую) и фундаментальную (чисто рациональную) «части» научного познания, дробя первую на разные подгруппы. При этом господствует описание и генерализация наличных средств, способов и форм работы людей науки. Это — единственный прием осмысления научного познания как для самих ученых, так и методологов науки. При этом современные наследники эмпирико-рационалистического представления о научном познании и сегодня только научному, никакому иному познанию отводят исключительное право и общественную обязанность представлять пути и логику человеческого познания вообще, ставя тем самым всю культуру человеческого бытия на узкий для нее фундамент науки и техники. Поэтому к эмпирическим констатациям и обобщениям следует присмотреться внимательнее.

Например: неразрывная взаимозависимость прикладных и фундаментальных областей науки используется нередко как аргумент в защиту эмпиризма: фундаментальная наука базируется на опыте, включая в него все прикладные и технические осуществления теории.

Но можно ли сомневаться в том, что к фундаментальной науке непосредственно относится ее лабораторно-экспериментальная область: ведь она — часть поисковых преобразований всего арсенала средств теоретической деятельности?

Однако на протяжении веков опыт и эксперимент уверенно противопоставлялись и Божественному Откровению, и человеческому пониманию, и вообще мыслительной работе как таковой. Что же сегодня можно признать экспериментальной частью фундаментальной науки? Эмпирист настаивает на том, что новые фундаментальные идеи рождаются, как правило, при попытке объяснить парадоксальные и необъяснимые результаты хорошо поставленного эксперимента, а то и причины трудностей

технического решения промышленных задач. Курсивом выделенная и бесспорная добавка к «хорошо поставленному эксперименту» вроде бы должна кардинально изменить классическое

131

соотношение чувственного опыта и разума. Недаром еще в самом начале прошлого века поэт Александр Блок убеждал человечество: в машине дышит интеграл. С тех давних пор машины так внезапно и так основательно «поумнели», что термин *искусственный интеллект* прочно вошел не только в обыденное сознание, но и сам в качестве исследуемой реальности стал предметом экспериментального изучения. Сей факт буквально кричит о необходимости иного взгляда на предметное поле теоретического мышления и чувственного опыта.

Далее. При «стратификации» научных подразделений, весомо и зримо отделившихся друг от друга в пространстве и времени научного поиска, должно было бы стать само собой разумеющимся: основанием научной истины служит не опыт и не эксперимент, если они используются в достаточно расплывчатом смысле непосредственного знания. В таком смысле они оба фигурировали лишь в описаниях кабинета доктора Фауста, «башни из слоновой кости» или университетской лаборатории. Хотя уже там они сплетались воедино с целенаправленным преобразованием средств полагания смыслового основания всего арсенала собственно теоретической мысли. Однако и сегодня на роль «непосредственного знания» претендуют... тот же опыт и тот же эксперимент, так же точно противопоставленные творческому интеллигентному воображению ученого-фундаменталиста, но то ли вобравшие в себя прикладную и инженерно-конструкторскую сферы научной деятельности, то ли растворенные в них.

Иными словами, и сегодня на роль чувственно непосредственного знания фактов бытия, осмысливаемого научным разумом, равно претендуют и лабораторный эксперимент, и технические решения промышленных задач. Нетрудно заметить, что они же претендуют и на роль источника знания, по-прежнему изначального для логических, математических и языковых форм фундаментальной работы с якобы рационально идеализированными фактами опыта, и на роль судьи, оправдывающего или осуждающего результаты этой работы.

Современный эмпирист оставил фундаментальной науке ту часть экспериментально добытого непосредственного знания, которая и по существу, и институционально ближе кабинетным ученым, способным на листке бумаги в преобразовании математических формул разглядеть неведомые доселе природные закономерности. Куда ж ему деваться: ведь и сегодня в целом ряде природоведческих наук — в химии или в генетике, например — весьма значима скорая лабораторная проверка очередной безумной идеи теоретика-фундаменталиста.

Он же вынужден был приблизить к ней технику и индустрию. Но тогда по его же логике получается, что

и кафедральные, и институтские эксперименты, как и лабораторные исследования, институционально оформившиеся в отдельные исследовательские лаборатории, нельзя относить ни к прикладной части науки, ни к ее фундаментальной части. Ибо познавательная работа ведется в них планомерно и целенаправленно на подтверждение или опровержение неких всеобщих идей, что как бы по старинке «включает» их в разряд фундаментальных наук. Только ведь не в меньшей мере, и нередко (если не сказать: как правило) они целенаправленно работают... на возможность их непосредственной практической утилизации!

При этом в построениях методологов науки прикладной и утилитарной ее сферам тут же достается знаменитая «роль практики», которая и для американских прагматистов, и для советских марксистов-ленинцев была столь же решающей проблемой истины, как и опыт для классических эмпириков. Правда, старый эмпиризм, еще не имевший дела с прямой и непосредственной утилизацией фундаментальных открытий, видел проблему лишь в том, что же следует признать основанием понимания сути вещей — опыт ли (наблюдение, эксперимент, испытание природы), или откровения рефлексивного Разума. Последовательный рационализм Декарта — Спинозы — Лейбница породил продуктивные идеи панлогизма в двух основных его формах: абсолютного идеализма и логического позитивизма — с выходом последнего на логицизм, в XX в. блестяще «утилизированный» глобальной информационной индустрией. Но беда современных рационалистов в том, что в сфере философской рефлексии на исторические причины проникновения фундаментальной науки во все сферы человеческого бытия они исповедуют все тот же рассудочный эмпиризм, в крайних случаях с эклектическими вариациями.

Предоставим же последователям эмпирического рационализма изворачиваться при расстановке приоритетов по отношению друг к другу фундаменталистов, опытников, прикладников, конструкторов экспериментальных и одновременно — индустриальных монстров, в коих онаученного «интеллекта» с его интегралами и байтами по крайней мере не меньше, чем в головах большинства эмпириков и эмпиристов. Настало время дать прямой ответ на серьезный вопрос: чем же отличается предметное поле фундаментальной науки от предметных полей ее же обособившихся приложений? Приложений к реальной особенности его фрагментов, обнаруженной... благодаря новым средствам, способам и формам теоретического мышления, изобретенным фундаменталистами. Правда, с первой попытки ответить на него легко сделать роковую ошибку, невольно следуя за классическим эмпирическим ра-

132

ционализмом или, что то же самое, за рационалистическим эмпиризмом.

Тем более что чаще всего она и делается как раз при несгибаемой уверенности в том, что предмет обособившейся научной отрасли эмпирически задан проникновением опыта и эксперимента в

неизвестные ранее глубины сущего. Вот так, мол, и физика как общая дисциплина своим предметом считает реальные процессы в объективном мире материи, какими бы реалиями — процессами и состояниями — она ни открывалась перед нами. Но каждый особенный уровень их целокупности и цельности изучается отдельно: механикой макротел, жидкостей, газов — вплоть до астрофизических «приложений» к классической механике.

Следуя канонам классического и неклассического эмпиризма, так же можно рассуждать и о химии, и о генетике, и о любой другой науке, чьи фундаментальные теории имеют свой предмет, а частные производные от него — свою особую теорию со своим собственным предметным полем. Обратимся, однако, от описания картины к реальной истории ее написания...

Нет смысла спорить с фактами, взятыми из истории науки (физики, например). Внешне все так и было: и опытное обнаружение радиоактивности, и опыты Майкельсона в горах Америки, и лишь после того — работы фундаменталистов, начиная с общей теории относительности Альберта Эйнштейна. Хотя можно было бы упомянуть и про логическое противоречие в объяснениях природы света, Например: фундаментальность контроверзы Ньютон — Гете. И так далее, вплоть до уравнений Лоренца.

Однако прежде стоит иначе подойти к проблеме структурализации научной деятельности и научных выводов (знаний). В том числе — и к вопросу о предметных полях фундаментальной, экспериментальной и «прикладной» наук. Но для этого следует на некоторое время забыть об эмпирии такой науки, как история науки (не о реальной истории самой науки — истории постоянного преобразования ее теоретиками средств, способов и форм мыслительной собственной работы, а о череде событий, интерпретация которых к тому же подчинена эмпиристской логике), и начать поистине сугубо теоретически, то есть рефлексивно — с поиска фундаментального основания любой науки, любого искусства, любой осмысленной человеческой деятельности — словом, с основания любой возможной фундаментальной теории. Фундаментальной для понимания культуры человеческого бытия.

Библиография

1. *Визгин Вл. П.* Эйнштейн и проблема построения научной теории... // Вопросы философии. 1979. №10.
2. *Гете И.В.* Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957.
3. *Декарт Р.* Космогония. Два трактата. М.-Л., 1934.
4. *Декарт Р.* Рассуждения о методе. М., 1953.
5. *Лейбниц Г.В.* Полемика Г.В. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания. Л., 1960.
6. *Маркс.* Экономические рукописи 1857—1861гг.: В 2 т. М., 1980.
7. *Ньютон И.* Оптика, или Трактат об отображениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М., 1927.
8. *Спиноза Б.* Философские произведения: В 2 т. М., 1998.

ТЕОРИЯ

3. Естественные и гуманитарные теории.

Принято считать, что естественные и гуманитарные науки столь неизбежно отличны друг от друга прежде всего из-за разницы в мыслимых ими предметах, а следовательно, и в объективных способах образования этих предметов. Наиболее убедительно, на мой взгляд, этот тезис был обоснован неокантианцами, и в частности В. Виндельбантом и Г. Риккертом. Надеюсь, что нет необходимости заново доказывать утверждаемое ими. Но будет не лишним напомнить идеи, идущие от самого И. Канта, но развитые его же критикующими последователями.

Итак, природа до человека, без человека и при человеке безнадежно объективна. Это значит, что все образуемое природой в качестве наличной реальности, сам процесс формирования данной реальности и каждая ее «деталь» может осознаваться естественной наукой лишь как нечто от человека не зависимое, ничего человеческого в себе не несущее — ни идей, ни помыслов, ни эмоций, ни идеалов, ни совести. Любая попытка того же физика, например, примыслить нечто субъективное к открываемой инвариантности взаимодействия элементов изучаемой им физической реальности тут же превратит формулу этой инвариантности в нечто бессмысленное. Невозможно представить себе, что в формуле закона всемирного тяготения наряду с эмпирически необходимым иногда коэффициентом гравитации вдруг возникнет коэффициент познаваемости или коэффициент ценности данного закона в сравнении с другими законами механики. (Знающий историю физики XX в., возможно, подумает: разве пресловутый принцип неопределенности Гейзенберга не есть нечто подобное коэффициенту познаваемости?)

Вся история людей и каждый акт их жизнедеятельности безнадежно субъективны. А все естественное, природное, все объективное в человеке вторично по отношению к силам, способам и средствам его субъективности, ибо только они реально обеспечивают само его физическое существование. Иными словами, уче-

433

ные, стремящиеся осмыслить и понять основу бытия человеческого, а на этой основе — причины и законы творимых людьми событий, вынуждены изначально и сами субъективно судить о мыслимом ими мире человека. Представителям этих наук приходится *volens nollens* мыслить о мысли, чувствовать чувства, напрягать свою волю при попытках понять суть волений... Короче: осмысленно переживать все

эти и прочие, свойственные человеку... переживания...

Добавлю к сказанному, что те же неокантианцы, в частности — тот же Генрих Риккерт, ввели в культуру философской мысли, а следовательно, в духовную культуру вообще, идею, на первый взгляд в чем-то сближающую (при сохранении непроходимой пропасти между ними) естественные и гуманитарные науки. Он утверждал, что в естественных науках нашей объективной целью и — одновременно — не менее объективным средством служат известные законы природы, помогающие понять все в ней происходящее. Но и в науках о человеке мы имеем дело с тем, что столь же, как и законы природы, управляет человеческими помыслами, воображением, волей и поступками... хотя оно именно людьми субъективно порождается, субъективно ими переживается. А именно — с нетленными общечеловеческими ценностями.

И все же главное для неокантианцев: суровый вывод о принципиальном различии всех естественных и всех гуманитарных наук. Приговор этот не отменяется тем фактом, что и те, и другие, и все мы способны прочувственно осмысливать... только чувственно мыслимое. Этот тезис, многократно обсуждавшийся и непоколебимо утверждавшийся в философии от Платона до Гуссерля и Витгенштейна, труднее всего воспринимается подавляющим большинством слушателей и читателей, независимо от уровня их философской и общей культуры. Но факт есть факт, и его нельзя обойти: мыслится только мыслимое.

Принять сразу его нелегко. Ведь мы видим именно Солнце, чувствуем его ослепительно яркий жар, следовательно, воспринимаем и осмысливаем не то, что нам тепло или жарко, ярко, кругло, не собственные чувства и мысли, а реально существующее Солнце. Столь же трудно не принимать во внимание и научные знания о величине светила, о его физической сути и о расстоянии, отделяющем нашу планету от этой в общем-то и не очень крупной звезды. Трудно, но в данный момент нужно...

И не для вящей славы Дж. Беркли, неокантианцев, да и вообще всей философской братии. Тем более что никто из них, включая Беркли, не сомневался в реальном существовании объективного мира, как не сомневается в реальном существовании Солнца любой из нас, как верующие не сомневаются в объективном существо-

вании Бога. Никто из них никогда не считал и не считает собственное или общечеловеческое смыслочувственное восприятие мира единственной реальностью бытия. И все же мыслить мы можем только мыслимое.

Чтобы отнестись непредвзято к этому утверждению, нужно посмотреть на субъективность человеческого бытия и объективность мира не взором созерцателя, как бы со стороны относящегося отдельно к миру и отдельно к себе, в нем присущем. Прежде всего стоит воспринять и осмыслить то, что их неразрывно связывает, — способ и средства их взаимосвязи, порождающие их друг для друга: мир — как воспринимаемый и осмысливаемый, человека — как способного мыслить и воспринимать. Ибо: чтобы признать мир существующим вне меня, признав это на обыденном или на теоретическом уровне, надо удивиться своей способности сознавать внешнее со-образ-но его реальности. И тогда придется признать: нельзя сообразить (осмыслить), если не вообразить.

Тем более что воображение — главная, базальная, исходная сила всех сил, всех способностей души человека, творящая изначально активную и креативную самость его субъективности. Это способность нашего восприятия переводить «во образ» все попадающее в поле чувственности. Ибо даже самая элементарная человеческая чувствительность по отношению к любому ей внешнему предмету спешит «ощупывающим» движением органов чувств выстроить, преодолевая его сопротивление, его же субъективный смыслонесущий образ. Но не в нейронах мозга, не в нервных окончаниях рецепторов, а вне их — на чувственной границе объективной внешности этого предмета. Поиск памятью значимого образа (представление) — это тоже «ощупывание» желаемого образа в пустом «пространстве» потребности видеть. Это — тоже воображение. Так, чтобы увидеть слепящее нас Солнце как реально существующее, как именно то, что зовется всеми «Солнце», мы включаем воображение, и, тем самым, образы культуры (*см.: Мышление, II*).

И нет при этом необходимости проходить путь, привычный для эмпирика: экспериментально разыскивать в каждой способности души — в памяти, аффектах, мышлении, воле и т. д. — «следы» воображения для подтверждения вышесказанного. Более того: сие занятие заведомо бесперспективно, так как в каждой из них будут тут же обнаружены «следы» всех других. Без памяти, воли, эмоций, воображения и т. д. нет мышления, как нет любой иной способности, реализующей субъективность отношения человека к себе и к миру, без эмоциональной осмысленности воображаемого, памятного, желаемого и т. д. Кроме констатации и без того ведомого, этот путь ничего не даст. Кроме пустой

134

видимости научной объективности трудов психолога, тоскующего о ранге настоящего природоиспытателя, равном рангу представителей всех «истинных наук» — наук естественных.

Еще надо доказать, что аффективность воображения есть первая способность атрибутивной субъективности отношения человека к миру и к самому себе, изначально преобразующая его исторически наследственные способности — чувственность, витальные нужды, инстинкты, ситуативный интеллект и т. п. Но доказать это возможно только другим, не эмпирическим, способом — иной логикой, иным методом. Именно этот способ (метод, логика), произвольно освоенный фундаментальной наукой, позволил математике, логике, физике, генетике вырваться вперед других и в «приложениях» своих изменить цивилизацию землян.

Возможность собственной фундаментальности и для гуманитарных наук — прежде всего для культурологии — непосредственно связана с определением предмета, мыслимого именно ими. Но если принимать за предмет, например, культурологии, историческую реальность бытия людей в творимой ими и их творящей культуре, то потребуются ее онтологическое определение — определение ее как особой реальности. И тогда предметом ее окажется нечто отличное и от эмпирически осмысляемых отдельных реалий предметно-духовной жизни людей, и от всего того, что входит в реестр забот Министерства культуры (в отличие, например, от реестра забот Министерства образования или других министерств).

Нижеследующее рассуждение — не отвлечение, а введение в проблему онтологии культуры.

Традиционная для граждан России убежденность в том, что любая инновация в их жизни может и должна быть инициирована правительством, поддерживает вредную иллюзию неизбежной государственности при осознании предметного поля наук, в частности — иллюзию общности предметов теории образования и теории культуры. Отсюда молчаливое наше согласие с тем, что проблемы культуры наших народов — дело ученых, работающих во властных и научных государственных учреждениях, ведающих культурой. А проблемы образования решаются другими государственными ведомствами: министерством образования и приближенными к нему учеными, в том числе Государственной академией образования, ее институтами. Всем прочим субъектам, пусть даже кровно заинтересованным в решении острых проблем образования и культуры, следует заниматься своими делами, также подвластными чиновничьей регламентации и властному контролю.

Но для Министерства культуры предметом его забот остаются такие государственные институты, как театры, библиотеки, музеи и т. п., а для Министерства образования все образовательные институты — от детских садов, школ и вузов до... институтов Российской академии образования. Чем радикально искажается сама духовно-практическая предметность общего поля культуры, в котором народное образование — одно из самых существенных его воплощений. И наоборот — культура для теории и практики образования — это их главная цель, их единственное средство, их единственно возможное предметное содержание. Образование, по воле власти замкнутое на себя, теряет живую культуру человеческого типа жизни. В свою очередь, культура, ставшая особым предметом институций властного управления, оказывается не личностно активным перевоссозданием (в том числе ученическим) вечно живых произведений личного творчества, а стандартными технологиями репрезентации для потребления своих стандартизированных форм и канонов. И культура, и образование одновременно (но порознь) превращаются из животворного процесса взаимного обогащения поколений в принудительное служение интересам власти. При этом претендующая на фундаментальность теория культуры (органично включающая в себя культуру взросления новых поколений), ориентированная на столь извращенное понимание своего предмета, вынуждена ограничить себя чисто эмпирической методологией: «обобщенно» описывать безнадежно устаревшие практики формального обучения и всех других неэффективных способов приобщения к культурным ценностям, их, и только их, считая своей онтологией.

Библиография

1. Беркли Дж. Алкифрон. Работы разных лет. СПб., 1996.
2. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1-2. М., 1994.
3. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. Книга 1. М., 1911.
4. Кант И. Критика чистого разума // И. Кант. Соч.: В 3 т. М., 1997.
5. Платон. Кратил // Платон. Соч. Т. 3. М., 1997.
6. Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1997.

ОНТОЛОГИЯ НАУЧНОЙ ТЕОРИИ

4. Онтология научной теории — теории культуры в том числе

Прежде всего следует иметь в виду, что онтология как философская категория не претендует на определение субстанции: материальной или идеальной. Не является она также и простой отсылкой к факту объективной реальности изучаемого предмета. Проблема онтологического определения осмысливаемого предмета — это проблема определения его природы: как воз-

135

можен этот предмет, каково Начало, порождающее подобное, каковы силы, создавшие все формы его существования. Иными словами, онтология — это и есть определение порождающего и воспроизводящего отношения. В обиход теоретического осмысления всего мыслимого этот единственно возможный смысл категории «онтология» ввел на все последовавшие затем эпохи (до Канта, Гегеля, Хайдеггера и всех наших современников) Ансельм Кентерберийский своим онтологическим доказательством бытия Бога. «Как возможен Бог?» — в ответе на этот вопрос и мыслимая сущность Бога, и его существование как непреложная заданность мысли именно о нем. Но рассудочный эмпиризм ограничился пониманием онтологии как предмета теории (и вообще мышления), имеющего быть вне теории (и вообще мышления) — как объективное существование того, о чем мыслит человек.

Перелом в эмпиристском сознании исследователей логики научного знания был подготовлен философией как почти всеобщий и весьма продуктивный для науки отказ от эмпиристских робинзонад (социальных, экономических, языковедческих и прочих), шоры которых на органах умозрения даже многих философов (таких, как рационалисты и эмпирики XVII, метафизики XVIII, позитивисты XIX и

XX вв.) суживали поле онтолого-гносеологической видимости почти всех теоретиков до прямого как стрела пути от объекта к субъекту-индивиду. Этот перелом произошел под влиянием происходившего в начале XX в. решительного поворота как философии, так и «объектных теорий» к окончательно и для них явной реальности — реальности идеального, интересубъективного, надындивидуального, трансцендентального (любой термин здесь годен) языкового (текстового) поля духовной культуры всех человеческих общностей.

Теоретическое осознание онтологии чувственно-сверхчувственной сущности языка и текстовой культуры как возможности существования особой надындивидуальной реальности, случайные «вспучивания» которой образуют сознание и самосознание своим рождением входящих в нее индивидов Homo sapiens, потребовало специального исследования этой реальности. Оно и проводилось всей мощью, всем арсеналом... естественного языка, языков науки и конструированием искусственных языков. Можно считать определением этой новой онтологии вывод: все средства общения людей, и прежде всего — естественные языки (а на их базе все остальные), есть не что иное, как овнешненная речью и тем объективированная своей всеобщей формой реальность интимно-субъективного переживания индивидами своего бытия. Любой реализуемый их общением (речью) фрагмент языка —

теперь уже не только их переживание и мысль, но и некая иная реальность. К тому же реальность внешняя их актуальному себячувствию, их самоосознанию. Именно эта реальность данных и заданных ему в представлении (представших перед ним) его же смыслонесущих аффектов порождает мотивы и сам смысл их обращений друг к другу и к себе самим.

Форма (пространственность) обращений людей друг к другу и к самим себе хранит на протяжении веков их смысловую связность и сопричастность. Что и позволяет в любой, даже самой экзотичной эпохальной и этнической культуре — пусть по-своему — воспроизводить образный строй смыслов и смыслы образов любой иной культуры, существуя при этом столь же реально и в этом смысле объективно, как и любая естественная форма природных процессов, однако нацело принадлежа субъективности общечеловеческого самосознания.

Потому она, эта форма, не может быть безразличной их постоянно актуальной смысло-самочувственности и, замкнувшись в себе и на себя, быть равнодушно-безразличной процессу творения новых образов и смыслов — процессу познания. В нем и для него она обеспечивает тождество интер- и интрасубъективности, служит опорой всех здесь и теперь рождающихся и возрождающихся смыслов и эмоций как их *causa formalis* — порождающая, энтелехиальная сила человеческого познания и самосознания. И именно поэтому ее собственные свойства и принципиально потенциальные возможности могут продуктивно исследоваться логикой, независимо от содержания оформленных ею частных смыслов.

Каждая из устойчивых и строгих форм нашей речи (в основании построения которой — устойчивые формы наших общих целесообразных поступков и дел) каждым нашим обращением *urbi et orbi* рождается и заново возрождается всегда лишь в личностно-субъективном своем воспроизведении. Но всем нам эта форма, однако, общая (всеобщая) и всем необходимая (иными словами — аподиктичная), а по содержанию полученного в ней и с ее помощью следования — априорная любому возможному казусу и капризу мышления, чувств и дел. Такова онтология человеческой субъективности.

Данному подходу к онтологии культуры мешает быть единственно признанным не что иное, как сохранение в науке о науке («по примеру» наук о природе) контрарной противоположности двух «онтологий». А именно — внешне объективной человеку (реальное бытие природы и мира людей) и субъективной только по факту, только «по месту» существования, но столь же объективно представленной теоретику своими непреложными законами и формами (канонами, правилами и т. п.) языкового и логического построения креативной мысли. Про-

136

тивопоставление друг другу этих двух «онтологий» обнаруживается во всех аналитиках научного знания. Что не случайно, ибо это противопоставление двух «онтологий» не только имеет солидную (мало сказать — тысячелетнюю) традицию обыденного, философского и научного эмпиризма, но давно уже и вполне натуральную неизбежную причину.

Тысячелетия назад в родовых общинах в строгом ритуале их бытия господство коллективных представлений (обоснование этого термина — у Эмиля Дюркгейма) над индивидуальными восприятиями и смыслонесущими переживаниями мира было настолько естественно, что индивид буквально не отличал себя от общности едино-род-ных. У него не было необходимости в местоимении первого лица единственного числа. Антропологи и палеоэтнографы свидетельствуют: в языках так называемых «примитивных народов» чаще всего отсутствует местоимение «я», и в ответ на вопрос «кто ты?», обращенный к любому члену родовой общины, вы непременно услышите: «мы...» (далее следует имя тотема: мы кенгуру и т. п.). В интересубъективной реальности их общей предметно-духовной культуры образы умерших предков и образы живых соплеменников, образы-символы растений, животных, значимых мест, явлений природы и образы ожидаемых (воображаемых) событий были однозначными для всех.

Это естественное (можно сказать: непосредственное) тождество интер- и интрасубъективности несло в себе, однако, и начало их особенности, а вместе с нею — их пока еще не выявленное противоречие. Но уже древние цивилизации, рожденные великой неолитической революцией, противопоставили друг другу

группы, а вслед за ними и отдельных людей, сделав историческим фактом противопоставление и противоречие индивидуальной и общественной субъективности. И тем самым в общей культуре народов из состояния совместно переживаемой сплошности в конечном счете вышли, обособляясь, различные... субкультуры. Вплоть до неустрашимого различия культурного облика отдельных индивидов.

Но лишь в индустриальных и постиндустриальных цивилизациях противостоят «мы» и «я» достигло своего полного развития и воплощения в торжествующем индивидуализме. Тут уж каждый не только умирает в одиночку, но и живет, постоянно ощущая, а нередко и болезненно переживая свое одиночество. Потому и чисто психологически, в своем восприятии мира людей и природы, он отстраняет себя, свое Я и от субъективности Я других людей, и от всего телесного мира — и от мира природы, и от предметов и средств жизни, и от орудий, и от тела своего. И даже от создан-

ных им научных приборов, кои также есть не что иное, как обращение к субъективности всех и каждого. Мир вещный и мир его души (мир наших душ — мир культуры) прочно встали друг против друга.

Такова внешняя причина противопоставления двух «онтологий» — онтологии научной теории (иными словами: ее вполне реального предметного интерсубъективного поля) и онтологии мыслимого Бытия — непосредственного чувственного опыта. Опыта жизни людей, а для эмпиристов — опыта и эксперимента в научном испытании природы, почти сливающегося для них с жизненным опытом человечества. При этом следует иметь в виду, что глубинного, исторически обоснованного (онтологического) различия между ними нет.

Эта же причина и в логике сохраняет за онтологией статус необходимого онтологического допущения (допущения без обоснования) объективного наличия предметов, представленных мышлению и его логике так называемыми *идеализированными объектами*. Тем самым логикой и наукой о науке в качестве своих предметов (своей онтологии) признаются исключительно «идеализированные объекты». А опыту и практике уже без каких-либо допущений достаются реальные, вещные объекты, существующие вне и независимо от человеческой субъективности, чем и сохраняется в логике и в науке о науке эмпирическая методология осознания когнитивных процессов.

При определении онтологии теории «идеализированные объекты» подчеркнута противостоят объектам реальным. Противостоят так, как будто образы обычного восприятия не идеализируют реально вещные объекты! А ведь именно так, если верить хотя бы классику эмпиризма — Джону Локку, имеет дело разум. Но в данном случае (опять-таки и по канонам эмпиризма) их идеализация пока еще только в том, что это — всего лишь субъективные образы объективного мира, как писал Фейербах. В логике же анализа онтологии научной теории этому слову (термину) придается иное значение. А именно: его суть отнюдь не в том, что предмет теории вообще (фундаментальной — тем более) субъективен по месту и времени своего присутствия в бытии. Но в том, что для его там появления и пребывания требуются особые, уже не естественно телесные, а искусственные средства, способы и формы. Хотя бы упомянутые ранее искусственные языки, специально разработанные правила и матрицы их применения и многое другое из арсенала логики и научной методологии.

«Натурально телесная» орудийность перевода «во образ» объекта чувственной активности человека принимается при этом как нечто само собой разумеющееся, столь же естественное, как сама природа. Будто способность тела человека так идеализировать внешний

137

мир ничего по-настоящему идеального в себе не содержит. Это, мол, дело вполне телесных органов чувств, рецепторов, анализаторов, соответствующих им центров головного мозга. Все — как и у животных. Словом — психика как естественная, натуральная функция высокоорганизованной материи. Совсем другое дело — часы, весы, линейка, наконец, изобретенный физиками синхрофазотрон, искусственные языки, изобретенные не менее хитроумными логиками! Тут в основании процесса идеализации природных объектов заложена идея, а не физиология, не рецепторы. И только в этом случае мы и имеем истинную идеализацию, а следовательно, и истинно идеализированные объекты.

Но исторически *рефлексивной* логики (потому и содержательной) здесь как раз и нет. Ведь и математический логик, защищая свой тезис о радикальнейшем, принципиальнейшем отличии онтологии своей науки от онтологии опыта естественных наук, а заодно — и всех предметно-телесных условий и средств обывденной жизни, неосознанно обращается, по сути дела, именно к содержанию исходных предпосылок любой теории. Тем самым он обращается к содержанию, подготовленному для него историей. Историей науки, принципиально невозможной вне истории индустрии, техники, истории общественных форм труда, истории духовной культуры человечества, а следовательно, и без понимания того, что и по-человечески организованное тело со всеми его способностями — продукт той же истории, сотни тысяч лет назад начатой антропогенезом. Он поневоле обращен к старому, для него всегда новому, вопросу: «Почему глаз орла видит несравненно дальше и точнее человеческого глаза, однако человек видит несравненно больше орла, во всем видимом замечая и разыскивая взглядом смысл и назначение?»

Иммануил Кант смело утверждал априоризм трансцендентального единства апперцепции — саму способность человека образовывать (от слова *образ*) пространственно-временные формы собственного вчувствования во внешний чувством мир («гештальт» — сказали бы психологи-гештальтисты). Этим он утверждал и то, что субъективность человеческой жизнедеятельности вносит в этот мир — в мир вещей-в-себе, смыслонесущий порядок. Но он не связывал себя обязанностью найти объяснения данного факта в истории появления, становления и укоренения человека на Земле. Георг Вильгельм Фридрих Гегель

искал его в истории, но... Духа. Эдмунд Гуссерль постулировал его как исходный феномен всей феноменологии Бытия. Но почему же речь идет только о них! Ведь философы — то есть создатели своего особого видения мира и человека, видения, претендующего на абсолютную всеобщность, — исходили из общего и изначального для них

всех допущения такой онтологической предпосылки всех деяний и проблем человека, как произвольность и целесообразность... его чувственности. Все, кроме тех, кто в угаре сциентизма XX в. поспешил отринуть от себя философскую «заумь» и вслед за эмпиристами-натуралистами признал: наука — сама себе философия, и философские проблемы тоже должны решаться экспериментально.

Но старый-престарый для сциентистов, бесконечно от них далекий Томас Гоббс оказался более глубоким и более современным мыслителем благодаря своему пониманию пространственно-временных форм не в качестве акциденции Тела (по его терминологии — телесной субстанции, определяющей все проявления едино сущего, включая все телесные функции человека), а в качестве сущностного проявления человеческой природы, в качестве его особой способности воспринимать все телесное. Точно так же, по сравнению с нашими сциентистами, Джон Локк, автор библии эмпиризма — знаменитых «Опытов о человеческом разуме», оказывается ближе к XXI в. благодаря его идеям рефлексии, фактически управляющим идеями чувств. Более того, для всех рефлексивно мыслящих теоретиков исходной предпосылкой их обращения к онтологии теории (теории вообще, фундаментальной тем более) было априорное принятие смысловой ориентировочно-поисковой произвольности чувственности человека. Ее, чувственности, креативной идеальности.

Задолго до изобретения искусственных языков и до исследований их когнитивных возможностей любой, даже самый первобытный язык, был столь же... искусственным. И он выполнял для идеализации (одухотворения) объективной реальности ту же роль, что и языки, изобретаемые сегодня специально для этой цели.

Интересно, что Рудольф Карнап основанием своей иерархии логических и языковых каркасов человеческой субъективности назвал «язык вещей», выделив тем самым как субъективно значимое не объективные признаки особенности каждой вещи, а их и ее «лексические значения» [1].

Идеализация бытия, его, если хотите, одухотворение, имеет одну природу, одно начало и одну суть, воплощенную как в искусственных, так и в «естественных» средствах обращения людей друг к другу и к себе самим.

«Естественных» в кавычках потому, что данные нам от рождения органы, способные быть использованными для обращения друг к другу, приобретают эту роль лишь в процессе культурного общения, и в этом качестве они осваиваются так же, как осваивается каждым из нас язык народа и все остальные «искусственные» органы нашей жизни, создававшиеся тысячелетиями.

138

На самом деле они для человека самые естественные, ибо самые необходимые ему для физического выживания.

И это начало, эта единая их суть — реальный постулат как всеобщей истории и теории культуры людей, так и истории и теории любой ее исторически обособившейся разновидности. Не являются исключением из правила и все теории природоведения. Слишком смелые для эмпиристов утверждения становятся обоснованными при определении непрременной априорности постулатов собственно теоретического мышления. Хотя бы потому, что развитые формы процесса позволяют узнать и понять содержание изначальных и менее развитых его форм.

Таким образом, онтология теории культуры — реальное динамичное тождество интер- и интрасубъективности: реальный процесс «идеализации» (одухотворения) условий, предметов, средств и способов бытия человека в объективном мире Природы.

Библиография

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972. (Раздел второй. Гл. 3).
2. Гоббс Т. Сочинения. Т. 1-2. М., 1989, 1991.
3. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Собрание сочинений. Т. 1. М., 1994.
4. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда: Метод социологии. М., 1991.
5. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. Т.3. М., 1997.
6. Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959.
7. Хайдеггер М. Статьи и работы разных лет. М., 1997.

ПОСТУЛАТ

5. Постулаты фундаментальной теории

К проблеме постулата любой фундаментальной теории реального мира и его «фрагментов» Декартово определение порождающего отношения имеет самое прямое и непосредственное... порождающее идею постулата отношение. Тем самым оно может быть понято и в качестве логического основания (или, что то же самое, — постулата) всех возможных будущих способов и средств понимания предмета теории, ибо служит первичным способом и изначальным средством его выделения из мыслимого Универсума. Но в Декартовых, а тем самым и в наших, определениях скрыто до поры нечто вроде парадокса. Его заметил и обсуждал сам Декарт, на него обратил внимание его оппонент Томас Гоббс. Так или иначе —

со ссылками на «первоисточник» или без оных — к нему постоянно обращались и до сего дня обращаются философы.

Дело в том, что, признавая отношение мысли к любым иным предметностям Бытия необходимым и дос-

таточным определением его собственного существования в качестве обособленной и особенной реальности, мы в качестве «онтологического допущения» а priori признаем существующим само Бытие. Причем выделение термина а priori необходимо для выявления логического статуса Декартова рассуждения. Существование Бытия (в качестве словосочетания на любом языке) сворачивает все рассуждение в логический нонсенс — в *circulus vitiosus*: все Сущее... существует. Но для философии и любой фундаментальной теории онтологический вопрос: «Как существует — в сознании или реально?» — остается нерешенным до тех пор, пока философия для всех теорий, а любая частная теория для себя, не найдут необходимых и достаточных аргументов для однозначного ответа на него (см.: *Позиция 3.2*).

Для философии эта проблема — ключевая и никоим образом не смешиваемая с твердой уверенностью каждого из нас (в том числе и каждого философа включая Дж. Беркли) в собственном существовании в реально существующем мире, что и было продемонстрировано всей историей философии как особой формой культуры — культуры самопостижения духовности людской. Тем же Декартом не в последнюю очередь: кто же не помнит его знаменитое: *cogito ergo sum* — мыслю, следовательно, существую!

И до наших дней, как бы в продолжение фундаментального вывода Декарта, тянется последовательная экспликация проблемы мыслимого Бытия: человек живет в виртуальном мире собственного мышления, настойчивое преобразование и предметно-деятельное, целесообразное овнешнение которого (воплощение — от слова «плоть») изменило планету Земля; тем самым наша планета всеми своими явлениями предстает перед каждым из нас нашими же чувственными образами, их именами и смыслами, распространяющимися на всю воспринимаемую Вселенную; а так как и само наше телесное существование есть нечто, данное нам опять-таки смыслообразующей чувственностью нашего Я, то в своем логическом пределе вопрос о действительной, истинной реальности всего сущего — реальности, существующей вне и независимо от нашего Я... принципиально неразрешим (Кант).

Выход из этого логического тупика сам Декарт находил в том, что любое сомнение в существовании предметов мышления и самого мыслящего Я есть акт мышления. Как таковой, он реально и безусловно существует. Следовательно: пока неизвестно, как там все прочее, но мысль-то уж точно существует. И мысль эта... чья-то. Она инициирована и проведена от начала и до конца не кем иным, как тем, кто мыслит. Но если мысль о чем-то точно существует, то столь же оп-

139

ределенно существует и тот, кто мыслит. И от врожденности некоему мыслящему его мышления Декарт начинает свое доказательство изначальной врожденности (только поэтому — постулативности) ряда общих идей, атрибутивно характеризующих всеобщие условия для определения предметов мышления, предметов страстей человеческих. А коль скоро каждый из нас — человек страстно мыслящий, то мышление и страсти каждого из нас своим отношением к их предметности обнаруживают и подлинно реальное существование таковых.

Здесь одно мы должны принять не на веру, а в силу логики, явно при-сущей каждому из нас: Декарт определил существование как мышления, так и всего для мышления сущего, оставаясь верным первому постулату своей теории: их бытие определяется через их отношение. Через отношение к мышлению. Но ведь и мышление определяется только через его отношение к мыслимому Бытию. Поэтому вопрос о постулате фундаментальной теории культуры без обсуждения постулата всех теорий Бытия и Мышления так и останется висеть в туманной атмосфере разных мнений.

Бытие не имеет своей исходно сущностной собственной формы существования. Тем самым — и собственного однозначного определения. Как всеобщее сущее, оно есть нечто такое, что самим фактом существования не определимо. Оно вообще лишается смысла, ибо быть вечно и во всех формах чем-то всем — значит быть ничем определенным. В этом смысле — ничем, или, что то же самое, определенным как не существующее само по себе вне этих преходящих своих форм. Безначальное и нескончаемое отрицание какой-то одной собственной природы, самой сути всего того, что есть, превращает утверждение реальности «все это есть» в отрицание этой реальности как чего-то определенного. Бытие, как сие ни парадоксально, есть и не есть одновременно. Вернее, «Есть» и «Не есть» здесь равнозначны, они переливаются друг в друга, теряя себя в своей противоположности, чтобы тут же вновь появиться, растворив в себе свое отрицание. И обращаясь к истории философии в полном ее объеме, нетрудно убедиться в том, что далеко не только Гегель так же постулирует логику мышления о Сущем.

Таким образом, за первый постулат осмысливаемого Бытия мы просто вынуждены принять неустранимое противоречие в его изначальном смысле. Ведь это противоречие было так же предопределено самим способом полагания Сущего, как противоречие в понятии геометрических точки, линии, плоскости и т. д. было предопределено способом их полагания. Действительно, исходной мерой непрерывного простираения явно Сущего мы с необходимостью вынуждены утвердить

нечто, что, по определению, не имеет пространственных определений (мер) а именно — точку.

Если бы точку можно было бы измерять как нечто пространственно сущее, то она не смогла бы стать родоначальницей всех прочих искусственных мер пространства.

Мало этого. Любая мера непрерывности простираения всего сущего автоматически становится тем,

что прерывает эту актуальную его непрерывность. Поэтому именно точка заставляет быстроногого Ахиллеса спотыкаться об нее, потому он и не способен догнать черепаху, чем Зенон и продемонстрировал принципиальную неразрешимость постулативного противоречия прерывности и сплошности теоретически мыслимого пространства-времени. А ведь мыслимое движение именно точки образует все мыслимые меры непрерывного пространства — все геометрические фигуры, каждая из которых, в свою очередь, прерывает сплошность простирания и дления всего мыслимого Сущего. Все геометрии также построены на своих априорно заданных постулатах, каждый из которых есть констатация неустранимого противоречия прерывности и непрерывности мыслимого пространства-времени, как все философии построены на неустранимом противоречии Бытия и Небытия.

Можно продемонстрировать с еще большей точностью, что и постулаты классической механики, не говоря уже о механике квантовой, утверждают в качестве эвристического начала развития всей физики не что иное, как противоречие. Но тут достаточно отослать читателя к рефлексивным поискам априорных Начал физики самих ее творцов: начните с Э. Маха, А. Эйнштейна и Л. Инфельда, Н. Бора, А. Йоффе и других классиков неклассической физики, чтобы прийти ко многим книгам о неизбежности странного мира квантовой механики, в том числе и к книгам В.С. Библера о мышлении как творчестве.

Итак, Бытие есть всегда бывшее, всегда Сущее и всегда имеющее быть, и всегда же — по определению, не-Сущее, ибо извечной бесконечностью своих трансформаций отрицает ответ на вопрос: что же в нем есть одно определенно и истинно сущее. Или: в каком наличном своем определении оно есть Бытие. Но именно эта констатация противоречия в исходном смысле слова «Бытие» отграничивает его «онтологию» от любых иных предметностей мысли.

Таким образом, философы задолго до Ансельма постулировали тождество Бытия и Небытия. Причем в рассуждениях не только о мере совершенства, но и о других всеобщих мерах всего сущего. Тут нельзя не вспомнить элеатов — их отрицание безмерного образа Небытия. Или Платона, утверждавшего в качестве

140

истинно сущего лишь бытие всеобщих мер (прообразов, идей) в отличие от всего недолго и отдельно сущего. Ученика его — Аристотеля, с его формой форм, энтелехально преобразующей мир всего сущего из будущего и, одновременно, как бы «изнутри» его наличных форм. Или — Единое неоплатоников (единое Начало и всеобщую Мэру всего сущего).

Впрочем, не только названные, но и все те, кто с пристрастием пытал человеческую мысль на способность удерживать в качестве своей основы единство противоположностей — Бытие и Небытие, именно это единство принимали за первую всеобщую меру всего мыслимого Сущего как необходимое условие «мыслимости» и мира в целом, и любого отдельного его явления.

Для них именно взаимоопределяемость смыслов (Бытие и Небытие, их тем самым тождество при внутреннем отрицании друг друга) всегда была всеобщей мерой мыслимого. Тождество этих противоположностей делает все сущее осмысляемым. Чтобы чему-то или кому-то быть в мысли, надо быть «измеренным» соотносительностью — как с всеобщей мерой Бытия, так и с определенной ею безмерностью мыслимого Небытия. И прежде чем некая наличность подвергнется вопросу «что же оно есть?», происходит ее мыслимое включение в целостность Сущего в качестве полномочного представителя всеобщей меры существования: это нечто есть в безбрежности реалий мыслимого мира! То есть даже наличное бытие — не просто перцептивно-рассудочная констатация наличия здесь и теперь некоего нечто, а его определение через взаимоотрицание Бытия и Небытия. Так и бытие мысли уже есть факт бытия как такового, всякое иное мыслимое бытие (то есть мыслимый предмет, но как бы сам по себе) ею же и утверждается мерным соотношением с другими мыслимыми предметами и некоей предполагаемой безмерной реальностью пока еще (или просто в данный момент) актуально не мыслимого Бытия.

Эту предполагаемую реальность мы полагаем как сущее, но именно как нечто безмерное, а потому как что-то содержательно не мыслимое. В ином образе Ничто не предстает перед нашим внутренним взором как сущее. Даже образ чистого Ничто, то есть мыслимое Небытие. Мера Бытия—Небытия — это и мера всех прочих мер, вызывающих из небытия все Сущее со всеми его фрагментами. Мер математических тоже, и — как уже отмечалось — с трепетным сохранением внутреннего противоречия «Бытия—Небытия». Таким образом, у Ансельма мы получили отнюдь не богословское доказательство бытия персоны Бога, а нечто большее: не самый слабый вариант... логического доказательства исходного тождества мышления и бытия.

Но если мы, забыв о философии, обратимся к предметам таких наук, как математика, механика, генетика, логика, то с необходимостью убедимся в том, что в их основании, в самом определении их онтологии нет ничего иного, кроме:

- а) признания неустранимого противоречия в смысле исходных терминов, эту онтологию очерчивающих и тем ограничивающих;
- б) именно оно, заданное всеобщим смыслом этого противоречия, есть первый постулат данных теорий.

Потому он и не требует доказательства, что а priori ставит предел всем наличным и всем возможным будущим смыслам, рождаемым при исследовании тех интеллигибельных средств его же продуктивного преобразования, с помощью которых логически преобразуется предметно мыслимое поле, им заданное, им изначально ограниченное (см.: *Диалектика, II*).

Библиография

1. *Аристотель*. Соч.: В 4 т., М., 1975-1984.
2. *Беркли Дж.* Алкифрон. Работы разных лет. СПб., 1996.
3. *Библер В.С.* Мышление как творчество. М., 1975.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. Собр. соч. Т. 4. М., 1959.
5. *Гоббс Т.* Основ философии части 1-3. Соч. Т.1. М, 1989.
6. *Декарт Р.* Рассуждения о методе. М., 1953.
7. *Кант И.* Критика чистого разума. Собр. соч. Т.3, М., 1964.
8. *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908.
9. *Эйнштейн А.* Эйнштейн о мире. М., 1994.

ОСНОВАНИЕ

6. Постулат как основание. Аксиоматика

Как и постулат философии, постулат любой фундаментальной теории при дальнейшей ее аксиоматизации образует единое основание всех дальнейших теоретических преобразований, иными словами — поисковых преобразований всех средств, способов и форм мышления для еще более глубокого понимания начал и сути осмысливаемого предмета.

Однако без развитой системы аксиом сам постулат выглядит убедительным, но предположением. Какой же это постулат, если так и хочется если не доказать его, то хотя бы обосновать! Любой постулат при всей своей не требующей доказательства ясности обосновывается интуитивной или рациональной экспликацией... способа, каким он вводится и осознается.

Для математики, так и для фундаментальных основ других серьезных теорий этот способ представлен двумя приемами. При первом он оборачивается наивной отсылкой к тысячелетнему использованию природных инвариантов, ставших из-за многих миллиардов повторений в опыте чуть ли не наследуемыми логическими формами мышления (эмпиризм). В историчес-

141

ки рефлексивной теории — обоснованием его априорности, априорности им очерченных реально-идеальных объектов и средств операции с ними.

Таким образом, чтобы основание фундаментальной теории было ею самой для себя эксплицировано, требуется не его объяснение, а его аксиоматизация.

Постулат не доказывается — это его определение, ибо им утверждается не что иное, как четкая граница ее мыслимого теоретически предметного поля. Утверждается смысловым определением тех интеллигибельных средств, которые позволили это поле выделить для понимающего преобразования. Для осмысленного и целесообразного использования этих средств необходимо выделить их целесообразную особенность, тем и определив возможности их эвристического применения. Такие мыслительные операции над ними называются аксиоматизацией исследуемого предмета. Каждая аксиома геометрии Евклида реализует ее постулаты, априорно (потому и аподиктически) определяя средства исследования собственных свойств у интеллигибельных количественных и качественных средств меры сплошной и непрерывной протяженности пространства чистой мысли, как бы ожидающего своего «физического» наполнения, будучи безразличными к его «физике». Правда, потом обнаружится, что только с помощью этого их безразличия — безразличия пространственно-временных количественных и качественных мер в самой «физике» — она, преобразенная ими для осмысления, раскрывает свои тайны — тайны своего, теперь уже по-иному мыслимого бытия.

Отсюда следует и первая аксиома самого мышления, порождающая собой всю аксиоматику теории культуры, что следует с необходимостью из всего вышесказанного.

Ибо аксиоматично то, что само мышление есть реальность отношения — отношения порождающего и воспроизводящего. В нем, в его реальности, в его онтологии порождается и непрерывно воспроизводится реальность мыслящего, реальность самого отношения к мыслимому, а вместе с ним и реальность всего осмысливаемого сущего. И это не «онтологическое доказательство» бытия мира, украденное у Ансельма и перенесенное с Бога на все сущее. Ибо неустранимая реальность самого мышления позволяет мышлению во внешнем его действии из себя создавать виртуальную реальность человеческого бытия: его особую предметность — самим мышлением вне себя созданную, реализованную, овнешненную, воплощенную (от слова плоть) в столь же предметной, плотской реальности всего реально Сущего. Тем самым мышление — прежде всего оно! — полагает как нечто для себя безусловную реальность всего Сущего как непрерывную реализацию тождества Бытия и Небытия (см.: *Позиция 3.2; Диалектика, II*).

Это реальное отношение мышления к... реальному бытию. Ибо это отношение всегда и без исключения есть безусловная реальность внешне предметного мышления с веществами и силами Природы. Даже внутреннее мышление формируется у ребенка только обращением к себе своих же переживаний, аффективно осмысливаемым в способах и средствах их овнешнения для других. Ибо способами и средствами, коими в интересующем пространстве общения (объективном для переживаний ребенка) обладают все люди его культуры.

Это интересующее «пространство» объективно не только для ребенка. Оно и для субъективности всех взрослых индивидов столь же объективно внешнее, как и живая речь народа, его язык, его нравы и т. д. Но оно столь же в них субъективно переживаемое, тем и порождающее их собственно человеческую интра-субъективность.

Позже, когда внутренняя речь у ребенка уже сформировалась, служа ей опорой и основой, «работают» те же самые весьма реальные внешние средства и способы мышления, всегда обращенного вовне — к людям, к их мышлению, к вещам, ко всему Сущему. Они в нем и для него вполне предметно сохраняются в речи и языке близких взрослых, без ментального самоотожествления с которыми у ребенка погасла бы его внутренняя речь со всеми ее аффективными смыслами. И тут же растворилось бы в Небытии его зарождавшееся самосознание, его Я. Он сам как потенциальный, во многом уже актуальный, мыслящий субъект общечеловеческой культуры исчез бы для мира, как навсегда бы исчез для него и мир — вечное Бытие всего сущего, осмысливаемое смертными людьми и трагически ими переживаемое (см.: *Воспитание, II*).

Отношение Мышления к Бытию с безусловной необходимостью онтологической предпосылки (а отнюдь не онтологического допущения, далее которого не могут идти логики!) утверждает как сущее не только мыслимое, но и не мыслимое, существующее вне и независимо от мысли — объективную реальность Сущего. Ведь то, что реально невозможно само по себе, но мыслится как цель, мысленно утверждается как реальность. И мысль, мотивируемая этой потребной, но несуществующей реальностью, делает абсолютно реальным нечто, до того в Бытии не сущее, в Небытии пребывавшее. Она (вначале в себе, а затем и в реально сущем) опредметит, осуществит нечто, до того не-Сущее (цель), практически преобразовав условия неразрешимой задачи, тем и решив ее.

Вот так и превращаются друг в друга тождество Мышление—Бытие и тождество Бытие—Небытие. Так они и обуславливают друг друга, полагая себя непрерывно и

142

динамично в постоянном разрешении — каждое — своего внутреннего противоречия: то, что не мыслилось, станет мыслимым, мыслимое осуществится как нечто вещное, тут же противостоя мысли, но всегда в качестве ее же предмета, ею самой себе противопоставленного.

Оба эти «тождества» не выводятся из опыта, а целостно, полностью и до конца выявляются не чем иным, как только лишь обращением мышления к тем единственно первым средствам, с которых начинается любое преобразование любого ее предмета. Тем самым любое преобразование средств, способов, а следовательно, и самого предмета мышления осуществляется и производится над той единственной реальностью, с которой мыслящий человек отождествляет себя изначально — над собственным мышлением, в котором всегда и постоянно находит он свое отождествление со всем Сущим.

Любая фундаментальная теория не только это условие изначально реализует, но и освобождает его при этом от всяческих обыденных и эмпирических иллюзий. Она начинает свои построения с выявления всеобщего смысла понятий, определяющих (тем и ограничивающих) предметное поле своего исследовательского внимания и мышления. В их непререкаемых смыслах она находит первый предмет для своего преобразующего их понимания.

Ничем иным, только изначально взаимопределяющими сторонами противоречий в понятии природы человеческого бытия можно и нужно обозначить четкие границы предметного поля культурологии. Фундаментальная теория культуры людей должна осознать свои априорные аподиктические постулаты. Только в этом качестве, в качестве истинно фундаментальной теории, она способна стать тем, чем является по самой сути своей — фундаментальной теорией общего человековедения. Фундаментальной для всех теоретических осмыслений разных сторон и проявлений человеческого бытия — для истории, естествознания, искусства, техники, экономики и т. д. и т. п. Иными словами, для всех исторически обособляющихся друг от друга предметностей человеческого самоосознания. В них самим процессом их обособления развивается, ветвясь, фундаментальное для людей их порождающее и их воспроизводящее отношение — отношение каждого из нас к своей и чужой субъективной мотивации совместности целесообразного и произвольного поведения. И только оно есть и отношение человечества к объективности Природы. Исторический, непрерывный его процесс мы и называем культурой людей, тем себя и определяющей как в теории культуры, так и в каждом акте своего творческого преобразования — преобразования бытия людей в природе и Бытия природы в человеке.

Библиография:

1. *Арсеньев А.С., Библиер В.С., Кедров Б.М.* Анализ развивающегося понятия. М., 1967.
2. *Бахтин М.М.* Работы 20-х годов. Киев, 1994.
3. *Верч Дж.* Мышление как действие. М., 1990.
4. *Выготский Л.С.* Собр. соч.: В 6 т. М., 1982-1984.
5. *Зинченко В.П.* Психологическая педагогика. Ч. 1. Живое знание. Самара, 1998.
6. *Зинченко В.П.* Психологические основы педагогики. М., 2002.
7. *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М., 1991.
8. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
9. *Леви-Строс К.* Культурная антропология. М., 1983.
10. *Лобок А.М.* Антропология мифа. Екатеринбург, 1997.
11. *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
12. *Мак-Фарленд Д.* Поведение животных. Психобиология, этология и эволюция. М., 1988.

13. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М., 1993.
14. Пятигорский А.М. Мифологические размышления. М., 1996.
15. Рубинштейн С.Л. Человек и мир. М., 1997.
16. Северцов А.Н. Эволюция и психика: Собр. соч. Т. 3. М., 1947.
17. Сильвестров В.В. Культура. Деятельность. Общение. М., 1998.
18. Туровский М.Б. Предыстория интеллекта. М., 2000.
19. Ухтомский А.А. Интуиция совести. СПб., 1996.
20. Эфрос К.М. Об одном эволюционном приспособлении и его значении в охране природы // Бюллетень Московского общества испытателей природы, 1998. Т. 103. Вып. 4.
21. Waal de F. Good natured. The Origins of right and wrong in humans and other animals // Cambridge, Massachusetts — London, 1996.

Иные трактовки темы:

1. Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. М., 2002.
2. Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000.
3. Все труды в стиле Science of Science.

ПОЗИЦИЯ 3.2. КУЛЬТУРА КАК РЕФЛЕКСИВНАЯ СИСТЕМА —

Сорви н К. В. - Концепты: рефлексия, рефлексивная онтология, рефлексивная методология

РЕФЛЕКСИЯ

1. Культура как рефлексивная система

Основная методологическая проблема, возникающая при обращении исследователей к изучению культуры, состоит в том, что последняя представляет собой рефлексивную систему по определению.

Рефлексией (Р) вообще называется деятельность, направленная на осмысление своих собственных познавательных (а порой и не только познавательных) действий (см.: Рефлексивная деятельность, II). Таким образом, в ходе

143

рефлексивной деятельности формируется совершенно особая *рефлексивная система* (Р.с.), когда наблюдающий субъект сам оказывается *частью исследуемого предмета*.

Как бы гносеологически по-разному ни относились современные ученые (культурологи, философы, социологи, антропологи и проч.) к взаимоотношению «культура — человек», все они в конечном счете сходятся в признании фундаментального влияния культуры на социализацию и формирование человека. Следовательно, во всех исследованиях культуры исследователь сам является частью изучаемой реальности, а значит, любое культурологическое исследование является *принципиально Р*. Собственно говоря, эта мысль и является главной при определении культурологии как *принципиально неклассической* науки, атрибутивным признаком которой и является отсутствие жесткой субъект-объектной оппозиции. А раз так, то развитие методологии Р. исследований представляет собой одну из важнейших проблем теории культуры.

2. Нереплексивные подходы к теории культуры: их основания и границы

Тем не менее первоначально не только культурология, но и все обществознание в целом развивалось, сознательно или бессознательно ориентируясь на нереплексивные методы *классического естествознания*. По крайней мере с момента описания О. Контом [1] основных принципов позитивного метода эта ориентация превратилась в одну из основных исследовательских программ социальных наук. Правда, в рамках *социологической* науки достаточно быстро возникла многоплановая и весьма глубокая оппозиция позитивизму (марксизм, неокантианство, понимающая социология, религиозная социальная философия и т. д.), однако и в русле антипозитивистских учений практически не ставилась задача разработки специальной Р. методологии социального познания — здесь, как правило, альтернативой являлась какая-либо априори принятая онтологическая парадигма. Более того, поскольку теория культуры долгое время развивалась под эгидой именно социологической науки (Б. Малиновский, К. Леви-Стросс и др.), позитивизм и антирефлексивность проникли в самый фундамент новой дисциплины. Однако социология, исходящая из онтологической первичности надындивидуальных реалий социальной жизни по отношению к человеку, так и не смогла ответить на главный вопрос теоретической культурологии: как возможна культура как *креативное* единство (тождество!) субъективности и интересубъективности (см.: *Креативность человека, II*). Для этой науки наличие надындивидуальных реалий представляет собой

объективный предел (модель *«социологического человека»*), за который она, оставаясь методологически нереплексивной дисциплиной, преступить принципиально не может. А значит, оставаясь нереплексивной, социология и не может в полной мере занять место теоретического фундамента культурологии.

Похожую ситуацию мы находим и в другой, по многим позициям методологически противоположной

социологической науке дисциплине — *экономике*, также в ряде современных концепций претендующей на статус фундаментальной основы теоретической культурологии. Вплоть до конца XX столетия явная ориентация на методы естественных наук занимала здесь, как это будет показано ниже, практически монопольное положение. И хотя на общетеоретическом уровне Р. характер социальной предметности признавался практически всеми исследователями и даже упоминался во многих классических учебниках, это признание представляло собой лишь абстрактную фразу, не превращавшуюся в основу для серьезного методологического поиска. Соответственно, эта дисциплина, исходящая из онтологической первичности *рационально действующего индивида* по отношению к надындивидуальным реалиям социальной жизни (модель «*экономического человека*» в ее различных модификациях), также не смогла теоретически строго ответить на фундаментальный для культурологии вопрос об основаниях бытия ее предмета. Таким образом, само сохранение методологической оппозиции экономической и социологической наук, с одной стороны, предопределено нерелексивностью господствующих в этих дисциплинах методологических принципов, с другой — делает принципиально невозможным превращение каждой из них в теоретический фундамент культурологии как фундаментальной дисциплины.

3. Рефлексия и неопределенность

Тем не менее можно считать оптимистичным тот факт, что имманентное развитие данных дисциплин само подводит наиболее проницательных их представителей к осмыслению принципиально *рефлексивного* статуса предметности этих наук, а значит, и к необходимости поиска новой — рефлексивной — методологии. Например, в социологической науке двадцатого столетия появился ряд работ по теории так называемых «саморефлексивных» [2] и «самореферентных» систем [3]. Определенные сдвиги произошли и в экономической науке. Наиболее показательной в этом процессе явилась книга Дж. Сороса «Кризис мирового капитализма» [4]. В этой работе кризисные процессы, наметившиеся в конце двадцатого века в мировой финансовой системе, в первую очередь связывались с отсутствием в арсенале современной экономики иссле-

144

довательской методологии, адекватной принципиально рефлексивному статусу экономической реальности. «Наилучший способ защититься от злоупотребления научным методом состоит в признании того, — писал Сорос, — что общественные теории могут оказывать влияние на предмет, который они описывают... Чтобы понять финансовые рынки и макроэкономические события, нам необходима новая парадигма. Нам необходимо дополнить теорию равновесия концепцией рефлексивности» [4: 39, 47]. Очевидно, что уже сам призыв столь известного деятеля к развитию работ в области рефлексивной методологии социального познания является, бесспорно, в высшей степени позитивным индикатором.

В то же время именно в этой книге представлено наиболее характерное для многих современных исследователей отношение к рефлексивной проблематике, когда вся специфика рефлексивных систем практически полностью сводится к появлению в них некоей *неопределенности*. Очевидно, что подобное видение Р. подпитывается, с одной стороны, известным квантомеханическим принципом «неопределенности Гейзенберга», с другой — оказывается весьма близким к «здоровому смыслу», который в действиях субъекта видит лишь ничем не скованный произвол. С нашей же точки зрения, именно отождествление Р. с неопределенностью является основным мировоззренческим препятствием на пути к разработке рефлексивной методологии социальных исследований, а значит, и на пути создания теоретической культурологии.

Итак, *отождествление Р. с неопределенностью* является малопродуктивным и, главное, методологически тупиковым. Рефлексивные системы также детерминированы и определены; другое дело, что их определенность носит совершенно иной характер, непривычный для систем, характерных для сферы естествознания. Более того, рефлексивные системы предполагают (или полагают) совершенно особую — необъектную, рефлексивную *онтологию*. Но самое интересное состоит в том, что факт столкновения человека с принципиально рефлексивными системами и ситуациями в ходе не только социального, но *любого* познавательного акта впервые был осознан отнюдь не в двадцатом столетии, а практически на заре формирования западноевропейской философии — в знаменитых школах древнегреческой философии. И именно в ходе эволюции западноевропейской философии разрабатывалась методология *адекватного* исследования рефлексивных систем. Каждый новый шаг в развитии философии был одновременно и новым *закономерным* и *необходимым* шагом в постижении *специфической определенности* этих систем. Именно поэтому обращение к истории раз-

вития западной философии является, на наш взгляд, важнейшим условием формирования современной методологии социального познания, полагания адекватной ее предмету *неклассической онтологии*, а значит, и создания основ теоретической культурологии.

Библиография

1. Конт О. Курс положительной философии. Т. 1. СПб., 1900.
2. Лефевр В.А. О самоорганизующихся и саморефлексивных системах и их исследовании // Проблемы исследования систем и структур. М., 1965.
3. Луман Н. Почему необходима системная теория // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994.

4. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. М., 1999.
 5. Щедровицкий Г.П. Рефлексия // Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М., 1995.

РЕФЛЕКСИВНАЯ ОНТОЛОГИЯ (ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ)

С точки зрения эволюций теоретических представлений о рефлексивных формах взаимосвязи субъекта познания и его предмета (теоретических учений, в рамках которых полагается та или иная форма рефлексивной онтологии) в западноевропейской философии можно выделить несколько наиболее значимых этапов, а их, в свою очередь, целесообразно поделить на ряд периодов. Каждый из этих периодов характеризуется, во-первых, особой исследовательской направленностью, во-вторых, своеобразным представлением о связи субъекта познания и его предмета (онтологический аспект) и, наконец, теоретически осмысленным полаганием адекватного онтологии способа познавательного поведения субъекта (методологический аспект). Вместе эти аспекты представляют собой некое «триединое поле», характеризующее собой степень развития Р. теории.

4. Рефлексия, не знающая себя

Первый период развития философских рефлексивных учений происходил в рамках *античной традиции*.

Впервые с Р. проблематикой античная философия столкнулась в самый ранний, так называемый *натурфилософский* период. Традиционный взгляд на представителей этой школы, емко выраженный в их определении в качестве «физиков», как правило, ориентирует на восприятие данной традиции как явно *нерефлексивной*. При такой оценке забывают главное: причина, которая вызвала появление совершенно нового — философского — типа интеллектуальной деятельности, была связана с возникновением в античности также ранее неизвестного типа знания — теоретической науки (прежде всего математики) которая, в отличие от других типов последнего была способна порождать знание всеобщее и необходимое (*аподикти-*

145

ческое) (см.: *Позиция 3.1*). Именно такое знание становится в конечном итоге для античных философов синонимом знания вообще (все остальное превращается в «мнения»). И основная проблема, которая в итоге решалась натурфилософами, звучала так: «каким должен быть мир, чтобы *о нем* могло быть *возможным теоретическое знание?*» Потому эта философия исследует не мир как таковой, а изучает и преобразует прежнее (прежде всего мифическое) *представление* о мире как о некоей текучей полифонии самостоятельных и недетерминированных начал. Ее предмет — не мир, а представление о мире, и уже это одно дает нам возможность рассматривать данную школу в традиции развития именно Р. методологии. Другое дело, что сами натурфилософы еще не *осознавали* подобного статуса своей теории. Таким образом, на примере этих первых философских школ Античности мы получаем возможность ввести важнейшее различие, впоследствии четко зафиксированное Гегелем, — различие между *знающей себя* и *не знающей себя* рефлексией. С примером последней мы только что столкнулись в случае с натурфилософами, что же касается первой, то она возникает лишь в учениях софистов, Сократа и Платона.

5. Рефлексивная природа знания. Объективность субъекта

Софисты первыми обратили внимание на ту существенную и фундаментальную роль, которую играет познающий субъект в ходе познавательной деятельности, а значит, вскрыли принципиальную *рефлексивность* любого познавательного акта (субъект сам является частью той системы, которую он познает). Но — что принципиально — их выводы были весьма схожи с позициями упомянутых выше современных социологов и экономистов, усматривающих в Р. лишь источник некоей *неопределенности* и не более того (правда, в наши дни в отличие от Античности эту неопределенность, по крайней мере, можно оценивать).

Сократ и *Платон* задают совершенно новый подход к самой сути рефлексивности. У этих авторов субъект — это вовсе не свободное и ничем не детерминированное существо. Напротив, он лишь *по видимости* предстает случайным и во всем произвольным. Познающий человек в этом учении является носителем некоего *объективного* начала, и хотя предельные основания этой объективности пока еще остаются невидимы, а потому и мистифицированы, тем не менее главный шаг оказывается сделанным. Любая познавательная ситуация становится возможной лишь в рамках некоей рефлексивной системы, но в основе этой системы теперь лежит не произвол, а жесткий закон, источником которого оказывается сам субъект или, го-

воря словами Платона, его душа: «Если же душа, будучи бессмертной и часто рождаясь, все видела и здесь, и в преисподней, так что нет вещи, которой бы она не знала, то не удивительно, что в ней есть возможность припоминать и добродетель, и другое, что ей было известно прежде» [1:175].

Последующая философия будет различными способами объяснять природу этой объективности, начиная от врожденных идей картезианства и кончая архетипами Юнга, однако сам факт ее открытия знаменовал собой первый шаг в формировании основ рефлексивной методологии.

7. Креативность как элемент рефлексивной системы. Самозамкнутость рефлексивных систем

Открытие активной роли познающего субъекта делало совершенно естественным и особое внимание к его внутреннему миру, а значит, и к самопознанию. В итоге возведенное Сократом в ранг высшей духовной деятельности человека *самопознание* (рефлексия!), было объявлено *Аристотелем* сущностью

деятельности *Бога* («...Ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении. ... Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью... Точно так же обстоит дело с божественным мышлением, которое направлено на самого себя на протяжении всей вечности» [2:316]).

Рефлектирующий самого себя Бог именно в ходе этой своей деятельности оформляет и организует весь мир. Рефлективная система, таким образом, впервые начинает включать в себя *креативную* компоненту. Если у Платона субъект являлся просто носителем некоего объективного начала, то теперь по крайней мере высший субъект — Бог — становится *творцом* своего собственного предметного мира. Таким образом, божественно-мировое единство в аристотелевской системе является первой формой полагания целостной системы рефлективной *онтологии*.

Однако эта онтология является рефлективной лишь для Бога, а не для человека, который оказывается вне этого божественно-мирового единства, поскольку разум его с точки зрения античной философии (и античного мировоззрения в целом) не связан какой-либо внутренней, существенной связью с разумом Бога. При этом мы отнюдь не утверждаем, что учение Аристотеля было всецело нерелективным — речь здесь идет о том, что сделанный философом фундаментальный шаг, связавший Р. деятельность и креативность, в первую очередь оказался экстраполирован на Бога, а не на человека. (О рефлективных аспектах аристотелевской

146ы

гносеологии см.: [9]). Оказавшийся за пределами божественно-мирового единства человеческий разум вполне естественно утрачивает какие-либо серьезные основания для надежды на познание этого мира. И если в учении Стагирита мы не находим никаких скептических тенденций, то вполне закономерно, что *скептицизм* становится итогом развития постаристотелевской античной философии. В итоге на рубеже двух эр (дохристианской и христианской) во всей полноте встает вопрос о единстве познающего человека с основанием бытия познаваемой им системы.

8. Рефлективная традиция в античной философии (выводы)

Таким образом, в античной философии мы видим *четыре* основных периода в развитии Р. методологии. Во-первых, в натурфилософских школах мы наблюдаем стадию «не знающей себя Р.». Во-вторых, в софистике Р. характер любой познавательной ситуации становится осознанным, и, как следствие этого, знание утрачивает какой-либо объективный характер. В-третьих, в платонизме появляется представление о субъекте как о носителе некоего объективного начала. В-четвертых, в аристотелевском учении и учениях эллинизма встает проблема *креативных* оснований исследуемой системы и *отношения* познающего субъекта к этим основаниям. В тех случаях, когда это отношение отсутствует, т. е. в ситуации полагания принципиально нерелективной онтологии, появляются скептические выводы позднего эллинизма.

Эти проблемы предопределили специфику *второго этапа* в развитии Р. методологии, формирование и эволюция которого происходили в рамках *христианской* философии.

9. Свободная субъективность человека как элемент объективного бытия рефлективной системы

Христианская философия в отличие от античной изначально вырастает на почве осознанного противоречия *мышления и бытия*. Мир познаваем лишь при условии *причастности* человека к *креативным* основаниям его бытия, и именно функцию соединения человека с этим основанием выполняет *богочеловеческая* идея христианства. Таким образом, основной философский смысл последней состоял, во-первых, в провозглашении единства божественной и человеческой природы, во-вторых, в возведении человека на уровень не только творения, но и *творца* Бога (Ср. Данте: «...Его творящий не пренебрег твореньем стать его»). В итоге сами исходные постулаты христианства формируют *рефлективную* по своей сути *онтологию*. Мир не есть просто внешний и безразличный для человека объект.

Напротив, в основании этого мира находится всемогущий Бог, в бытии которого человеку отведена какая-то высшая и абсолютная роль — роль цели творения. Однако сама эта онтология оказывается, во-первых, первоначально не проясненной (т. е. необходимо еще раскрытие ее Р. смысла, его строго понятийное формулирование), во-вторых, находится за пределами *разума* — в области *веры*. Таким образом, естественный следующий шаг в развитии Р. методологии состоял в полагании богочеловеческого единства в сфере разума, а не в сфере веры. Другими словами, Р. система должна была обосновать сама себя, должна была обосновать лежащее в ее основе абсолютное субъект-объектное единство. В сфере разума человек должен был ответить себе на вопрос о своей причастности к *креативным* основаниям бытия мира.

10. Онтологическое доказательство как первая теоретическая форма самообоснования рефлективной системы

Именно поэтому следующим шагом в эволюции Р. методологии стало развитие *доказательств Божьего бытия* в качестве имманентных составных частей философских учений. Основным смыслом этих силлогизмов состоял вовсе не в убеждении людей в истинах христианского учения (для этого все они слишком сухи, формальны и бездушны), а в формировании совершенно *новой формы полагания* исходных *онтологических* принципов философских (метафизических) систем. В новой традиции Р.

онтология должна быть не предположена, а *положена*. Причем принципиально, что из всех классических доказательств (по классификации Канта, физико-телеологического, космологического и онтологического) и их всевозможных модификаций, по меткому выражению Гегеля, «единственно христианским доказательством оказался *онтологический* аргумент», впервые строго сформулированный Ансельмом Кентерберийским [3:123-166]. Такой вывод отнюдь не случаен, ибо движение (развертывание) всех остальных силлогизмов в качестве исходного пункта предполагает обращение к объективному миру — к тому самому миру, Р. единство с которым еще только требует своего обоснования. Напротив, онтологический аргумент, базирующийся исключительно на преднаходимой в разуме идеи Бога, оказывается свободен от этого недостатка. Некое содержание человеческого Я (идея Бога) становится исходным пунктом в построении Р. онтологии.

Именно этот смысл онтологического доказательства и раскрывается в картезианстве, в рамках которого оно оказывается единственным связующим звеном между абсолютно *самодостоверным* миром человеческого Я и объективным бытием внешнего мира. Благодаря этому силлогизму, знание о внешнем мире становится столь

147

же ясным и аподиктически строгим, как и все знание относительно своего собственного внутреннего мира.

«Отсюда также следует, что естественный свет, или способность познания, данная нам Богом, ни в коем случае не может коснуться объекта, который не был бы истинным... Ведь мы по заслугам именовали бы Бога обманщиком, если бы он дал нам извращенную способность восприятия, принимающую ложь за истину. Тем самым снимается главное вышеупомянутое сомнение, извлекаемое из соображения, что мы не знаем, не такова ли наша природа, что мы ошибаемся даже относительно тех вещей, кои представляются нам очевиднейшими» [4:326]

Мысль о том, что некое содержание человеческого Я должно стать основанием для построения онтологии, является совершенно абсурдной для нерелексивной научной методологии, и не случайно, что сам принцип онтологического аргумента на протяжении тысячелетия служил предметом жесточайшей критики со стороны формальной логики и ориентированных на ее принципы философских школ. Напротив, в рамках Р. учений данный шаг оказывается абсолютно закономерным, естественным, а главное, лишенным какого бы то ни было мистицизма, ибо смысл его следует усматривать в реконструкции объективных условий, в рамках которых становится возможным и необходимым бытие человеческого Я. Таким образом, появление онтологического аргумента и его ассимиляция картезианством явились, по сути, первым шагом в *теоретическом обосновании Р. онтологии христианства*. Теперь мы имеем дело не просто с Р. божественно-мировым единством (аристотелизм), а с теоретически обоснованной причастностью к этому единству человека. Предположенная тотально-рефлективная система сделала первый шаг к своему же рефлективному обоснованию.

Картезианское учение о сущности Бога и различные, возникшие в этой традиции варианты онтологического аргумента явились вершиной развития классической метафизики. И тем не менее в этих учениях *христианское* понимание Бога было реализовано в теоретической форме лишь отчасти. *Во-первых*, хотя философы данного направления смогли предельно сблизить Бога и Человека, важнейший аспект христианства — человек не просто как одна из ипостасей Бога, а человек как *Его Творец* — оказывается в их учениях отсутствующим. А значит, остается неполным и до конца не доведенным рефлективное единство субъекта и объекта. Конечно, любой вариант онтологического силлогизма в определенной степени («в себе») является и особой теоретической формой сотворения Бога, ибо без обращения к внешнему миру теоретически строго можно обосновать бытие только той реальности, которая имеет с мышлением человека внутреннюю, имманентную

связь. Однако до тех пор, пока сама идея Бога рассматривается как преднаходимая в мышлении человека предпосылка, это сотворение остается сотворением «в себе», т. е. для самого себя неясным и от себя скрытым. А значит, и само онтологическое доказательство оказывается для себя не до конца проясненным и не до конца *отрефлексивованным*. *Во-вторых*, соединяющий дух и материю Бог появляется здесь не в определенности *Богочеловека* (субъекта), а в определенности *субстанции*, что, естественно, приводит к исчезновению из онтологической системы важнейшей категории *свободы* (как раз этот аспект картезианства наиболее полно оказался высвечен Спинозой). Мышление человека, с одной стороны, становится здесь имманентной частью системы (и это важнейший момент в построении Р. теории социума, отчасти воспроизведенный в социальных учениях Гегеля и Маркса), однако, с другой — практически полностью утрачивает свою специфику и свободу. *В-третьих*, при построении Р. онтологии теоретическое движение мысли в этих учениях начинается с чисто эмпирической предпосылки — идея Бога лишь случайным образом отыскивается в мышлении человека, а возникновение ее оказывается никак не связанным с имманентными законами этого мышления.

11. Человек как основание бытия рефлективной системы

Этими не решенными в картезианстве проблемами и был предопределен *третий* период в развитии Р. методологии, с первым этапом которого мы встречаемся в учении *Канта*. Прежде всего, именно в его философии впервые был сформулирован фундаментальный принцип Р. методологии, согласно которому «субъект может знать лишь то, что *создано (сотворено)* им самим». Хотя этот принцип неявно встречался во многих учениях со времени Аристотеля, впервые строго эксплицирован он был только у Канта. Именно последовательной разработкой этого принципа оказался предопределен вклад философа в

развитие Р. методологии.

Во-первых, в философии Канта данный через знание предметный мир человеческого Я обосновывается в качестве *продукта* собственной креативной *деятельности* человека. В итоге здесь мы впервые сталкиваемся с ситуацией, когда в рамках христианской традиции обоснование возможности аподиктического знания осуществляется без обращения к бытию Бога. Картезианский Бог, последовательно обоснованный Спинозой в качестве единства мышления (духа) и протяженности, как бы преобразуется в этом учении в собственный мир человеческого Я. С этого момента не просто Р., а *креативность* любого познавательного акта была осознана в полной мере. Соответственно оказывается невозможным и описание познания в рамках класси-

148

ческой субъект-объектной онтологии, что и было строго обосновано в первых двух кантовских *антиномиях*.

«Мы можем также... извлечь из этой антиномии подлинную... критическую выгоду, именно посредством антиномии мы можем косвенно доказать трансцендентальную идеальность явлений, если бы кто-либо не удовлетворился прямым доказательством в трансцендентальной эстетике. Это косвенное доказательство состояло бы в следующей дилемме. Если мир есть само по себе существующее целое, то он или конечен, или бесконечен. Но как первое, так и второе положение ложно (согласно приведенным выше доказательствам антитезиса, с одной стороны, и тезиса, с другой стороны). Следовательно, ложно также и то, что мир (совокупность всех явлений) есть само по себе существующее целое. В свою очередь, отсюда следует, что явления вообще помимо наших представлений суть ничто, а это именно мы и подразумеваем под трансцендентальностью явлений» [5:313].

Эти антиномии по сути своей представляют собой не что иное, как неизбежный результат применения (приложения) к исследованию оснований Р. системы нерелексивных методологических принципов и постулатов.

Однако сотворенный субъектом предметный мир оказывается иллюзорным миром явлений, поэтому за пределами теоретической философии остается вопрос об основании бытия самого человека — вопрос о Божьем бытии.

Во-вторых, отказав разуму в возможности познавательного контакта с объективной, от него не зависящей сверхчувственной реальностью, Кант впервые представил разум в качестве тотально *креативного* начала, «из ничего» творящего свои понятия (трансцендентальные идеи) о сверхчувственном мире «вещей в себе». То, что ранее считалось вложенным в душу Богом, теперь оказывается ее собственным творением. Среди этих творений мы видим и различные по содержанию (всего три) идеи Бога. Важнейшее новаторство Канта в этой области — создание «морального доказательства» Божьего бытия, представляющего собой не что иное, как раскрытие ранее неизвестного механизма порождения (сотворения!) идеи Бога в принципиально новой для теоретической философии определенности — в определенности *Богочеловека* (вершина предшествующей метафизики в этой области — определенность субстанции). Таким образом, креативный потенциал христианства в кантовском учении раскрывается с совершенно новой стороны: человек здесь оказывается *творцом идеи Бога*, причем именно как *Богочеловека*. Правда, это сотворение пока еще остается не совсем «настоящим»: человек творит *лишь* идею Бога,

а не его самого. Именно поэтому Бог может стать только предметом *веры*, а не предметом *знания* (в противном случае, в строгом соответствии с принципами трансцендентализма, человек должен был бы выступить не в качестве творца *идеи* Бога, а в качестве творца самого его бытия). В итоге классическая субъект-объектная оппозиция, при всех новаторствах автора, оказывается воспроизведенной (сохраненной) в самих основаниях системы.

В-третьих, в кантовской философии логические законы впервые обосновываются в качестве законов *мышления творящего*, созидающего предметный мир человеческого Я. И это был важнейший шаг в развитии Р. онтологических учений.

В-четвертых, в моральном силлогизме впервые доказательство бытия Бога основывается на *бытии другого Я*. Таким образом, в кантовской философии впервые *онтологическое* построение с необходимостью включило в себя *интерсубъективную* компоненту. С одной стороны, этот шаг оказывается в органической связи с Богочеловеческой определенностью высшего существа, с другой — поскольку другое Я преднаходится чисто эмпирически, — остается открытым вопрос о *необходимости* его бытия и, следовательно, ставит задачу его трансцендентальной дедукции. Реализации этой задачи в кантовской философии мы не находим.

В-пятых, обосновав возникновение и естественнонаучных, и метафизических представлений человека структурой его собственного мышления, Кант тем самым должен был определить причины возникновения именно этой структуры в качестве высшей тайны бытия, принципиально выведенной за рамки возможного познания.

Вышеуказанные слабости кантовских методологических принципов построения рефлективной (необъектной) онтологии отчасти были преодолены в философии *Фихте*. Прежде всего в этом учении исчезает различие ноуменального и феноменального миров, в силу чего человек оказывается творцом не иллюзорного (как у Канта), а *реального* мира. Очевидно, что это приводит к бесконечному сближению Бога как онтологического основания мира и человека, однако их полное отождествление оказывается возможным лишь в бесконечном прогрессе, т. е. оно остается задачей или *идеалом* разума. Более того, в

правовых разделах этой философии, а также в поздней работе Фихте «Факты сознания», впервые делается попытка теоретически строгого обоснования бытия *другого Я* в качестве необходимого условия реальности самого мыслящего субъекта.

«Отсюда следует, что все действительно существующие индивиды ... необходимо должны быть мысли-

149

мы каждым индивидом. Как я, индивид, думаю о других, так и они думают обо мне» [6:687].

Для каждого данного Я другое Я представляет собой не нечто внешнее, а нечто такое, что представляет собой *необходимое* и неотъемлемое *условие* его собственного бытия.

Таким образом, сама логика развития онтологического аргумента привела к переходу от доказательства бытия Бога к доказательству бытия другого Я. В итоге в этой философии впервые на строго теоретическом уровне была обоснована *интерсубъективная* природа самосознания и сознания человека, а значит, показана принципиальная невозможность адекватного описания любых взаимодействий между субъектами в рамках классической субъект-объектной парадигмы. Р. система должна полагать не только данное, но и любое Я в качестве необходимого условия своего собственного бытия. Однако в учении Фихте взаимоотношения Я и других Я оказываются абстрактными, внеисторическими. Именно эта слабость и преодолевается в философии *Гегеля*.

12. Рефлексивная онтология культуры

Прежде всего в *гегелевской* философии, по собственным словам ее автора, был наиболее полно реализован методологический и онтологический потенциал Богочеловеческой идеи христианства. Правда, в отличие от классического христианства, являвшегося религией Богочеловека, основу этой философии составляет принцип *Богочеловечества* и соответствующая этому принципу онтология. *Культура*, согласно Гегелю, является присутствием Бога на Земле, и, приобщаясь к ней, человек тем самым соединяется с Богом как онтологическим основанием мира. Таким образом, учение Канта и Фихте об *онтологическом* статусе интерсубъективного взаимодействия, об обращении одного Я к другому Я как акте прорыва и одновременно акте созидания и сотворения истинной онтологии, находит в этой системе свое логичное продолжение. Структура человеческого Я являлась в кантовской философии тем основанием, которое формировало представления человека и о мире, и о Боге. Следовательно, новое учение о Боге могло быть только Р., в противном случае оно возвращало бы философию к докантовскому рационализму. Именно культура задает человеку онтологическую картину, но это не есть призрачный мир явлений, это есть истинный мир, зафиксированный, правда, на данном этапе его развития. Таким образом, в гегелевской системе учение *о культуре и онтологическое учение сливаются в целостное, рефлексивное единство*. Наиболее ярко данный аспект гегелевского учения проявился в его философско-исторической концеп-

ции. Как известно, основу этого учения составлял исторический *панлогизм*, который в итоге оказался наиболее критикуемой частью гегелевского учения. Слабости последнего очевидны, однако необходимо помнить, что причиной, вызвавшей появление такого подхода, стало распространение Гегелем на область познания социальной жизни принципов кантовского критицизма. Действительно, если даже в области естественных наук, где любой опыт, по крайней мере потенциально, воспроизводим до бесконечности, обоснование научно-теоретического знания представляет собой весьма нетривиальную проблему, то каким образом возможно получение подобного знания в сфере истории, где каждое событие уникально и неповторимо по определению?

Основная заслуга Гегеля в развитии Р. методологии социального познания и состояла прежде всего в том, что он со всей строгостью указал принципиальное и единственно возможное условие решения этого вопроса. Согласно принципам трансцендентализма, познать вообще можно лишь то, что имеет к разуму не внешнее и случайное, а непосредственное, сущностное отношение. Поэтому до тех пор, пока опредмеченные формы *культуры* будут восприниматься исследователем как нечто *внешнее* по отношению к *его* субъективности (к его Я), любая попытка составить *знание* об этих формах будет обречена на провал, т. е. на неизбежное использование неких *чужеродных* самой истории априорных схем, чем и грешили, по мнению Гегеля, все предшествующие историки цивилизации.

«Все эти предположения исторически не обоснованы и никогда не могут быть исторически обоснованы, так как их произвольному происхождению, вытекающему из субъективного мнения, мы можем противопоставить понятие» [8:56].

И лишь в том случае, если основу методологии составит принцип имманентного единства исторической реальности и исследующего эту реальность мышления человека, так что процесс познания истории будет рассматриваться не в форме классического субъект-объектного отношения, а в виде особого способа Р. деятельности субъекта, — лишь в таком случае можно говорить о возможности теоретически строгого познания социального мира. И именно такому подходу всецело соответствовало учение философа о сознании человека как целиком и полностью, без всякого врожденного остатка, сформированного окружающей его культурной средой, так что любой «конечный» дух в своей истине представляет собой *итог, результат* всего предшествующего развития духа. Но основание этого единства человеческого Я и культуры, очевидно, не может быть ограничено лишь сферой социальной жизни: в противном слу-

150

чае окажется необоснованным весь — порождаемый культурой в единстве с природой — предметный

мир сознания человека. Отсюда и вытекал важнейший, хотя и столь нелюбимый позитивистской социологией гегелевский вывод о невозможности теоретического познания социальной реальности без опоры на вполне конкретную метафизическую систему. С нашей точки зрения, данные принципы гегелевской рефлексивной методологии социального познания получили свое дальнейшее развитие в политэкономическом учении Маркса. Однако в опубликованных на сегодняшний день трудах этого мыслителя мы не находим целостной рефлексии собственных методологических принципов, в силу чего описание последних предполагает их внешнюю интерпретацию, а, значит, требует для своей экспликации самостоятельной статьи (отдельные аспекты теории сознания Маркса (см.: *Товар, II*).

Как видим, развитие западноевропейской философии сформировало глубокую и многоуровневую методологию исследования Р. систем, на определенном этапе закономерно, а не искусственно, превратившуюся в *методологию социального познания*. Очевидно, что создание этой методологии нельзя считать делом завершенным — в противном случае следовало бы отвергнуть все фундаментальные упреки в гегелевский адрес, равно как и в адрес классической философии вообще. Однако важно отметить и другое: революционность неклассической философии, чуть ли не первой (как порой утверждают) призвавшей к преодолению субъект-объектной оппозиции, очень часто оказывается преувеличенной, и выстроить современную методологию Р. познания можно, лишь опираясь на Р. традиции классической философии.

Итак, адекватное теоретическое знание о любых аспектах социальной реальности возможно лишь в рамках Р., принципиально не субъект-объектного подхода. Однако насколько же оказываются близки к реализации подобного методологического подхода современные социальные науки? Рассмотрим в этой связи *экономическую* науку, поскольку именно в ее рамках мы наблюдаем весьма развитую и богатую традицию Р. собственных методологических основ и, кроме того, поскольку именно она, пройдя за последний век через процесс серьезной математизации, сегодня все чаще претендует на аподиктическую строгость своих выводов (см.: *Товар, II*).

Библиография

1. Платон. Менон // Платон. Соч. Ч. 2. СПб., 1863.
2. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. Т. 1. М., 1976.
3. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995.
4. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт. Соч. Т. 1. М., 1989.
5. Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993.
6. Фихте И.Г. Факты сознания // Фихте. Соч. Т. 2. М., 1993.
7. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Соч. Т. 8. М.-Л., 1934.
8. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974.
9. Михайлов Ф.Т. Общественное сознание и самосознание индивида. М., 1990.

НЕРЕФЛЕКСИВНАЯ МЕТОДОЛОГИЯ (в познании рефлексивных систем)

13. Экономическая теория и аксиоматика классического естествознания

Экономическая наука многократно претендовала на статус теоретической основы наук о культуре. Причем такого рода претензии характерны не только для марксистской традиции (в рамках которой этот статус по крайней мере был строго обоснован), но и для многих представителей «основного течения» современной *экономики*. С точки зрения ряда авторов, экономика является наукой о законах рационального поведения вообще, поэтому может описывать поведение человека не только в рамках экономического института. Именно поэтому для теоретической культурологии не могут быть безразличны методологические принципы этой науки.

Итак, есть ли методологические основания как у классической политической экономии, так и у современной экономики, претендовать на статус *теоретической основы культурологии*?

Методологическое развитие *экономической теории* изначально складывалось весьма непросто и нетривиально. В отличие от физики, в которой любой исследователь всегда имеет дело с материальными, доступными чувственному восприятию и проверке процессами, экономическая теория по самой своей сути была направлена на исследование результатов действий людей, наделенных разумом и свободой. Именно эта особенность ставила политическую экономию в совершенно иную по сравнению с физикой познавательную плоскость. Поэтому первый этап развития, тем более особо не обремененный рефлексией собственных методологических принципов, был весьма схож с описанной Кантом ситуацией стихийного формирования метафизики, основу которого составлял процесс неосознанного *заимствования основоположений у естествознания*. «Антиномии чистого разума» будут сформулированы гораздо позже, философия не может пока предупредить науку об опасностях, тающихся в попытках *измерить свободу меркой необходимости*. И экономисты с каждым новым шагом своей дисциплины все увереннее вставали на путь *копирования* методологических идеалов естествознания.

151

Важнейшим принципом, взятым экономистами у наук о чувственном мире и слепо перенесенным на мир сверхчувственных реалий экономических отношений, был известный закон *сохранения неизменной субстанции*. Эта субстанция должна была оставаться всегда себе равной при любых метаморфозах экономической предметности, и именно она выступала в качестве объективной основы *соизмеримости*

товаров (подобно тому, как остается всегда себе равной масса и количество энергии замкнутой системы, вне зависимости от того, какие физические и химические процессы в ней протекают). На основе именно такой, заимствованной у естествознания методологической предпосылки, и сформировался фундаментальный закон классической политической экономии — закон стоимости, в соответствии с которым источником этой субстанции является производящий товары труд. На априорность и в то же время неосознанность лежащего в основании трудовой теории стоимости постулата явно указывают собственные рассуждения классиков политической экономии, пытавшихся представить хотя бы видимость обоснования исходных пунктов своей науки. Вот, например, как обосновывал основные принципы трудовой теории стоимости А. Смит: «Любой человек богат или беден в зависимости от того, в какой степени он может пользоваться предметами необходимости, удобства или удовольствия. Но после того как установилось разделение труда, собственным трудом человек может добывать лишь очень небольшую часть этих предметов. Значит, большую часть их он должен получить от труда других людей; он будет богат или беден в зависимости от количества того труда, которым он может распоряжаться или которое может купить. Поэтому стоимость всякого товара для лица... равна количеству труда, которое он может купить на него или получить в распоряжение. Таким образом, труд представляет собой действительное мерило меновой стоимости всех товаров» [1:36]. Нетрудно заметить, что все обоснование «великого открытия Смита» покоится на элементарной логической неточности, если не сказать больше. Ведь из того факта, что материальное богатство человека определяется его возможностью распоряжаться чужим трудом или результатом последнего, отнюдь не следует равенство трудовых затрат при обмене, т. е. как раз то, что требовалось доказать. Подобный же стиль в обосновании предпосылок собственной науки наблюдается и у других классиков политической экономии.

Так, например, «завершитель» классической политической экономии Д. Рикардо придавал обоснованию ее основного закона еще меньше значения, чем А. Смит. Точнее говоря, в первой главе своих «Начал политической экономии и налогообложения» он ограничива-

ется цитированием соответствующего утверждения А. Смита, снабжая его лишь поясняющими комментариями. И только в середине работы Рикардо, развивая мысль своего предшественника Дестю де Траси, пишет: «Франк являлся бы мерой стоимости не для всякого предмета, а только для известного количества металла, из которого сделан франк, если бы только франк и предмет, подлежащий измерению, не могли бы быть оба сравниваемы с какой-либо другой мерой, общей для них обоих. Такая мера, по моему мнению, существует, так как оба они являются результатами труда. Следовательно, труд есть общая мера, с помощью которой могут быть определены как действительная, так и относительная стоимость предметов». [2:234]. Более поздние экономисты — так называемые «социалисты-рикардианцы» — усматривали основание трудовой природы стоимости в высших принципах справедливости (см.: *Мораль и нравственность, II*).

И если кратко резюмировать суть их аргументации, то в конечном итоге она сводится к принципу: «единственное, что есть общего в разнородных по своим физическим свойствам товарах, это создавший их труд. Следовательно, он и является общим мерилем их сопоставимости». Очевидно, что подобные рассуждения имеют отношение к чему угодно, но только не к реальному поведению человека на рынке.

Однако результат такой методологической небрежности проявился весьма быстро: достигнув системной целостности в учении *Рикардо*, экономическая теория тут же обнаружила свою внутреннюю противоречивость — равенство, главный принцип этой теории, нарушалось в самом определении капитала как отношения, позволяющего *неравноценно* обменивать овеществленный труд на труд живой. Обнаружен был и целый ряд других, более частных нестыковок и противоречий. Результат — кризис рикардианской школы и классической политической экономии вообще.

Этот кризис был вполне естественным и закономерным. Как было показано Кантом, все основоположения естествознания обладают аподиктической универсальностью только в пределах чувственного мира, за его же пределами они превращаются лишь в порождающие видимость знания химеры, а псевдонаучные системы, вырастающих на подобной почве, оказываются внутри себя противоречивыми и *антиномичными*.

14. «Энтропийная» аксиоматика экономики

Экономическая наука двояко прореагировала на этот кризис. Одной из первых реакций явилось возникновение совершенно нового направления, назвавшего себя «пролетарской политэкономией», в русле которого сформировался знаменитый «Капитал» Марк-

152

са. Принципиально, что именно это направление претендовало на создание адекватной методологии познания *«чувственно-сверхчувственного»* экономического бытия, и заложенный в его рамках методологический потенциал оказал огромное влияние на развитие философской мысли XX столетия [4:46—48] (см.: *Товар, II*). Однако если именно философии мы обязаны фундаментальным осмыслением Марксовых прорывов в области рефлексивной методологии (увы, так и не эксплицированных самим автором в теоретически адекватной форме), то магистральное развитие экономической науки последнего столетия прошло в совершенно ином направлении. Основные принципы этого направления были заложены в период с 1871 по 1873 гг., когда увидели свет работы трех авторов (Менгер, Джевонсон, Вальраас), знаменовавшие собой возникновение совершенно *новой аксиоматики* экономической теории. В отличие от предшественников, эти авторы поставили под сомнение постулат всей предшествующей

политэкономической традиции о наличии отношения *равенства* в любом акте товарообмена и провозгласили принцип *возрастающей полезности* аподиктической основой товарообмена. «Очень часто утверждали, — писал один из родоначальников новой парадигмы Е. Бем-Баверк, — что при справедливом обмене ценность обмениваемых количеств материальных благ должна быть одинакова, что эти количества должны являться «эквивалентами». ...Но если брать слово «ценность» в субъективном смысле, то окажется, что эквивалентности между даваемыми и получаемыми в обмен материальными благами не только не должно, но прямо и не может быть. Мы не совершаем меновой сделки, когда обмен не приносит нам выгоды, а обмен выгоды нам не приносит, когда вещь, получаемая нами в обмен, имеет в наших глазах совершенно такую же субъективную ценность, что и вещь, отдаваемая нами в обмен [4:363-364]. Именно этот подход и по сей день составляет фундамент парадигмы основного направления западной экономической науки.

Однако здесь мы сталкиваемся с естественным вопросом: в какой мере новая аксиоматика оказалась эмансипированной от естественно-научной методологии, в какой степени новый принцип — принцип возрастающей при обмене полезности — оказался более адекватен *сверхчувственной* экономической реальности? Соответственно, и в какой мере эта аксиоматика оказалась адекватна принципиально рефлексивному статусу экономической науки?

С одной стороны, принцип *возрастания* отсутствует в классическом естествознании, реакцией на которое и являлась критическая философия Канта, поэтому с первого взгляда может показаться, что в этой па-

радигме мы имеем дело с принципиально новым подходом к исследованию сверхчувственной реальности. Более того, весьма подкупающе действует и явная апелляция основоположников «предельной полезности» к субъективности человека. Однако более серьезный анализ приводит к прямо противоположному выводу: методологическую основу новой парадигмы вновь составляло заимствованное из естествознания основоположение — *«энтропийный принцип»*, как раз и формировавшийся в физике в момент возникновения концепции «предельной полезности». В подтверждение этого тезиса можно привести следующие аргументы.

Во-первых, в рамках учения о «предельной полезности» любая *отдельно* взятая частица (скажем, отдельно взятая экономическая единица — товар) лишается каких-либо собственных, объективно и самостоятельно принадлежащих ей экономических характеристик. Подобно тому, как бессмысленно говорить об энтропии отдельно взятого атома или молекулы, подобно этому невозможно вести разговор о самостоятельной полезности данной единицы продукта, ибо полезность эта может быть посчитана только с учетом наличия у потребителя других, тождественных единиц данного продукта.

Во-вторых, любые изменения в распределении товаров между владельцами, происходящие *самопроизвольно*, т. е. ненасильственно, по обоюдному соглашению, сопровождаются не сохранением, как это было в классической школе, а возрастанием основной экономической характеристики — в данном случае суммарной полезности, подобно тому как все самопроизвольно протекающие в изолированных неорганических системах процессы (в частности, процессы *распределения* концентраций молекул по различным фазам или атомам между молекулами различных веществ) происходят в направлении возрастания суммарной энтропии этих систем. Более того, даже итог, результат такого распределения в обеих науках имеет одинаковое название — *равновесие*, равно как оказываются и подобными описывающие эти процессы уравнения. И если мы предоставим самим себе замкнутые термодинамическую и экономическую системы, то в конечном счете они придут к сходному состоянию, в термодинамике именуемому *«термодинамическим равновесием»* (частный случай при применении принципов термодинамики к Вселенной именуется *«тепловой смертью»*), в экономике — *«эффективное распределение ресурсов по Парето»*.

Сравним формулировки: «При необратимых процессах энтропия возрастает, достигая максимума в состоянии термодинамического равновесия. При термодинамическом равновесии в системе прекращаются все необратимые процессы» [5:601]. «Общее экономичес-

153

кое равновесие, по Парето, — такое состояние экономики, которое не позволит ни одному участнику обмена улучшить свою функцию полезности, не ухудшая при этом функции полезности других участников обмена» [6:402].

Наконец, *в-третьих*, нельзя не принять во внимание и факт практически *одновременного* (!) открытия основ *термодинамики* — с одной стороны, и теории *предельной полезности* — с другой. Так, первая кинетическая формулировка второго начала термодинамики была осуществлена Клаузиусом и Томпсоном (Кельвином) в 1850-1852 гг., т. е. как раз в тот период, когда в трудах экономиста Госсена (1844 г.) начал появляться прообраз теории предельной полезности. Далее в 1865 г. Клаузиусом вводится в физику понятие *энтропии* как функции состояния системы и строго теоретически формулируется парадокс *«тепловой смерти Вселенной»*; в 1870 г. появляется парадокс *«демона Максвелла»*, в 1875 г. был сформулирован *«парадокс Гиббса»*. Как раз в эти годы — в период с 1871 по 1873 гг. — Вальраас, Джевонсон и Менгер, в разных странах и независимо друг от друга, создают экономические учения, основу которых составляют принципы предельной полезности.

Важнейший вопрос, на который должна дать ответ философская критика, — в какой мере и, главное, в чем проявилась в современной экономике эта методологическая зависимость ее парадигмы от принципов естествознания; каковы имманентные *границы*, налагаемые на нее подобной аксиоматикой;

наконец, как *возможна* экономическая теория, а вместе с ней и теория культуры, свободная от подобной зависимости и, соответственно, способная к методологически адекватному контакту со своей предметностью?

Таким образом, было показано, что основные принципы как классической, так и современной экономической теории в основе своей имеют ориентацию на принципиально *нерефлексивные* методы классического естествознания. Неудивительно поэтому, что и в основах обеих дисциплин лежат эпистемологические модели, лишенные главного атрибута человека — *свободы*. И не случайно также, что если физика давно достигла предельной точности в своих расчетах, то экономические модели и прогнозы соответствуют действительности от случая к случаю.

Итак:

1. Рефлексивный подход к исследованию социальной реальности предполагает формирование совершенно особой онтологии и соответствующей ей методологии.
2. Эта онтология не может быть частной онтологией социальных наук — она должна носить универсальный характер, а значит, не может возникнуть в рамках привычного противопоставления «наук о духе» «наукам о природе».
3. Такая система невозможна в рамках позитивистского подхода, она предполагает возврат и возрождение рефлексивной метафизики, основные этапы которой и были представлены в этом небольшом эссе.

Библиография

1. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1962.
2. Рикардо Д. Соч. Т. 1. М., 1956.
3. Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23.
4. Бем-Баверк Е. Основы теории ценности хозяйственных благ // Австрийская школа в политической экономии. М., 1992.
5. Физический энциклопедический словарь. М., 1983.
6. Экономическая энциклопедия. М., 1975.

ПОЗИЦИЯ 3.3. ТЕХНИКА КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ -Воронин А.А.

Концепты: коммуникативные стратегии, техника, отчуждение и самореализация, креативность человека

КОММУНИКАТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ

1. Культура как системное единство коммуникативных стратегий

Исходной субстанцией культуры человека, его мышления, сознания, психики и социальности была и остается коммуникация, обращение, — в терминах Ф.Т. Михайлова (*см.: Позиция 3.1*). Но какова его структура, что включается в понятие обращения? Что стоит между агентами коммуникации, благодаря чему один воспринимает намерения и обращения другого? Перефразируя крылатое выражение Энгельса, можно сказать, что в мире нет ничего, кроме человека и его культуры. Обращению одного субъекта к другому всегда сопутствует специальная — хотя «незаметная» — деятельность по кодировке и раскодировке сигналов одного актора к другому. Чтобы быть понятым, отправитель должен строго определенным образом выразить в понятном виде свои интенции. Причем нет никакой возможности выразить «непосредственным образом» ни одного состояния, переживаемого актором и передаваемого адресату, ведь даже самые тайные движения души, мысли, чувства, вкуса всегда фиксируются неким «кодом», благодаря которому только и артикулируются для внутреннего (а затем уже и для внешнего) восприятия. Т. е. между коммуникантами уже должен существовать некий «договор», на который оба ссылаются при шифровке и расшифровке своих коммуникативных побуждений и действий. Вот этот дого-

154

вор в целом и представляет собой культуру в ее объективированной форме, в отличие от культуры, записанной в самих коммуникантах (или наоборот, они в нее записаны, в данном случае — все равно) и существующей, таким образом, в идеальной форме. Иными словами, культура — это «ключ кода» самого процесса коммуникации.

«Стратегия коммуникации» — понятие, обозначающее самое общее подразделение, подвид общения (обращения, коммуникации) и — стало быть — культуры в целом. К. с.— это самый общий, хотя и специфический по средствам, задачам, функциям, и т. п. тип обращения, тип коммуникации. Их много, и нет определенного числа, которым измерялась бы каждая данная культура. Каждая из них использует свои семиотические, предметные, смысловые, когнитивные и проч. способы передачи информации от одного агента коммуникации другому (другим). Язык, знаковые системы, наука, идеология и религия, искусство, производство вещей и их распределение (например, через рынок), право, война, образование, техника — все это средства, созданные людьми для того, чтобы общаться, понимать друг друга и солидарно добиваться желаемого. Каждая культура имеет свой набор стратегий общения (обращения); среди них можно выделить базовые (язык, речь, предметный мир артефактов, идеологии, искусство,

нормативные системы, война, инструменты), необходимые в любой культуре, а есть и такие, которые мы наблюдаем только в некоторых культурах — к ним, между прочим, можно отнести и современную технику.

Итак, что такое коммуникативная стратегия?

Коммуникативная — это значит прежде всего — непосредственные агенты коммуникации — актер и адресат и явно выраженное социокультурное пространство (слово «пространство» — условность; сюда же включим и социальное время) между ними. И символически-смысловое содержание акта коммуникации. Весь контекст, все обстоятельства места и времени, любые средства, втянутые в акт коммуникации. Они могут быть как угодно сложными, далекими во времени и пространстве — для того и сделаны, чтобы связать коммуникативные дистанции, поэтому и нужна вневременная и внепространственная оболочка (слово, песня, деньги, подарок, бомба).

Сотрудничество, взаимопонимание, непосредственное удостоверение адекватности, аффицирование ценностью, то есть гуманитарные доминанты, по Ю. Хабермасу.

Обращение за чем-то важным, т. е. целеполагание (вопреки Хабермасу мне не хочется вслед за ним считать целерациональность антикоммуникативным поведением).

Обмен, то есть процедуры кодировки, интерпретации, понимания, хранения, дезархивации, трансляции, производство и уничтожение шумов, удостоверений и подтверждений... адекватности коммуникации. Обмен коммуникативными импульсами — это непосредственная жизнь, движение культуры.

Установление общего регламента деятельности и мышления, то есть унификация возможного разброса, порядок из хаоса, так сказать, или еще лучше — возникновение эффекта социальности из факта коммуникации, а затем его развитие и субстанциализация.

Рефлексия, то есть отчет, анализ, коррекция, взаимодействие. Вот зачем возникают теории, или способы установления, легализации, опровержения и усовершенствования легитимных правил коммуникации. В частности — наука, критика, право.

Стратегия — это значит:

Генерализация многих «тактик» общения в целостности, имеющие общие коды шифровки-расшифровки смыслов. Сами по себе «тактики» не несут в себе должной системной целостности, не содержат универсальных правил идентификации общих правил употребления «кнот» общения. Тактики — это лоскуты; стратегии — это сшитые из них одеяла, если пользоваться нашим старым и любимым сравнением. Единое корневое основание, часто лежащее за порогом эмпирического восприятия, выражающее способ обращения, и создает стратегию коммуникации (насилие — война, образ — искусство, слово — речь, вера — религия, орудие или инструмент — техника, понятие — наука, итак далее).

Рукотворность. Это к разговору о том, откуда берется культура и кто кем вертит — собака хвостом или наоборот. При всей своей наивности, вопрос о том, что первично, а что вторично: культура или человек — скрывает, оказывается, массу теоретических затруднений. Но его нельзя (непродуктивно) прямолинейно ставить. Нет человека без культуры, и нет культуры без человека, — тривиальная констатация. Но из нее следует, например, что тезис о тождестве духовности и религиозности теоретически некорректен.

Надындивидуальность, а стало быть, и правила общепонятного употребления как правила поведения и мышления. И то и другое всегда одновременно индивидуально и надындивидуально; и субъективно и интересубъективно; и любое противопоставление двух сторон медали только мешает их понять.

Функциональность. При желании можно использовать «пятичленку» Маркса (формы общественного сознания — мораль, религия, наука, право, искусство — а также дополнительно отнести к ним и экономику, и по-

155

литику, и войну), можно — «пятичленку» Маслоу (потребности физиологические, в безопасности, любви, уважении и сопричастности), но базовые потребности определяют и базовые функции, которые должны быть реализованы в коммуникации. Каждая стратегия — это набор множества тактик реализации одной из существенных коммуникативных функций. Видимо, стратегия складывается в основном вокруг основополагающих смыслов общения — вопросов *что, как и зачем?*

Объективированность в предметы и вещи. Вот где исток производительной деятельности — акт коммуникации должен быть продлен в пространстве и во времени, и по возможности в неизменном виде. Ритуальные предметы, рисунки, топоры и дубинки долговечнее жеста и звука, которыми пользовались животные. Отличие «человека от обезьяны» — в опредмечивании коммуникативных фигур, в создании фиксированного языка, встроенного в рукотворную среду, точно так же насыщенную смыслами, как и речевые акты. Когда «и тайно, и злобно оружия ищет рука», говорить нет необходимости — жест и оружие красноречивее адвокатов. Альтернатива производству — инстинкт (Бергсон), делящий во времени эффективные фигуры поведения. Самые древние вещи на Земле — храм и мумия, которая там «живет» (поэтому и домик у нее такой необычный, что она должна быть вечной — а на что похожа вечность? — ни на что живое и вообще реально существующее. На геометрическую фигуру). Стало быть, пирамида и мумия — это не просто памятники древней культуры, а памятный язык самой культуры. Добавлю, что предметы и вещи, разумеется, могут быть и идеальными — это для любителей везде искать основной вопрос философии.

Историческая устойчивость обеспечивается вовсе не только тем, что вещь деревянная, или медная, или железная. Она изготавливается из железа потому, что люди заботятся о ее сохранности во времени, т. е. строят свою деятельность вокруг заботы о поддержании некоего коммуникативного образца. Всякая вещь при этом встроена в сонм других, и очень сложно вынуть одну карту из системы, чтобы домик не развалился. Домик сам себя начинает беречь, следит за тем, чтобы пустить корешки поглубже и подальше вытянуть щупальца. В разные стороны растут органы поддержания стабильности и органы развития, но они в равной степени необходимы системе в целом. Вот откуда кстати проблема спонтанного возникновения инновационных фильтров.

Культура тщательно регламентирует инновационные импульсы, блокирует одни и допускает другие, при этом рискуя прослыть консервативной или даже традиционной. Европейская культура с Нового времени

демонтировала большинство таких полупроводников, открыв путь индустриальному перевороту, а талибы палили по чужим кумирам (буддийским статуям, торговому центру в Нью-Йорке — это уже подробности). Запад приветствует джинна преобразований, выпущенного им из бутылки, а Восток пытается его там удержать.

Вообще-то, если бы всех физиков сжигала на кострах святая инквизиция, не было бы атомных бомбардировок японских городов. «Гуманитарный баланс» был бы в пользу святых отцов. Разве это не конфликтная ситуация?

Динамическая, развивающаяся и системная целостность — общепонятные вещи, но есть и кое-что особенное. Каждая стратегия стремится к совершенству — если хотите, это закон культуры. Оружие — к убийности, защита — к надежности, техника — к эффективности, наука — к изяществу, производство — к качеству, голос — к красоте, а слово — к рифме. Почему так? Да еще раз потому, что в основании, у истока «саморазвития» К. с. строит человек со своими неистребимыми капризами, среди которых тяга к общему канону, к совершенству или к красоте всегда тянет за собой иные ценности. Стало быть, в каждую стратегию «вписан механизм» совершенствования, он действует как бы помимо людей, помимо их заботы — так кажется, по крайней мере, потому что слишком согласованно и не сговариваясь люди шлифуют средства и способы своего общения. Всеобщность культуры — не божий дар, а коммуникативная потребность.

Взаимодополнительность с другими К. с. и в то же время обособленность, самодостаточность в известных пределах. То самое единое корневое основание, о котором уже упоминалось, удерживает ценностно-функциональное единство, которое и создает целостность, и может ее дробить.

Институционализация как форма социальности (социализации) К. с. всегда существует, и всегда, по-видимому, неполна. Огромная часть существует во внеинституциональных формах, спонтанно, социально нелокализовано, несинхронно, нестратифицировано — и вообще неизвестно как. Даже слово «существует» здесь неточно, так как до сих пор неясно, что происходит с нечитанными книгами, спрятанными картинами, сожженными рукописями... Видимо, в каждой из стратегий есть важная институциональная часть, но есть также и другая, и отношения между ними — всегда интрига для исследования. (Могут ли быть правила войны? Допустимы ли эвтаназия и аборт?)

Отношения между К. с.— конфликты и гармонии. (И внутри каждой стратегии, и между ними — почва для ссоры есть везде.) Можно только представлять себе, или, прямо скажем, — фантазировать, какова была

156

примитивно-первобытная гармония разных ипостасей культуры, как уживались эрос и табу, прихоть и норма, алчность и жалость в древнем мире, но очень похоже, что до профессионального разделения труда оснований для гармонии было больше, чем для конфликтов. Социальный характер приобретали только социализированные, институциональные культурные конфликты — и это не тавтология. Прежде чем стать местом выражения боли и трагедий культуры, каждая стратегия должна отпочковаться, обособиться и противопоставить себя всем остальным по отдельности и всей культуре в целом, осознавая и проводя свои границы, рефлектируя и развивая свои особые основания, культивируя свои особенности и уникальности. Гармония — это состояние равновесия между стабильными и инновативными компонентами культуры. Конфликт — это инновационный всплеск и мобилизация ресурсов культуры на его адаптацию в той или иной форме (могут быть и «срывы в архаику»), но такие конфликты неконструктивны). Если мы последуем за большинством исследователей культурных кризисов, то заметим их интерес прежде всего к двум типам конфликтов в культуре: а) между какой-либо одной К. с. и культурой в целом — например, культурой и техникой, культурой и политикой; и б) между двумя К. с. — наукой и искусством, наукой и религией, моралью и правом. (Хотя самые интересные исследования включают в поле зрения и внутренние конфликты, свойственные каждой конкретной стратегии. Например, в исследовании науки как раз сильнее изучены внутренние противоречия и связи.)

Библиография

1. *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handel.* Bd 1, 2 Fr. М., 1985.
2. *Naniwada H. Die Logik der technischen Welt.* Tokio, 1970.
3. *Философия техники. История и современность.* М., 1997.
4. *Гриненко Г.В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация.* М., 2000.
5. *Почепцов Г.Г. Теория коммуникации.* М., 2001.

ТЕХНИКА

2. Техника как коммуникативная стратегия

Обычно Т. понимается как антипод культуры. Во-первых, Т. считается антигуманной — из-за ее слишком бездушного, безразличного к нашим моральным ценностям «целерационального» устройства. Во-вторых, Т. есть отчуждение от человека его «родовых сущностных сил»: вместо того чтобы служить орудием господства человека над ойкуменой, она сама господствует над человеком. В-третьих, Т. губит естественную среду обитания — природу, гармонию природного «естественного» отношения человека к природе, истощает

ресурсы Земли, сулит катастрофы и войны. В-четвертых, она привносит в человеческий мир свои нечеловеческие императивы, безнадежно извращая здоровую человеческую природу (или сущность, или предназначение, или гуманистические устремления). В-пятых, Т. — это рутинная, она губит творчество. В-шестых, Т. — орудие угнетения и в классовом, и в цивилизационном смысле. В-седьмых, Т. есть мультипликация суррогатов культуры. Список можно продолжать. На резком противопоставлении Т. и культуры вскормлены популярные идеологемы *технократизма* и *культуркритического гуманизма*. И несмотря на прямо противоположные диагнозы и рецепты, формулируемые на этих полюсах, в них есть общее — они не хотят видеть в Т. средства обращения, коммуникации, а стало быть, родовой общности с культурой.

Технократизм — упование на техническое развитие как на панацею от основных людских тревог — противопоставляет Т. культуре, из которой вычтены, вынесены в Т. способности человека ставить и осуществлять цели, использовать изошренный и глубоко диверсифицированный инструментарий, быть эффективным, строго соблюдать последовательность операций. В таком случае культура обречена на рефлексивные игры — в бисер ли, в поиски духовности, или в попытки засыпать необязательными ответами бездны вечных вопросов.

Критика Т. и культуркритическая традиция исходит из противоположной, но зеркально подобной установки — Т. ничего общего с «человеческим, слишком человеческим» не имеет, человек есть резервуар творческих способностей, он поручил было Т. некоторые технические детали, да, видно, напрасно: вышло все не так, как хотели... Главное — что человек уже и не несет ответственности за экспансию технического Молоха, джинн вылетел, и, провожая его взглядом, остается только сожалеть о том, что когда-то неосторожно обращались с сосудом.

Фиксация разрывов, драматично описываемых и с той и с другой позиции, правдоподобны, часто образны, иногда наукообразны. Но, вскрывая реальные болезненные проблемы, идеологи прячут главного виновника всех бед. Дилемма культуры и Т. предстает в неисторическом, несоциальном, неуправляемом и безответственном «пространстве». Поэтому так распространены упования на ее автоматическое преодоление. А суть дела — в изменении места Т. в связке «человек — культура — другой человек». Место это разрастается и изменяет конфигурацию, но ведь одновременно и люди меняются; в общении друг с другом они подчас не понимают своих собственных «текстов», действий и ожиданий.

157

Одним из выходов из теоретических затруднений стали попытки видоизменить определения Т. Сложилось еще два полюса — узкие и широкие определения. *Узкие* — ограничивающие Т. только материальными орудиями воздействия человека на природу. *Широкие* — включающие в понятие Т. идеальные, или интеллектуальные средства общения. С первой точки зрения, скрипка — инструмент, техническое музыкальное устройство, и игра на ней — творчество. Со второй — мастерство скрипача состоит из Т. и вдохновения. Актерская, писательская Т., Т. мышления — логика, Т. пения и психоанализа — такие же компоненты Т., как и измерительные приборы, машины и агрегаты.

Узкие определения неудобны, когда обсуждаются не примитивные орудия труда, а современная высокоинтеллектуальная технология, с компьютерами, гибким распределением ресурсов, координацией партнеров и т. п. Широкие определения Т. настолько сближают ее с культурой, что становится непонятно, почему продолжают разговоры о конфликте между ними, и что, собственно, образует конфликт — какие особенности того и другого, как их фиксировать, в чем их истоки...

Конфликтные и (конечно) согласованные отношения можно найти между любыми другими стратегиями — и между каждой из них и культурой в целом. Поэты всех времен и народов остро переживали трения между искусством и «жизнью», религии утверждали свою святость огнем и мечом, наука развивается тем успешнее, чем абстрактнее (дальше от «жизни») образы мира, продуцируемые ею, война (тоже коммуникативная стратегия) откровенно враждебна практически всем остальным проявлениям культуры. Даже язык и речь, письмо и слово не избежали подозрений в конфликтности: Р. Барт и его последователи рельефно описывают тиранию языка над человеком и его самосознанием. И так далее. Но Т. стоит как бы особняком в этом ряду, на ее долю выпадает больше всего критики за дегуманизацию, утилитаризацию, стандартизацию и прочие «-ции» и «-измы», которые она вносит в жизнь общества и каждого из нас. Это не случайно — и в самом деле, в Т. самым наглядным образом фиксируются как минимум две вещи, привычно отождествляемые с несвободой. И, соответственно, выводящие за рамки культуры. Это детерминизм и целерациональность.

Детерминизм в Т. — «от природь», или точнее от того понимания природы, которое до сих пор связывается с Т. Техническое знание — особый тип знания, нечто среднее между магией и наукой, переводящий природные законы и закономерности в нашу человеческую жизнь. Динамические

закономерности, на ко-

торых в основном работает Т., не исчерпывают научных знаний о природе и даже становятся все менее интересными. И хотя появляются приборы и устройства, имитирующие сугубо человеческие психические и интеллектуальные функции (перцептрон А. Миракяна), а потому использующие вероятностные модели поведения, Т. — царство Лапласа.

Целерациональность — это сугубо человеческий предикат, порожденный стремлением достичь поставленной цели и, соответственно, подчинить ее достижению определенные ресурсы (а не приносить, например, жертвы богам) и спланировать свою деятельность.

Вот и получается, что в Т. жесткость естественно-природного детерминизма сошлась с твердостью человеческого намерения, породив тоже довольно жесткую конструкцию технологической среды — а вместе с ней и соответствующие способы мышления, организации жизни, ценностные ориентации, нормативные системы, способы социальной организации и контроля. Таким образом, Т. — это множество артефактов-алгоритмов, созданных людьми в ходе и для коммуникации, независимо от идеальной или материальной природы служащих достижению совместных целей, и представляющих необходимые для этого средства.

3. Дилемма культуры и техники. Культурный феномен и технический феномен

Прежде чем ставить окончательный диагноз взаимоотношениям Т. и культуры, разберем «по шагам», каковы наиболее заметные свойства, позволяющие отличать одно от другого. В чем «морфологическая» или структурная разница между культурным феноменом и феноменом техническим? Если описывать типологические особенности того и другого, можно фиксировать общее/отличное. По каким параметрам?

Онтологический статус — Т. объективна, поскольку она предстает перед человеком как вещь, как предмет объективированной природы. Культура — контекстуальна (перформативна), поскольку феномен культуры не существует вне контекста и процедуры интерпретации, понимания, сообщения и восприятия.

Тип развития — эволюции. Т. дает кумулятивное накопление. Прогресс Т., помимо столбового и восходящего, кумулятивного накопления орудийной силы, изменяет пропорцию овеществленного и живого навыка, овеществляет и отбирает у человека его мастерство. Изменение границы между ними означает только то, что кумулятивность технического прогресса ведет к распаду кумулятивности традиционной культуры, в которой орудийный навык (добывания огня, постройки жилища, приготовления пищи и пр.) точно

158

так же традиционно передавался и накапливался, как и любая другая жизненная функция. Т. — это резервуар традиционной кумулятивности в нашем некумулятивном человеческом мире — это зеркальное отображение, это «дополнительность», это оборотная сторона инновативности, прерывистости, волевого произвола таких же сущностных определений человека, как устойчивость, неизменность, преемственность. Но этому рассуждению кладет предел современная техника/ технология, которая давно перестала быть «дроблением» целостности человека — или его труда, или его мотивации, или его самоосознания — на «отчужденные кусочки» и требует от человека не только целостности, но и постоянного «роста», переобучения, непрерывного образования, как сейчас говорят.

Детерминация — спонтанность. Т. основана на техническом знании. Есть еще детерминанты — общественная потребность (например, заказ от имени утилитарной потребности — скажем, очистные сооружения), экономическая выгода, неоспоримое превосходство по ключевым параметрам (военная, коммуникационная, космическая Т.)... Спонтанность присутствует в Т. только как открытие или случайная комбинация обстоятельств, толкающих или тормозящих Т. Но спонтанности в культурном феномене не больше, чем в Т., — только знание работает как канон, а не как закон; общественная потребность выражена как наказ — ожидание акта экзистенциальной коммуникации в качестве ценностно оправданного или вынужденного акта обращения. Выгода тоже есть, но она иная — социальная по природе, эстетическая или катарсическая. Превосходство — далеко не самоочевидная вещь. Есть так называемые «безусловные», на самом деле трудно эксплицируемые критерии превосходства: вот этого романа над вот этим, картины, спектакля... Но здесь-то и происходят все шутки культурной оценки феномена — от критики до рекламы, от мифов и до пиара. Здесь срабатывают иные «механизмы» оценки, и дело даже не в других критериях оценок, а, скорее, в других координатах этих оценок. На место эффективности, выгоды, экономии, выигрыша в силе-быстроте-точности-воспроизводимости приходят приговоры молвы, взвешивание репутаций, вкусовой субъективизм, мода, престижи и имиджи, жонглирование мнениями. Очень нестрого, но безапелляционно: усомниться в правильности технической оценки гораздо легче, чем «культурной».

Поддержание стабильности: Т. механистически «тоталитарна», так как износ или поломка детали ведет к аварии; если перефразировать Дюркгейма, это механическая стабильность. Т. требует воспроизводства постоянно тождественных условий всей жизни. Неиз-

менная, исправная, стандартная инфраструктура машины позволяет ей функционировать, то есть служить намеченным целям. Культурный феномен — органическая стабильность, слом одной детали ведет к перестройке и видоизменению феномена. И очень важно, что функционирования как такового просто нет, по крайней мере в том смысле, о каком говорят при использовании Т.: нет эксплицитно определенной цели, нет уверенности, что достигается именно тот набор целей, который имелся в виду,

нет уверенности в принципиальной считываемости предмета культуры. Культурный феномен не требует постоянно тождественной среды своего существования — он плывет из одного контекста в другой, из одного восприятия к другому, только обогащаясь смыслами, интерпретациями, глубиной и выразительностью. Поэтому условия сохранности, или инвариантность Т., — вне собственно устройства, вне ее самой, где-то в «ремонтно-знаниевой» технологической сфере. Инвариантность культуры — в ней самой. При всей подвижности и живости, феномен культуры практически вечен, в то время как стабильно работающая Т. подвержена просто головокружительным изменениям. Получается, что сиюминутное, индивидуальное, «ясное как солнце», эфемерное явление культуры имеет шанс на вечность, а надежное, железное, эффективное, производительное техническое устройство обречено на замену и забвение.

Креативность — репродуктивность. Т. сама себя не производит, она используется в деятельности — в производстве, обмене, исследовании, выражении смыслов, в разговоре. Культура производит сама себя, если мы включим в определение культуры человека. Т. — царство репродукции, культура — продуктивного творческого начала в человеке. Разумеется, это очень грубые абстракции. Т. — инструмент культуры, но и наоборот, культура — инструмент Т. Культуру нельзя воспроизвести и просто вызвать к жизни без Т. — хотя бы речевой или письменной. И таких псевдопарадоксов можно привести великое множество, ибо нет жесткого разграничения между Т. и культурой — хотя бы потому, что это родовидовое соотношение.

Функциональные различия. Т. служит. Культура — можно так сказать — образует человека, придает смысл всему, что он делает и говорит. Т. фиксирует и мультиплицирует, культура наполняет смыслом и переосмысливает. Средство и цель, конечно, перепутались между собой, и чем сильнее симбиоз технического и культурного, тем меньше заметно это противопоставление. Жилище, работа, автомобиль, Интернет — что это: средства жизни или сама жизнь? Т. выгодна, прибыльна, эффективна. Культура — либо вне стоимостной оценки, либо оценка дается не в категориях полезнос-

159

ти и стоимости, а цены как эманации молвы, мнений, доксы, пиара (какие-то свои, малоизученные способы приписывания культурному феномену денежных «эквивалентов»). Массовая культура дороже высокой, фанера дороже подлинности.) Т. высвобождает свободное время, культура его забирает, впитывает. Сами кластеры, типы оценок — материальная и идеальная стоимости того и другого, и оценки не исчерпываются «эквивалентами», всегда есть сопутствующие шкалы (культурный феномен как образовательная, познавательная, эстетическая или педагогическая ценность; технический феномен как инструментальная, производственная, комфортная, преобразующая — ценность Т., ее необходимость меряются в том числе и гуманитарными оценками).

Утилитарность техники и «уникально-всеобщий» смысл культурного предмета. Сломанный телевизор безжалостно выбрасывается, старую книгу или картину берегут как зеницу глаза. Т., которая не работает, «не жалко». На свалку ее. Или в музей — тогда, правда, она превращается в феномен культуры. Культура же как коньяк — чем старше, тем ценней. И несмотря на столь очевидную противоположность полезного и приятного мы готовы технический базис какого-нибудь древнего общества считать частью его культуры. То есть противоположность есть, но ее пределы обнаруживаются легко, как только мы от эмпирического существования предметов отойдем к их функциональному и экзистенциальному смыслу (или «историческому», если говорить возвышенно).

Параметры	Технический феномен	Культурный феномен
Тип развития	Кумулятивный, прогрессивный, основанный на знании, универсальный, инновативный	Уникально-всеобщий, парадигмальный, основанный на экзистенциальном опыте, локальный, смешанный традиционно-инновативный
Причинность	Детерминация, «знаниево-материальный» базис, общественная потребность, экономическая выгода, гонка за преимуществом, оценка деньгами	Спонтанность, канонический базис, заказ, ментальная потребность, оценка «молвой», конвенциональные смыслы как оценка
Поддержка и стабильности	Технологический (инструктивный) контроль эффективности (цель — средство — эффект), механическая стабильность, внешняя ремонтная	Морально-эстетический, ценностный контроль, органическая стабильность (намерение — акт — интерпретация), переменчивость и лабильность, внутренняя

	инфраструктура, моральный износ	инфраструктура стабилизации, моральный авторитет
Роль в воспроизводстве (Креативность — репродуктивность)	Репродукция, производство техники «вне ее самой», подчиненность заданной цели	Творчество, производство культуры внутри нее самой, постоянное порождение целей, их пересмотр
Онтологический статус	Объективность, предметность (в том числе ментальная)	Перформативность, контекстуальность
Функциональные различия	Орудийность, подчиненность, фиксация и мультиплицирование, унификация	Обоснование, осмысление, образование личности человека и его мира, интимность
Материальная и идеальная стоимость (цена)	Калькуляция затрат и эффектов и возможных инновационных выигрышей, эквивалентные меры	Образовательная, эстетическая и моральная ценность, нет эквивалентов
Утилитарность — всеобщность	Стереотипные утилитарные потребности	Уникально-личностные возвышенные потребности

Единство и различия можно более подробно анализировать в основном по данной схеме. После этого ставится вопрос — в чем состоит дилемма Т. и культуры, могут ли их отношения быть названы отчуждением, в каких пределах, почему? Что это за тип конфликтных отношений, насколько он неистребим, вреден или полезен и как он завязан на социальные, экзистенциальные и ценностные?

Библиография

1. *Мамфорд Л.* Миф машины. М., 2001.
2. *Рабардель Пьер.* Люди & технологии: Когнитивный подход к анализу современных инструментов. М., 1999.
3. *Философия и социология науки и техники // Ежегодник 1987.* М., 1987.
4. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие // Статьи и выступления. М., 1993.
5. *Философия техники: История и современность.* М., 1997.

160

ОТЧУЖДЕНИЕ И САМОРЕАЛИЗАЦИЯ

4. Отчуждение

Об О., как правило, говорят тогда, когда есть одно «решающее» отношение — господство «вещи» над человеком. Причем обязательно вещи сделанной, артефакта, а не природной вещи или предмета. Культурный архетип, язык, традиция, да и многие другие феномены культуры тоже «господствуют», тоже ограничивают круг произвольных действий человека. Отчужден ли в таком случае человек от языка, архетипа, традиции, от своего подсознания? Стало быть, должны быть дополнительные предикаты к «артефакту господствующему». Какие?

Первое, что следует рассмотреть, — социальная связь. Она становится связью извращенной, превращенной, несправедливой и «слепой», то есть неразумной, неморальной, некрасивой... — приходя на смену связям прозрачным, разумным, справедливым, красивым, — если верить в доисторический «Золотой век». В какой-то момент человек отчуждается от социума или от отдельных социальных процессов: они его угнетают, используют и не дают полнокровно жить, то есть реализовывать свою «действительную родовую природу». Это случается, когда то, что служит человеку, перестает ему служить и становится самостоятельной, равной ему по значимости или даже важнее его, когда его орудие само начинает им командовать и берет над ним власть. А так как орудие — это предмет социальный, по крайней мере хотя бы частично, то все дело в социальной компоненте орудия.

Мистический мир и сакральная коммуникация — средства такого общения человека с богами или богом, которое воспитывает в душе человека определенные качества. Иначе говоря, этот тип коммуникации направлен на воссоздание мира и лада в душе. Необходимо и обосновать особый мир, в

котором это душевное равновесие возможно, где человеку дана возможность общаться и приобщаться к самому высокому и сильному, что есть на свете, — к божеству или к их сообществу. Конечно, это способ снятия — иллюзорный, но эффективный — реального «О.» человека от мира, если в реальном мире человеку живется несладко, беспокойно и несвободно. По сравнению с таким способом «снятия» О. техника выглядит куда более привлекательно — она дает средства такого укоренения человека в мире, которые не иллюзорно, а реально ставят его на одну ступень и с природой, и с другими людьми и их сообществами, и с самими богами. Вместо удвоения мира техника предлагает его использование. С этой точки зрения техника — не пространство О., а, скорее, пространство его снятия. Те культуры, которым достаточно магического воздействия на мир, довольствуются

в лучшем случае телесными техниками — вроде йоги, шаманства, «восточных единоборств» и прочих способов отождествить мир человека и космос без посредства науки и техники.

Социально организующая сила магии, религии, идеологии, с одной стороны, и техники — с другой, заключается в консолидации социума, обобщении опыта, вообще в создании коммуникативной инфраструктуры и ее институционализации. В социальной функции мы тоже особых противоречий между техникой и до-техническими стратегиями не фиксируем. Стало быть, корень противоречий связан с проблемой эманации человеческого в вещественное и потом — в господство вещественного над человеческим. Это проблема порождения или производства.

Заметим, что производство и порождение в известном смысле тождественны. По крайней мере, в такой мощной традиции, как марксизм. Тема орудия труда и О. в процессе труда рабочего от «системы машин» — подробно и настойчиво рассматривалась К. Марксом в целом ряде работ. В так называемых зрелых работах (хотя работы, собранные в том «Из ранних произведений» не менее интересны и тем самым «зрелы») Маркса интересует не техника как таковая, а ее экономическая роль. Точнее говоря, не вся техника, а техника как фактор капиталистического производства. Еще точнее, он предпочитает употреблять термин «машины» и «системы машин», чтобы зафиксировать существенный для понимания О. момент — момент подчинения живого труда (Маркс использует много синонимов — работник, рабочий, непосредственный индивид и т. п.) основным капиталом, а то и просто капиталом.

Прежде всего, для Маркса очень важен момент превращения *орудия труда* — причем этим орудием труда может быть и *машина* — в некое новое социальное качество, которое он связывает то с «системой машин», то с фабрикой или заводом, то с основным капиталом, то просто с капиталом. В чем особенность этого перехода, почему этот переход так важен Марксу? Начнем с воспроизведения некоторых исходных понятий, которыми Маркс пользуется, практически не пересматривая их, начиная с «Нищеты философии» и кончая «Капиталом» и рукописями 1857-1858 гг. Составляя конспект 1-го тома «Капитала», Ф. Энгельс делает запись: «Не рабочий применяет машины, а, наоборот, условие труда (система машин) применяет рабочего!» [1:16:294] Этот пример оборачивания отношений, перемены аргумента и функции местами окажется одним из ключевых в понимании Марксом феномена О. в процессе труда.

В «Нищете философии» этот мотив звучит так: машина это только производительная сила, или орудие

161

труда. Она еще не представляет общественного отношения. Фабрика, или система машин — есть общественное отношение, экономическая категория [1:4:152]. Напрашивается вопрос: почему Маркс не считает машину общественным отношением? Ведь в принципе в ней уже «даны», как говорил Маркс, и разделение (и накопление) труда, и наука, и функциональные подразделения на функции — двигатель, преобразователь, орудие. Иными словами, в ней есть (по крайней мере — логически, «в понятии») все то, что в системе машин лишь нагляднее выявляет общественную сущность, — то есть связь людей в труде. Ответ Маркса: простое орудие не есть капитал; система машин — капитал. Мысль Маркса в том, что, только приобретая новое системное (можно сказать сильнее — социальное) качество — сложно разделенный кооперированный труд, с включением в процесс науки, машин разных классов, а не кооперации однородных машин (двигатели, передаточные механизмы, орудия), комбинация машин составляет общественное отношение и даже экономическую категорию — фабрику. Причем категорию экономическую, для которой адекватным средством исследования является исследование строения и превращений капитала. В других работах, правда, он оговаривается, что капитал не обязательно служит экономической формой машинного труда — например, кустарь, применяя машину, становится собственником, а не придатком машины. Коммунизм, тоже основанный на машинном производстве, не имеет экономической формы использования капитала. Тема коммунизма — очень важная для понимания концепции О. По Марксу, есть несколько видов О.: социальное — когда социум довлеет человеку, стихийной игрой неподвластных человеку сил калечит его достоинство и судьбу. Идеологическое — когда сознание человека заполняется ложными идеями, «призраками», превращенными мыслительными формами, обслуживающими извращенное бытие. Вместе с деньгами, работой, капиталом и государством человеку противостоит в таком качестве даже наука. Экономическое — когда капиталистический машинный труд отчуждает от работника его рабочую силу, результат труда не принадлежит рабочему. Коммунизм есть способ снятия всех форм О., и необходимость коммунизма не устраняется из-за того, что так или иначе удастся устранить тот или иной аспект О. в ходе социальной (политической, законодательной, профсоюзной, воспитательной...) работы. Но есть такая особая форма О., которая возникает сама по себе и не зависит ни от чего, кроме развития производительной силы человека.

Система машин ведет к такой форме О., снять которое можно только в том же гносеологическом смысле, в каком оно и возникло.

И этот аргумент остается вечным и неустранимым, он и есть последнее оправдание коммунизма.

Однако вернемся к «Нищите философии». Этапы становления (кстати, Маркс не утверждает, что этапы эти исторические, а не логические) машинной техники: «Простые орудия, накопление орудий, сложные орудия; приведение в действие сложного орудия одним двигателем — руками человека, приведение этих инструментов в действие силами природы; машина; система машин, имеющих один двигатель; система машин, имеющая автоматически действующий двигатель — вот ход развития машин». [1:4:156] В основе данной периодизации лежит сложность, разделенность, а в конце, начиная с системы машин, — зависимость от источника энергии. Схему нельзя считать логичной, так как в ней два основания. Но она правдоподобна. Хотя не совсем понятно, что имелось в виду под словом «автоматически». Но это из главки, где идет полемика с Прудоном по поводу понимания разделения труда, стало быть, данная схема показывает связь машин с разделением труда, а стало быть, со структурой производственного процесса и, в конце концов, общества. Но едва ли можно принять ее как универсальную, ведь история разделения труда вряд ли следовала собственной логике, а имела своим основанием нечто, лежащее в основе самого трудового процесса — субстратных базисах (вещество, энергия, информация). Но Маркса интересует поиск превращения «машинерии» в оборотня, в свою противоположность, в силу, господствующую над человеком, включенным в эксплуатацию машин. И, как мы видим, в «Нищите философии» еще нет вывода о том, что адекватной формой капитала станет фабрика, и наоборот.

Такой подход четко обрисован в рукописях 1857-1858 гг. «Критика политической экономии» [1:46:11]. «Машина — это последняя из метаморфоз средства труда». Маркс использует определение «Ure» и определяет систему машин: самая адекватная форма машин — автоматическая система машин, которая сама себя приводит в движение. Эта автоматическая фабрика состоит из множества механических и интеллектуальных органов, так что сами рабочие определяются только как сознательные ее члены... Здесь мотив О. звучит уже отчетливо. Машина ни в каком отношении не выступает как средство труда отдельного рабочего. Ее *differentia specifica* заключается в том, что «...рабочий опосредствует деятельность машины, а не машина опосредствует деятельность рабочего, направленную на объект» [1:46:203] Смысл этого рассуждения в том, что, по Марксу, аргумент и функция меняются местами: главным был рабочий, а стала машина. И так, орудия труда, развиваясь, приводят к господству овеще-

162

ствленного труда, машины, капитала над работником; этот процесс описывается как практически независимый от социальной связи людей, общественных отношений. Он объективен, или, как сейчас сказали бы, технологичен. Как же Маркс возвращает его на социальную почву? Читаем дальше: «деятельность рабочего, сводящаяся к простой абстракции деятельности, всесторонне определяется и регулируется движением машин, а не наоборот. Наука ...воздействует на рабочего как чуждая ему сила, как сила самой машины» [1:46:204]. «Машины противостоят рабочим как капитал» [1:46:348], *средство производства должно приобрести новое социальное качество — стать капиталом, чтобы в виде системы машин господствовать над «живым трудом» рабочего, а стало быть, и над ним самим.*

Вот истоки отчуждения: — говоря словами Маркса, объективная видимость «чуждости» ведет к самому что ни на есть реальному отчуждению, т. е. феномену человеческого бытия. Здесь надо разбираться не только с так называемыми объективными мыслительными формами — понятно, что идеологии как форме ложного сознания они принадлежат не потому, что идеология есть форма извращенного сознания. Нет, идеология честно и беззастенчиво отражает, выражает, навязывает и отстаивает только то, с чем она реально, как с некоей повседневной данностью, сталкивается в самой жизни. С объективными видимостями, извращающими действительную суть вещей и процессов. Таков анализ товарного фетишизма, таков анализ подлинной цели движения капитала («...продукт производится только как носитель стоимости, а его потребительная стоимость выступает лишь как условие для этого»). Но в данном случае Маркс сам оказался в плену своего собственного метода. Как понять то, что объективную видимость О., которая и стала-то реальностью благодаря исключительно технологическому превращению машин в их сложную кооперацию, Маркс описывает как сущностное отношение, а не как «извращение действительной связи»? Читаем там же: «Труд выступает теперь лишь как сознательный орган, рассеянный по множеству точек механической системы в виде отдельных живых рабочих и подчиненный совокупному процессу самой системы машин... В системе машин овеществленный труд противостоит живому труду в самом процессе труда как господствующая над ним сила... живой труд — всего лишь придаток этой системы машин, средство ее деятельности». Процесс О. описывается не как объективная превращенная форма, а как некая социальная онтология, как фактически сущностное положение дел. И с этим можно было бы легко согласиться, если бы не сверхтеоретическая установка — О. может быть преодолено сня-

тием своей социальной и экономической формы (коммунизмом). Еще одна неожиданная оппозиция в анализе — оппозиция мастерства рабочего и науки. Имея в виду работу кустика, ремесленника, мастера, делающего вещь от начала до конца своими руками, Маркс допускает использование машин, не считая таковое использование общественным явлением. Но ведь в машине объективировано знание, машина сама продукт огромного числа машин. Использование одной машины не приводит к О. работника от

науки. Но: «...процесс производства выступает не как подчиненный непосредственному мастерству рабочего, а как технологическое применение науки. Поэтому тенденция капитала заключается в том, чтобы придать производству научный характер, а непосредственный труд низвести до всего лишь момента процесса производства. ...Средство труда делает рабочего самостоятельным, превращает его в собственника. Система машин — в качестве основного капитала — делает рабочего несамостоятельным, делает его присвоенным»[1:46:210].

Вообще анализ применения машин нужен Марксу для установления пропорций различных компонент производства прибавочной стоимости, т. е. он проводится в политэкономических категориях: «При применении машин имеет место увеличение прибавочного труда и абсолютное уменьшение необходимого рабочего времени.» [1:46:336]. От обывательского взгляда на технику («Природа не строит ни машин, ни локомотивов, ни железных дорог, ни электрического телеграфа, ни сельфакторов, и т. д. Все это — продукты человеческого труда, природный материал, превращенный в органы человеческой воли, властвующей над природой, или человеческой деятельности в природе. Все это — созданные человеческой рукой органы человеческого мозга, овеществленная сила знания» [1:46:215]) Маркс впоследствии отказывается. Все эти продукты, органы и силы становятся глубоко враждебными человеку, и Маркс ищет способ вновь помирить человеческую природу и мир результатов деятельности его рук и мозга. Каким образом? Понятно, что ни Руссо, ни луддиты, ни ремесленный труд — не идеалы для Маркса. Ответ таков: система машин не обязательно капитал, нигде «...не следует, что подчинение капиталистическому общественному отношению является для системы машин наиболее адекватным и наилучшим общественным отношением»[1:46:207], «...капитал работает над разложением самого себя как формы, господствующей над производством» [1:46:208]. Вывод ясен: коммунизм снимает отношение О. между работником и системой машин, прежде всего за счет изменений отношений собственности.

163

Значит ли это, что отношения собственности все же сыграли основную роль в возникновении и развитии феномена О.? Ответ остается не до конца ясным, так как собственник орудий производства, по мысли Маркса, не страдает от О. Тут дело не просто в собственности, а в ее особом качестве — капитале: именно капитал отчуждает жизненные силы от носителя жизни, заставляет их становиться абстракцией, существующей в качестве рабочей силы, свободного времени, прибавочного труда — как бы самой по себе, вне человека-работника. Итак, вопрос о технике, ее социальной роли упирается в вопрос о том, возможна ли экономика без капитала. Мы его обсуждать не будем.

Тезис, что О. можно «снять» коммунизмом, говорит о том, что О. носит социально-исторический характер, а не коренится в самой структуре деятельности, и хотя и связано с овеществлением, опредмечиванием, овнешнением, отстранением и подобными феноменами деятельности, к ним не сводится. Вот в чем, видимо, разница между ранними и более поздними работами Маркса. Социальные отношения власти, эксплуатации, продажа части человека в виде его рабочей силы, институционализация капиталистических отношений во враждебной человеческой природе общественный строй, господство над человеком «превращенных форм» его былой целостной природы — необходимые социальные условия для О.

5. Самореализация

Надо подчеркнуть совершенно разные контексты, возникающие в этой дискуссии в зависимости от географии, времени и страны. Для Эллюля скука современного технизированного мегаполиса противоположна культуре, для советского социолога какой-нибудь агроном или счетовод в колхозной конторе — представитель культуры, потому что носит галстук.

Самый общий вопрос стоит так: существует ли вообще на самом деле конфликт культуры и цивилизации, культуры и техники? Если этот разговор имеет смысл, то при каких условиях? Может быть, это вообще не разговор, а сборник псалмов: одни славят Аполлона, другие — Диониса? Разговор о кризисе современной культуры не прекращается с тех пор, когда люди стали вздыхать о Золотом веке, канувшем в далекое прошлое. С тех пор кризис этот все нарастает, и непонятно, как он до сих пор не придавил все человечество. Причем, что удивительно, кризис видится не в войнах, не в насилии и произволе, не в угнетении и небрежении судьбами Ближних. Нет, кризис усматривают либо в нарастании цивилизационных отложений в культуре (Руссо), либо в стилистике и нравах новых поколений (Ницше), либо в институционали-

зации общественных связей. И конечно, в засилии техники.

Немало потрудились над этим мифом О. Шпенглер (*Der Mensch und die Technik*), утверждавший, что в фаустовской культуре цивилизационная стадия запечатлевается во всеобщей технизации мира, губящей все творческое и живое. Считается, что Шпенглер был первым, указавшим на универсальность научно-технического отчуждения.

Г. Марсель тоже противопоставляет культуру и цивилизацию. Цивилизация оправдана тем, что закрепляет господство духовного начала над примитивными инстинктами. Но, предупреждает Марсель, цивилизационный процесс заключает в себе опасность превращения индивида в хорошо «обработанный» инструмент покорения мира, анонимную производительную силу, и в этом отношении может идти вразрез с задачей культурного самосовершенствования личности. Цивилизация превращается в разрушительную силу вместе с атрофией в ней духовного начала, забвением высших ценностей. Тогда цивилизационный компонент становится чуждой культуре силой. Современная индустриальная

цивилизация, утверждает Марсель, порождена духом Нового времени, культом обладания, торжеством разума.

Мне кажется очень перспективной мысль о том, что техника — не только элемент культуры, но именно так называемой Западной культуры, или европейской, или христианской (хотя к Христу не имеет прямого отношения). Об этом часто говорили теоретики Франкфуртской школы, хотя я бы охотнее называл их идеологами. Основные социальные и идеологические (а стало быть — коммуникативные) доминанты этой культуры суть одновременно и основные идеологические и проективные доминанты техники:

1. Богатство, комфорт, господство над природой, обществом, Другим и, наконец, собой достижимы за счет культивирования неких особых качеств — рациональности, точности, универсальности, надежности, эффективности;

2. Инструментальность — в интересах удовлетворения своих потребностей человек использует познание, знание становится средством. Двойственность техники определяется тем, что в ней совокупаются знания (элементы науки) и мотивы (элементы социума), это совокупление порождает инструментализм культуры в целом. Наука производит понятия, ограничивая неопределенность бытия человека, искусство производит образы, расширяя неопределенность бытия, а техника производит преобразования как перевод из неопределенности в определенность;

3. Особая ценность продуктивного в оппозиции «продуктивное — репродуктивное». Для индивида, сообще-

164

ства, группы, нации, страны, эпохи состояться — это значит «оставить след в истории», произведя из себя нечто необычайное, чего никто не производил, будь то завоевания или стихи. Востоку не нужно этого для ощущения наполненности жизни, Запад часто ставит социальный успех выше ценности непосредственной жизни.

4. Инструктивный контроль за соблюдением правил жизни: правовые институты и технические инструкции — близнецы-братья; это неререфлексивный, санкционированный «сверху», предписывающий (но не запрещающий, как в традиционной культуре) тип «коммуникации без посредников», или интериоризированный, социализированный, институционализированный тип коммуникации, в обществе обернувшийся правом, в отношении к природе — техническим знанием.

5. Калькуляция последствий (выгод и рисков) делает внешний мир равноправным участником жизни внутренней (опять-таки в противоположность Востоку — где внешний мир есть лишь фон жизни); техника есть только развитие корыстной предусмотрительности человека.

6. Прибыль, эффект — ориентир глобально-культурного свойства, которому верно служит техника и который ее все время подпитывает, создает ей почву для роста. Техника оказывается «Элементом Западноевропейского проекта», в который «записан» набор «коммуникативных ценностей», культурных инвариантов, констант и которые сделали возможным сам феномен техники. Конфликт Культуры и Техники — внутреннее противоречие Западного проекта, изначальный и продуктивный для данной цивилизации.

Библиография

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1951-1982.
2. Mensch, Gesellschaft, Technik: Orientierungspunkte in der Technikakzeptanzdebatte. Opladen. 1990.
3. Бердяев Н.А. Человек и машина // Вопросы философии. 1989. № 2.
4. Мамфорд Л. Миф машины. М., 2001.
5. Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
6. Философия техники в ФРГ. М., 1989.

КРЕАТИВНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

6. Креативная избыточность человека

Маркс утверждал, что деятельность человека одновременно нацелена на преобразование действительности и на преобразование самого человека, эти процессы нераздельны. Но насколько они неслиянны? Отчуждение возникает из объективации человеческого мира в предметный, который потом начинает диктовать человеческому правила взаимодействия. Преодолеть отчуждение, однако, можно уже за рамками этой

оппозиции, на иной площадке — социальных отношений, которые надо определенным образом сознательно и планомерно выстроить — это социальная революция, делающая общество прозрачным для самого себя, упразднив антагонистические классы. Маркс четко видит в отчуждении не столько гносеологическую мину, подложенную историей под человеческую природу, сколько проблему взаимоотношений людей в ходе исторической эволюции деятельности (совместной, разделенной, кооперированной, организованной, всеобщей и т. п. — типология видов деятельности в данном случае отступает на задний план). Но ясно одно: отчуждение, описанное Марксом, — это эффект из пространства коммуникаций, то есть исторически и социально конкретных онтологических и символических средств общения. Есть еще один общий разворот темы, намеченный Марксом. Отчуждение — это вообще элемент любой достаточно развитой культуры, отслаивающей от своего

креативного ядра объективированные «горизонты» своего жизненного мира. Совершая свои открытия, «передовая», или подлинная, или новаторская культура устремляется все дальше и дальше, за пороги ведомого и предсказуемого. А культурный арьергард — массовая культура, технология (популярная культура) — подтягивают образ жизни, быт, социальные связи к высотам только что сделанных открытий. Смотрите, сколько раз наблюдается отчуждение:

- любое проявление индивидуальности, любой флюид Самости становится отчуждением его телесности и духовности и несет в себе потенции развития отчуждения до опасных размеров и форм;
- даже в случае создания шедевра или эпохального открытия духовные потенции творца, ученого отчуждаются, они становятся элементом символической коммуникативной системы («мысль изреченная есть ложь»), тем самым его «родное» противостоит ему уже как «чуждое»;
- в отношении авангарда и популярной культуры существует «отчуждение» и содержательного, и стилистического характера, снобизм первого оправдывает всеядность, неразборчивость второго, любой шедевр высокой культуры увеличивает разрыв между ними;
- популярная культура утилизирует элементы высокой, «опошляя», «принижая», инструментализируя сияющие высоты чистой науки и искусства (например, из красивой теории вышло массовое убийство двух мирных городов), и они не хотят узнавать себя в этих «приложениях» — это «отчуждение» идет как бы в обратном направлении, эта эманация приобретает вес, но теряет эфир;

165

• культура, становясь инструментом социального господства, язвит человеческую родовую сущность, тут как раз происходит то, что Маркс описывал как гносеологическое отчуждение, а Фейербах — как диспозицию своей философской антропологии. Казалось бы, на каждом шагу — акт отчуждения (мы не берем частные случаи отчуждения личного, национального, политического и т. п.). Как вообще в таких невыносимых условиях может развиваться культура, существовать человек, пытаться что-то создать творец? Только за счет того, что каждому акту отчуждения готов ответить акт противоположного содержания. Можно было бы назвать его актом «присвоения», если бы сразу же не вспоминались милые лица отечественных реформаторов, либерализм которых только этим самым присвоением и ограничился. Термин «снятие отчуждения» тянет за собой определенный понятийный схематизм. Может быть, ближе всего термин — нет, дальше всего, но именно тем он и хорош — «ривайвэл», возрождение, восстановление «в лучшем виде»? Но он нагружен религиозным смыслом. Но не в термине дело. Главное — не упустить из виду диалектику отчуждения и обратного ему процесса как основного «механизма» осуществления культурой самой себя. В любую коммуникативную стратегию, в том числе и в технику, вписаны свойства человека, его устремления, его знания и способы приспособиться к жизни и влиять на нее. Просто потому, что люди это делают сообща. Отчуждением ли считать стандартизацию, точность, исполнительность и надежность технического устройства, вертящего какое-нибудь колесо, когда все рабочие ушли спать или просто отвлеклись? А целерациональность техники, которая так претит романтически настроенным критикам, — разве это не проекция человеческих качеств, рафинированная сложноорганизованной машиной? Если пугать читателя страшилками о чудовищных порождениях чело-

веческого ума, вышедших из-под контроля, расплодившихся и кушающих розовеньких деток, можно остановиться на описании «отчуждения». Получится, что А. Эйнштейн спалил два города. Если заполнять оптимистическими статьями научно-популярные журналы, получится, что Эйнштейн не виноват. Если же дело не в приписывании вины тому или иному персонажу — чтобы дело было закрыто, забудьте... — а в сбалансированном понимании того, как, видоизменяясь, превращаясь, курсируют артефакты по проспектам и закоулкам культуры, надо, видимо, иметь в виду оба.

Техника не исключение. Собственно, взгляд на технику как на культурный эпифеномен, разговор о ее коммуникативности нужны для того, чтобы подчеркнуть еще раз — который уже? — причастность техники человеческому, культурному, коммуникативному миру, разглядеть в ней и процесс отчуждения, и процесс самореализации человеческой природы, и аккумуляцию человеческой креативности, обозначить зону повышенной человеческой ответственности. Техника как коммуникативная стратегия общения человека с миром и себе подобным может быть и камнем за пазухой, и манной небесной.

Библиография

1. *Рабардель Пьер*. Люди & технологии: Когнитивный подход к анализу современных инструментов. М., 1999.
2. *Агации, Эвандро*. Моральное измерение науки и техники. М., 1999.
3. *Beck H.* Philosophie der Technik. Trier. 1969.
4. *Habermas, J.* Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Frankfurt-M., 1968.
5. *Schelsky, H.* Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation. Koeln/Opladen, 1961.
6. *Кормер В.* Человек плюс машина // Вопросы философии. 1998. № 8, 12.
7. *Ленк К.* Размышления о современной технике. М., 1996.
8. *Тавризян Г.М.* Техника. Культура. Человек. М., 1986.

4. КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

(редактор — Келле В.Ж.)

ВВЕДЕНИЕ

Всестороннее познание природы культуры предполагает ее рассмотрение в различных отношениях, в том числе и ее влияние на ход истории. Историки обычно рассматривают культуру как некое «дополнение» к истории, которая протекает как бы независимо от культуры. Культуре отводится небольшой параграф в конце главы, описывающей события той или иной эпохи. Получается, что история — сама по себе, а культура — сама по себе. Однако ныне уже очевидно, что понять конкретную историю конкретного общества, отвлекаясь от его культуры, невозможно, так же как и понять культуру вне ее исторического контекста. Это означает, что необходимо руководствоваться такой методологией, которая бы объединяла общество и культуру, отвергая как их отождествление, так и разъединение. И методология, отвечающая этому критерию, существует. Она содержится в цивилизационном подходе. Он начал завоевывать позиции в отечественной философской и исторической литературе в последней четверти XX века, чему способствовала неудовлетворенность историков формационной парадигмой. Но самым существенным было то, что он мог служить теоретическим основанием целостного исследования конкретного исторического процесса в единстве его социальных и культурных аспектов. Для культурологии цивилизационный подход открывал перспективу изучения таких измерений культуры, которые были вне ее поля зрения.

Таким образом, тема соотношения культуры и цивилизации не случайно рассматривается в настоящем энциклопедическом издании. Она активно разрабатывается и является весьма актуальной, хотя и далеко не новой. Ее так или иначе решали уже такие классические представители теории локальных культур и цивилизационного подхода, как Н.А. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби. Однако дальнейшая работа в этой области необходима, поскольку единство взглядов в трактовке цивилизации, культуры и их соотношения пока отсутствует. Конечно, гуманитарное знание не исключает плюрализма мнений, обсуждение

проблем с разных позиций бывает полезно, но все-таки сближение точек зрения не помешает. Некоторые различия в трактовке соотношения культуры и цивилизации имеют место и в материалах, представленных в данном разделе.

Проблема культуры как объединяющего людей начала и их «разбегание» по разным культурам — одна из острых проблем современности. Новацией является идея «цивилизационных механизмов» как средства, с помощью которого в рамках цивилизации реализуются ее интегративные функции. Известно, что ценности нравственные, духовные, социальные и др. необходимы для поддержания и сохранения единства любого общества. Понятие цивилизационных механизмов позволяет поставить эту проблему по отношению к конкретной культуре в целом, особенно когда она выступает как формообразующее начало цивилизации. И, с другой стороны, диалог культур является одним из способов (механизмов) сближения людей разных культур.

В разделе рассматриваются как общие вопросы соотношения культуры и цивилизации, так и более конкретные. Речь идет, в частности, о главе, посвященной цивилизационной идентичности России. Вопрос этот до сих пор остается открытым и также является весьма спорным. Его обсуждение, естественно, связано с оценкой не только геополитического положения России и ее истории, но и особенностей ее духовной жизни и культуры. Поэтому он представляет интерес для культурологии. В главе рассмотрена в различных ракурсах общая для раздела тема соотношения цивилизации и культуры, конкретно и четко определена интегрирующая роль ценностей культуры, в том числе применительно к условиям современной России, показано важное значение культуры для решения стоящих перед страной проблем прогнозирования ее будущего. В этой главе на примере России убедительно выяснена ее цивилизационная принадлежность показана органическая «влетенность» культуры в исторический процесс, в сам ход исторических событий.

Несколько особняком стоит глава о политической культуре. Но это лишь на первый взгляд. Россия устремилась к демократии. С точки зрения цивилизацион-

167

ного подхода, демократия представляет собой цивилизационный механизм, обеспечивающий свободу личности, и в этом плане является не только политической, но и культурной ценностью. Демократия создает предпосылки для формирования самостоятельной, инициативной, раскованной личности, развития культурного общения, диалога различных культур.

Однако чтобы желанная демократия состоялась, страна должна иметь достаточно высокий уровень образования и культуры, включая политическую культуру. Т. е. традиционная духовность, как черта русской культуры, должна быть дополнена культурой политической. Это необходимое условие сознательного участия граждан в политической жизни в условиях демократии. Недостаточный уровень политической культуры общества позволяет различным «политическим технологам» манипулировать сознанием широких слоев, создает благоприятные условия для обмана масс, чиновного произвола, пассивности в защите своих законных интересов и т. д. В условиях демократии должный уровень политической культуры необходим для нормального функционирования всей политической системы, включающей органы государства, политические партии и т. д.

Итак, необходимым условием развития России как цивилизованного демократического общества

является рост его политической культуры. Анализируя соотношение культуры и цивилизации, мы не могли обойти эту актуальную проблему.

Келле В.Ж.

ПОЗИЦИЯ 4.1. ЦИВИЛИЗАЦИЯ В КУЛЬТУРЕ И КУЛЬТУРА В ЦИВИЛИЗАЦИИ — *Каган М.С.* - Концепты: модальности культуры, архитектура культуры, хроноструктура культуры

Известно, что понятия «Культура» и «Цивилизация» восходят к латинским терминам: первое обозначало *«искусственное»* в противоположность *«естественному»*, *«натуральному»* — *«натуре»*, значение второго — *«городское»* в противоположность *«деревенскому»*, *«необразованному»*, *«грубому»* — *«варварскому»*. Однако в наше время, как справедливо отметил Б.С. Ерасов, существует «широкий разброс мнений, зачастую очень поверхностных и предвзятых, по поводу того, что такое Цивилизация», и то же самое следует сказать о понимании сущности Культуры; естественно, что и трактовка соотношения Культуры и

Цивилизации остается крайне разноречивой. Поэтому автор данной статьи может рассматривать излагаемую в ней концепцию как одну из теоретических версий соотношения данных онтологических категорий, которая логически вытекает из разрабатываемой им начиная с 1970-х гг. системной, а затем системно-синергетической, концепции *философии* Культуры.

МОДАЛЬНОСТИ КУЛЬТУРЫ

1. Культура как форма бытия

В основе этой концепции лежит понимание Культуры как аспекта трехстороннего процесса *антропо-социокультурогенеза*, в ходе которого биологические закономерности генетической передачи поведенческих программ вытеснялись необходимыми для выживания уникального животного, впоследствии названного *Homo sapiens*, программами поведения и деятельности, *выработавшимися прижизненно* и потому генетически не кодированными и не транслированными. Этот накапливавшийся опыт взаимодействия с природой и взаимоотношений людей друг с другом мог передаваться из поколения в поколение и становиться достоянием каждого индивида в каждом поколении благодаря гениальному изобретению предлюдей — *вынесению их опыта вовне («овнешнении» — Entäußerung — называли Г. Гегель и К. Маркс этим непривычным для русского языка, но точным и безоценочным, в отличие от прижившегося у нас термина «отчуждение» — Entfremdung — словом)*, отделению плодов деятельности зарождавшегося интеллекта от выработавшего их мозга индивида и, тем самым, их превращения *во всеобщее достояние*, предназначенное для восприятия, освоения и усвоения другими людьми, не только современниками, но и потомками. Так формировался природе неизвестный — *культурный* — «механизм социального наследования», функционировавший в процессах *опредмечивания и распредмечивания* обретаемых людьми потребностей и способностей, знаний и ценностных устремлений, умений и навыков. Иначе говоря, *психическое становилось физическим, идеальное превращалось в реальное, духовное материализовалось*, и в этом именно процессе *психическое* как биологический регулятивный механизм поведения высших животных породил неизвестную животным, внебиологическую, специфически-человеческую — т. е. *культурную — духовную энергию* как выражение *потребности индивида передавать свои знания, ценности и умения другим людям, передавать всем, неизвестным ему современникам и потомкам*, а значит, *бескорыстно*, более того — *подчас и жертвенно*.

Так «родилась» Культура; для обозначения этого целостного, *духовно-материального и индивидуально-социального*, процесса нет более точного слова чем «Циви-

168

лизация», и именно этот термин приобрел категориальный статус в философии, определяя исторически выработанный человечеством способ его существования — целостного, духовно-материального, «снимающего» биологические, физические, физиологические, даже анатомические свойства его реального бытия. Представляется поэтому неадекватным и *грубое противопоставление* духовного и материального в человеческой деятельности — как *антитезы* «Культура — Цивилизация», при всех очевидных различиях их соотношения, условно говоря, «внутреннего и внешнего» в материальной, духовной и художественной подсистемах Культуры; равно как неадекватно сведение Культуры к *той или иной частной форме* духовной жизни — к ценностному сознанию, или к символизации, или к социальной информации, или к кодирующим ее знаковым системам, или к игре — ибо любое подобное сужение содержания Культуры лишает ее *имманентной ей социально-исторической функции*: быть способом *целостного*, осуществившегося в филогенезе и всякий раз повторяющегося в онтогенезе *«очеловечивания человека»*. Но непродуктивно и *механически-суммативное* понимание Культуры, подобно содержащемуся в советской «Философской энциклопедии» и в ряде новейших самодельных учебников по культурологии, которое представляет ее как *хаотическую совокупность множества эмпирически устанавливаемых форм деятельности*, тогда как «тайна» Культуры — и Культуры человечества, и каждой национальной Культуры, и Культуры личности — *в связях между ее составляющими*, которые и обеспечивают Культуре *целостность*, необходимую для ее успешного функционирования. Поскольку Культура, *творимая человеком*, осуществляет «обратную связь» —

творит своего творца, формируя его сознание и направляя практические действия каждого входящего в жизнь индивида, — постольку она *онтологически равномасштабна и человеку, и обществу* иллюстрирующую эту теоретическую дедукцию схему.

Так, анализ системного строения бытия позволяет определить место понятия «Культура» в системе онтологических категорий *«природа — общество — человек — культура»*. Высказывавшиеся возражения против такого понимания Культуры, основанные на том, будто оно ведет к *отождествлению Культуры и общества*, приходится отклонить уже потому, что *Культура и общество — системы равномасштабные, но разномодальные*: модальность существования общества — *социальные отношения*, т. е. практическая и идеологическая взаимосвязь людей в их совместной жизнедеятельности, которую организует Культура, вырабатывая политические и правовые формы общественного бытия, тогда как онтологический статус Культуры *поли-*

модален — он образуется взаимными переходами трех модусов ее существования:

- *человеческой модальности*, в которой Культура предстает как ансамбль (целостное единство) не наследуемых и не врожденных в результате каких-либо мутаций духовных качеств, обретаемых и человечеством в ходе его исторического развития, и той или иной его частью — этносом, сословием, классом, профессиональной группой, поколением — в процессе ее самоопределения, и каждым индивидом благодаря усвоению, освоению и присвоению им более или менее широкого круга накопленных предками знаний, ценностей, идеалов и умений;

- *деятельностной модальности*, в которой Культура предстает как выработанные человечеством, каждым его «подразделением» и каждым индивидом, способы *предметной деятельности*, в которых опредмечиваются и распределены обретенные знания, ценности, идеалы, умения, и *деятельность общения*, превращающая совместное бытие живых существ в *самоорганизующееся человеческое общество*;

- *предметной модальности*, в которой плоды деятельности отделяются от своих творцов, «овнешняются», материализуясь, и тем самым приобретают самостоятельное бытие и в географическом пространстве, и в историческом времени, что позволяет им становиться посредниками между актами опредмечивания и распределенности; так культурные предметы становятся способными не только удовлетворять потребности людей, для которых они создаются, но и становятся «ненаследуемой памятью человечества», «генами Культуры», в которых кодируется и транслируется из поколения в поколение вырабатываемый людьми опыт.

Схематически эта полимодальная структура Культуры может быть изображена в виде треугольника со стреловидными сторонами и разомкнутыми стыками, что должно обозначить и *интенциональность* каждого модуса бытия Культуры, — его направленность на переход в другой ее модус, и возможность их *обогащения, развития, совершенствования*.

Благодаря возможности самоизменения каждой из трех модальных форм своего существования Культура *«открыта»* для непрерывных трансформаций — она принадлежит к классу *«диссипативных»*, по синергетической терминологии, систем, т. е. находящихся в постоянном обмене с ее средой либо веществом, либо энергией, либо информацией, что и делает их способными к изменениям, к *самосовершенствованию*. Разумеется, в условиях противоборства *«порядка и хаоса»* (И. Пригожин) и обретенной человечеством свободы выбора оптимальных траекторий движения, их поиск

169

не может не приводить эпизодически и к *самоухудшению* системы и даже к ее *саморазрушению* в революциях и войнах, но, как свидетельствует история, в «больших длительностях» (Ф. Бродель) своего развития Культура находит в себе способность не только самосохранения, но и постоянного повышения своего КПД — ведь несмотря на все потери, понесенные человечеством в ходе его драматической истории, «стрела» движения от пещерного бытия, от жертвоприношений и каннибализма, от рабства и крепостничества, от мотыжной обработки земли и примитивной плавки металлов, от бесписьменного фольклора, от донаучного и дофилософского существования сознания, от мифологического мировосприятия и т. д. — к современной цивилизации опровергает руссоистскую, романтическую, славянофильскую формы ностальгии по идеализируемому прошлому. О возвращении к нему можно мечтать, но понятного движения история человечества, как и жизнь отдельного человека, не знает... Такое понимание Культуры предопределяет и трактовку категориального отношения *«культура — цивилизация»*.

Библиография

1. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 1999.
2. Гегель. Феноменология духа. Соч. Т. 4. М., 1959.
3. Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996.
4. Кармин А.С. Культурология. СПб., 2001.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений: Соч. Т. 42.
6. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986.
7. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV-XVIII вв. М., 1992.

АРХИТЕКТОНИКА КУЛЬТУРЫ

2. Отношение цивилизации и культуры

Различение содержания этих понятий стало необходимым в XIX в., когда его проблематизировал реальный процесс развития западного мира — стремительно изменявшие повседневную жизнь людей развитие материального производства с лежавшим в его основе научным познанием природы, столь же радикальные изменения в экономике, разрушившие традиционную для феодального общества *разнесенность духовного и материального* по «верхним» и «нижним» его сословным слоям, преобразования самого быта людей в связи с появлением железных дорог, электричества, телефона и радио, фотографии и кинематографии — и т. д. Только в XX в. эти понятия были противопоставлены друг другу О. Шпенглером и онтологически, и аксиологически, а широчайшая популярность «Заката Европы» (см.: *«Закат Европы», II*) и его влияние на философию-

ко-культурологическую мысль, сохраняющееся по сей день, свидетельствует об углублении реального и, я сказал бы, экзистенциального конфликта между *цивилизационным научую-техническим прогрессом и духовно-нравственным потенциалами Культуры* этого столетия. Кульминационными точками их драматического *рассогласования* стали научные достижения химии, послужившие уничтожению людей в Первой мировой войне; атомная бомбардировка японских городов в конце Второй мировой войны, вызвавшая покаянное письмо А. Эйнштейна и самоубийство одного из пилотов, участвовавшего в этой акции; грозный экологический кризис, породивший набирающее мощь движение «зеленых», но все еще не преодоленный в начале XXI в.; наконец, еще более опасное для человечества развитие генной инженерии, сделавшей возможным вторжение соответствующих технологий в генофонд человека. Таким образом, разведение понятий «Культура» и «Цивилизация» является не прихотью теоретиков, а попыткой осмыслить *реально протекающие в жизни человечества противоречия*.

Неудивительно, что поначалу они были интерпретированы в традиционной для философской мысли Нового времени антитезе *«духовное — материальное»*, однако все более пристальное изучение развивавшейся ситуации (а в России преодоление примитивной трактовки этой антитезы вульгаризировавшими марксизм советскими философами) вело к поискам иного решения проблемы. Очевиден здесь исходный для материалистического миропонимания тезис: *связь духовного и материального субстанциальных начал возникает в историческом процессе антропо-социо-культурогенеза и становится имманентным свойством человеческого бытия*. Не столь очевидно, однако, что связаны эти начала трояким образом:

- материальные формы могут служить *необходимыми духу средствами его «овнешнения»* (Г. Гегель) и *опредмечивания*, дабы тем самым плоды духовной активности человека отделялись от него, «отчуждались» и обретали самостоятельное существование, что обеспечивало предметным формам «инобытия человека» *практическое бессмертие*;
- духовная деятельность может, напротив, служить материальной практике преобразования природы — труду, поскольку он не инстинктивен и потому требует *идеального программирования*;
- художественное творчество сливает духовное и материальное так, что они утрачивают свои собственные, противоположные свойства, *отождествляются* и порождают новый онтологический субстрат — *художественную реальность*», по терминологии современной эстетики.

170

Прокомментирую эти формы отношений духа и материи.

1) Духовная активность человека порождена потребностью объединения людей, утративших генетически-инстинктивную регуляцию поведения, как условие успешной практической деятельности, объединения людей в пространстве и во времени, т. е. в предпринимаемых совместных действиях и в бескорыстной передаче накопленного опыта следующим поколениям. Именно поэтому *духовность*, в отличие от *инстинктивности*, не может оставаться достоянием внутреннего мира индивида, но должна объединять людей, порождая их потребность и способность в *общении*. Эта сфера Культуры начинается с функционирования человеческого словесного языка, который становится основным средством обмена интеллектуальной информацией, т. е., по прекрасному его определению К. Марксом и Ф. Энгельсом, «существует для другого, и лишь тем самым для меня самого». Действие этого принципа — *существования для других* — имеет не узко лингвистический и не широкий семиотический масштаб, но *общекультурологический*, ибо всякая духовная активность, какими бы средствами она ни осуществлялась, объективно и имманентно, независимо от того, осознается ли это самим действующим лицом, является *действием-для-других*, а потому требует *«овнешнения»*, а значит, *материализации*.

2) В свою очередь, материальная практика, начиная с простейших форм труда, является человеческой деятельностью постольку, поскольку она *опосредована духовно*; не могу снова не сослаться на суждение такого последовательного материалиста, как К. Маркс: человек, в отличие от животного, читаем мы в «Капитале», прежде чем что-либо создать практически, делает это «в своей голове», и потому «в конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально» [2:23:189]. Следовательно, вся практическая деятельность человека *не является чисто материальным, физическим процессом*, но включает в себя *«идеальное» — творимый сознанием прообраз создаваемого предмета*; я добавил бы — и прообраз *конкретного способа его созидания*, поскольку способ этот не инстинктивен, а всякий раз *сознательно избирается*, а во многих случаях и *совершенствуется* или даже *изобретается* специально для данного творческого акта.

В этом свете приходится признать неправомерным считавшееся азбучным в марксистской философии

перенесение онтогносеологического и онтоаксиологического противопоставления «бытие — сознание» на социальную реальность, что выразилось в противопоставлении «общественного бытия» и «обществен-

ного сознания» — оно неправомерно потому, что бытию человека и общества *имманентны действия сознания*, без которых немислимы ни производственная практика, ни революционное преобразование общественного строя (следует иметь в виду, что когда К. Маркс противопоставлял бытие и сознание общества, он имел в виду под «общественным сознанием» его *теоретически выраженные формы, идеологию*, — в таком случае данное противопоставление вполне правомерно). В конечном счете такой плод духовной деятельности людей, как наука, оказывается в эпоху научно-технического прогресса «производительной силой», а революционные движения, в отличие от древних стихийных бунтов рабов, даже в восстаниях крестьян направлялись определенными идейными посылами, политическими и религиозными, далеко не всегда осознававшимися в виде идеологически отрефлектированных концепций.

3) Третья форма связи материального и духовного в Культуре — осуществляющееся в искусстве их *взаимное отождествление* (см.: *обстоятельный анализ этого аспекта строения Культуры в работах [3, 4]*). Художественно-образный способ освоения мира занимает в строении Культуры особое и самостоятельное место именно потому, что духовная и материальная формы деятельности соединяются здесь в неразличимом единстве, возникающем в результате их *синкретической взаимоотождествленности*: материя камня, краски, звука, движения человеческого тела оказываются *духовно-выразительными*, а духовное содержание произведения искусства *материально воплощенным* и от этого «отелеснивания» интеллектуализированного переживания («поэтической мысли») неотделимым; иначе говоря, здесь происходит уникальное в деятельности человека событие, воссоздающее его собственное бытие — *одухотворение материи* как *материализация духа*.

Таким образом, реализация в деятельности человека всех трех возможных форм связи духа и материи не позволяет связать различие между *Культурой* и *Цивилизацией* с различием *духовного* и *материального*. С одной стороны, нелепо исключать из содержательного состава Цивилизации такие духовные явления, как *наука, образование, средства коммуникации*, с другой — столь же неосновательно закрывать глаза на то, что духовное не существует в Культуре вне его материальных носителей, не говоря уже об отмеченном выше значении материального начала в искусстве. Нужно, по-видимому, исходить из того, какую роль материализация играет в духовной деятельности людей, а духовная активность — в материальной практике. А определить эти меры их взаимодействия можно только при *последовательно проводимом историческом подходе*

171

к выявлению взаимоотношений обеих субстанций, ибо оно не было постоянным.

Библиография

1. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М., 1993; Т. 2. М., 1998.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23.
3. Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1995.
4. Каган М.С. Эстетика как философская наука. СПб., 1997.

ХРОНОСТРУКТУРА КУЛЬТУРЫ

3. Исторический подход к проблеме

Такой подход предполагает прежде всего признание разномасштабности Культуры и Цивилизации в истории человечества: ибо если Культура *сопровождает всю историю его существования*, поскольку она вывела его из звериного состояния — творение творило своего творца, то Ц. характеризует *только несколько последних тысячелетий истории*, после выхода людей из первобытного состояния, да и в эти эпохи охватывает не все формы социокультурного бытия, оно не стало *цивилизированным у народов*, поныне сохраняющих дикарский и варварский способы существования (кровную месть, суд шариата, запрет на образование женщины, обязательное ношение ею паранджи, а мужчиной бороды, наконец, терроризм религиозных фанатиков и по отношению к иноверцам, как у ваххабитов и талибов, и по отношению к самим себе, как в недавнем российском прошлом у скопцов и самосжигавших себя раскольников). Сохраняющиеся по сей день приметы *варварства и дикости* говорят о том, что классическая терминология А.Фергюсона — Л. Моргана — Ф. Энгельса отнюдь не устарела, и только политической демагогией, утверждающей *равноценность всех типов Культуры*, можно объяснить нередкое обозначение нынешних конфликтов в Чечне, в Афганистане, в тропической Африке как «*столкновение цивилизаций*» — речь должна идти о последних отчаянных попытках средневекового варварства любыми доступными ему средствами противостоять объективно развивающемуся процессу исторического наступления Цивилизации, неодолимо распространяющегося с Запада на Восток и на Юг; но и в нашей стране сохраняющиеся на приполярном Севере скотоводческо-кочевые формы жизни никак нельзя считать равноценными формами цивилизационного существования.

История Культуры не может не учитывать и того, что доцивилизационный период ее бытия был *во много раз более длительным*, чем цивилизационный — этот последний длится не более четырех тысячелетий, тогда как культурогенез, соответствующий времени антропогенеза, насчитывает по последним археологичес-

ким данным более четырех миллионов лет! Поэтому так называемый «цивилизационный подход», не вступающий в противоречие со своим названием, должен пренебречь изучением всего этого гигантского доцивилизационного периода истории человечества; более того, он должен исключить из поля своего зрения и *фольклор* (в широком понимании данного термина, т. е. *крестьянскую Культуру*, а не *одно лишь словесно-музыкальное творчество*), который является по всем признакам *доцивилизационным типом* Культуры, родственным ее синкретическому первобытному состоянию. Поскольку же *онтогенез*, как известно, изоморфен *филогенезу*, приверженцам «цивилизационного подхода» в науке придется отвлечься и от изучения процесса формирования Культуры ребенка, поскольку к Культуре он начинает приобщаться *с первых лет своей жизни*, а цивилизованным человеком *становится — или не становится!* — лишь благодаря многим годам учения.

Таким образом, при всем значении изучения Цивилизации и ее великой роли в истории человечества, охват всей его истории, как и биографии каждого представителя рода людского, требует *культуроведческого подхода*, а он при последовательном проведении *принципа историзма в его современном, системно-синергетическом* преломлении приводит, в частности, к пониманию исторических изменений взаимоотношения Цивилизации и Культуры. В этом процессе можно выделить четыре основных этапа.

Для первого этапа истории человечества характерен *материально-духовный синкретизм*, выразившийся в нераздельности материальной и духовной форм активности людей — в одухотворенности всех их сколько-нибудь общественно-значимых действий: магические обряды «упаковывали» совершеннолетие ребенка и погребение умершего, охоту и войну, посев и сбор урожая, «освящалось» создание нового орудия и рождение нового человека (так зарождались сохранившиеся по сей день христианские обряды крещения ребенка и освящения нового социально значимого здания, корабля, военной акции...). Тут не возникла еще расчлененность деятельности на «бездуховную» практику физического труда и отвлеченные от практики самоуглубленную медитацию, «чистое» теоретизирование, интеллектуальные игры; неудивительно, что Э. Тэйлор в описании первобытного бытия использовал понятия «Культура» и «Цивилизация» как *синонимы* — у этнографа, оперировавшего даже более поздним, чем собственно первобытный, материалом, не было оснований дифференцировать разные «слои» и сферы деятельности наших далеких предков, т. е. действия и предметы, *материальные* по своей сути, но *одухотворившиеся* людьми, еще не знавшими принципа-

172

альных различий между трудом и заклинанием, между охотой и предварявшим ее танцем, между берегом и украшением.

Радикальные изменения в бытии человеческих популяций — историки нередко определяют их значение понятием «революция» — были все же связаны не с переходом к земледелию, которое Л. Уайт назвал «*неолитической революцией*», а с «*городской революцией*», по его же терминологии, т. е. с рождением города в результате отделения деятельности, *производящей то, чего нет в природе*, т. е. профессионализованного ремесла, от земледелия и скотоводства — деятельностей, лишь в усовершенствованном виде *потребляющих природные блага*. Поэтому вся последующая история цивилизации оказалась связанной не с жизнью земледельцев, труд которых не содержал ни потребности, ни возможности сколько-нибудь существенного совершенствования, и тем более не с жизнью скотоводов-кочевников, а с *городом* — именно он стал носителем того уровня культуры, который получит впоследствии имя *цивилизация*.

Историки по-разному определяют «маркирующие» признаки цивилизации, но наиболее полным представляется перечень основных «цивилизационных механизмов» в работах В.Ж. Келле: *общественное разделение труда и порожденного им рынка, политико-правовой способ организации общественной жизни — государства, различных духовных сил — «норм, традиций, верований» и «способов трансляции К.»*, прежде всего *письменности* (2:70-78). Все же и этот перечень можно было бы продолжить, поскольку системный взгляд на эту модификацию бытия К. требует выявления всех ее «механизмов», которые можно считать *необходимыми и достаточными в условиях новой — урбанистической — формы существования людей*. А способ этот определяется не только существующим увеличением числа горожан по сравнению с обитателями села, деревни, аула и тому подобных поселений крестьян и тем более временных мест обитания скотоводов-кочевников, но таким «*переходом количества в качество*», говоря классической формулой диалектики, которое требует новых методов самоорганизации и самоуправления. Такими способами можно, в первом приближении, считать: новую структуру профессионализовавшегося ремесла — *производственной деятельности горожан — и ее технико-технологическое оснащение; обеспечивавшую производство научно-познавательную и образовательно-коммуникативную формы деятельности; социально-управленческую деятельность, вначале монархического типа, а затем (в Древней Греции, в средневековой Европе, в российском Новгороде) поиски ее демо-*

кратической альтернативы; репрессивную деятельность юридических учреждений, призванных защищать складывавшиеся социальные институты и новые формы городского бытия и быта; профессионализовавшиеся чиновническую, медицинскую, военную формы деятельности; образование по тому же закону «разделения труда» религиозных учреждений — Церкви, монастырей, учебных заведений; поиск специфических форм организация досуга средствами художественно-сценической и спортивно-игровой форм деятельности; наконец, на сравнительно высоком уровне городского быта

«изобретение» прессы, «средств массовой информации» как способа духовного объединения горожан светской, бытовой, динамично менявшей свое содержание информацией.

Так оказывалось, что Ц., рассматриваемая системно, во всей полноте своих взаимодействующих «механизмов», находится *не вне К., а внутри нее*, и что, следовательно, отношения Ц. и К. *двуплановы*: в диахронической плоскости Ц. является *уровнем развития К.*, который в XXI в. остается, при всех имманентных ему противоречиях, высшим, хотя в будущем будет, несомненно, превзойден более развитым ее состоянием (некоей *постцивилизацией* или *суперцивилизацией*); в структурно же синхроническом рассмотрении Ц. является тем слоем К., в котором сосредоточены все способы организации нового исторического состояния бытия социума.

Вместе с тем Ц. не возникает на «голом» с точки зрения истории К. месте — при всем новаторстве ее «механизмов» ее бытие не появляется из культурного небытия, как Минерва из головы Юпитера, но *сохраняет в преобразованном виде многие завоевания доурбанистической К.* Это связано, с одной стороны, с сохранявшейся живой связью населения города с его сельским окружением и с обитателями других городов в единой национально-государственной или имперской суперсистеме (по вертикали: «столица — провинция» и по горизонтали, между разными провинциальными городами), а с другой стороны, с базировавшимися на биологически данных и потому в основе своей стабильных *отношениях полов и поколений*, а также с наследовавшимися от прошлого доурбанистической К. формами *ценностного сознания* — архетипами *нравственного, эстетического, религиозно-мифологического* содержания. Поскольку цивилизационные механизмы действуют не спонтанно и самодовлеюще, но *управляются изнутри имманентными К. телеологически-аксиологическими установками*, между К. и Ц. складывалась сложная и динамичная система отношений. Используя вновь язык графических схем, систему эту можно представить таким образом:

173

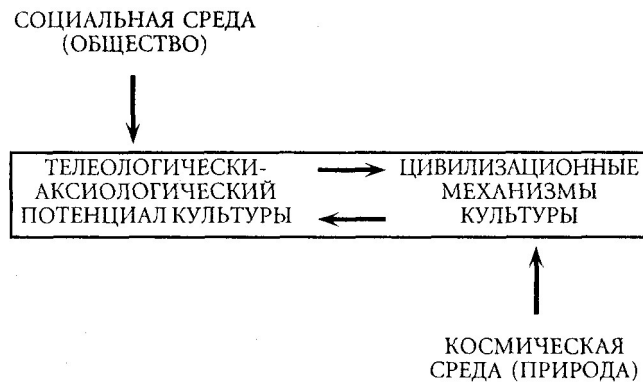


Схема эта показывает, что:

А) Рассмотренная в структурно-синхронической плоскости К. образуется взаимосвязью двух ее составляющих, необходимых в том или ином конкретном виде во всякой диссипативной, саморегулирующейся и саморазвивающейся системе;

Б) Среда, в которой существует рассматриваемая система, тоже имеет две сферы — *космическую* и *социальную*, непосредственно представленные в их взаимодействии с К., *природой* и *обществом*; их симметричное расположение слева и справа от центра подчеркивает непосредственную связь одного потенциала К. с обществом, а другого — с природой;

В) Взаимоотношения данных потенциалов подвижны — их общая плоскость может быть большей и меньшей, что открывает путь к диахроническому анализу К.

Данная схема, как всякое графическое изображение пространственно-временных отношений реального, материально-духовного бытия, остается, разумеется, только схемой, односторонне представляющей эти отношения — и потому, что они *несравненно богаче*, чем фиксируемые в схеме, и потому, что одна схема не может представить и *архитектонику* системы, и ее *хроноструктуру*. Поэтому представление ее исторической динамики требует иного изображения, способного сделать наглядной *закономерность исторических изменений «весового» и «энергетического» взаимоотношений обоих полюсов К.*:

первобытное состояние	традиционная культура	индустриальная цивилизация	постиндустриальное общество (в тенденции)
доцивилизационный тип культуры	цивилизация в КУЛЬТУРЕ	культура в ЦИВИЛИЗАЦИИ	отождествление культуры и цивилизации

И эта схема нуждается в теоретических комментариях.

А) Как уже было отмечено, особенностью первобытной К. был ее всесторонний синкретизм, что не позволяет говорить даже об относительной самостоятельности ее позднее обособившихся подсистем — поэтому первый период истории часто называют «доцивилизационным»; примечательно, что здесь отчетливо видна *изоморфность филогенеза и онтогенеза, т. е. биографии индивида и истории человечества*: мы говорим о специфической «К детства», а не о «Ц. детства», цивилизованным же

считаем человека, когда он *образован и воспитан, творчески деятелен и активно коммуникативен*.

Б) Тип К., складывающийся после распада первобытного бытия человечества, принято называть, при всем разнообразии его конкретных форм, *традиционным*; это бытие могло быть таковым потому, что сохраняло мифологическое сознание, которое утверждало божественный по происхождению и потому нерушимый порядок вещей, а примитивный уровень земледелия и скотоводства не создавал условий для сколько-нибудь значительного развития цивилизационных механизмов — как уже отмечено, в древневосточных государствах Ц. делает лишь свои первые робкие шаги; и в Средние века, на Западе, на Востоке и в России, города были еще слишком слабыми для того, чтобы придать серьезный импульс развитию этих механизмов. Первый значительный «рывок» в этом направлении был сделан, как известно, античным полисом, который и стал впоследствии, начиная с эпохи Возрождения, отправным пунктом формирования западной Ц.; однако для этого должно было пройти полторы тысячи лет, а на Востоке и Юге процесс этот тормозится и поныне — становление цивилизационных механизмов оказалось делом в высшей степени трудным. Соответственно в предлагаемой схеме данное соотношение сил К. и ее цивилизационного слоя обозначено формулой *«цивилизация в КУЛЬТУРЕ»*, и различие их «удельных весов» выявлено масштабным различием шрифтов.

В) Новое время в Европе, а затем в США, на одном полюсе западного мира, и в России, на другом, перевернуло соотношение К. и Ц. Характерно, что XVIII в. вошел в историю под именем *«века Просвещения»*, а XIX-XX вв. — как время *«индустриальной Ц.»* и *«научно-технического прогресса»*, а затем *«постиндустриальной»*, или *«информационной»*, или *«информациональной»* Ц., т. е. по названиям *основных цивилизационных механизмов*, вытеснивших ставшие архаическими понятия типа «христианский мир», «социалистический лагерь», «массовая К.»... Общественное сознание менялось под влиянием следовавших одно за другим на-

174

учных открытий в сфере естествознания и технических изобретений, поскольку их применение не замыкалось в сфере промышленного производства, но *проникало в быт всего общества и радикально меняло его* — таковы были социально-психологические, мировоззренческие следствия вторжения в повседневность железных дорог, электричества, телефона и телеграфа, автомобилей и самолетов, рентгеновской и фармакологии, фотографии и кинематографии, радиосвязи и телевидения, компьютера и военной техники... Вполне закономерно, что в эту эпоху рождаются такие явления, как *сциентизм и техницизм*, философски осмысленные в концепциях *позитивизма и прагматизма*.

История последних столетий показывает, что решающее значение имеют уже не непрекращавшиеся в жизни человечества войны и революции — традиционные средства разрешения экономических и идеологических противоречий, политических и религиозных конфликтов, а *единый для социальных и конфессиональных антагонистов уровень науки и ее воплощений в технике, технологии, средствах массовой коммуникации*. Завершившая Вторую мировую войну атомная бомбардировка японских городов, чернобыльская катастрофа в СССР, бактериологическая атака афганских талибов на США, наконец, непредсказуемые перспективы, открытые генной инженерией и космическими полетами, — все это подтверждало ту новую истину, что решающую роль в судьбах человечества начинают играть не ценностный потенциал К., не политические идеалы и религиозные верования, и тем более не кажущаяся сейчас до смешного наивной надежда, что *«вера спасет мир»* или что *«красота спасет мир»*, а уже сделанные и еще предстоящие *открытия науки и их технические воплощения* — т. е. *инструменты* Д.. Разумеется, все телеологически-ценностные силы К. продолжали, продолжают и будут продолжать влиять и на работу ученых, и на характер промышленного производства и военной техники, тем самым реализуя свои возможности как имманентных Ц. регуляторов ее саморазвития, однако возможности эти уже не те, что в Средние века, — потому в нашей схеме я обозначил эту историческую ситуацию формулой *«культура в ЦИВИЛИЗАЦИИ»*.

Вместе с тем должна быть особо оговорена одна существенная особенность данного исторического состояния отношений К. и Ц., которую трудно отразить в схеме и которая требует поэтому специального описания. Речь идет о хорошо известном, но обычно поверхностно характеризуемом, явлении — о раздвоении К. на пике научно-технического прогресса на *«элитарную»* и *«массовую»*. Характерно, что сама общепринятая терминология говорит о данном явлении как о со-

стоянии *К., а не Ц.* — ибо мы имеем здесь дело с парадоксальным *влиянием Ц. на покоренную ею К.*!

Вообще говоря, подобное расслоение К. проходит через всю ее историю в социально-дифференцированном обществе — знаменитый лозунг древнеримской элиты *«хлеба и зрелищ!»* весьма выразительно говорит о различии — более того, противостоянии — утонченного искусства Горация и Вергилия, Апулея и Плавта и кровопролитных боев гладиаторов и с животными, и друг с другом; сохранявшееся веками противостояние фольклора — народной К., сначала крестьянской, а затем и городской — и аристократической (вспомним хотя бы эту ситуацию в XIX в. в России, стремление Пушкина, Глинки, Абрамцевского кружка преодолеть это противостояние и невозможность достичь этой цели, или появление характерного для самой профессиональной городской К. явления, названного французами *«бульварной литературой»* — антитезой творчества, обращенного не к фланирующему на парижских бульварах демосу, а к интеллектуально развитой интеллигенции, к *«высокобоям»*...) Однако социальным явлением драматического значения такое раздвоение К. могло стать только тогда, когда технический прогресс предоставил массовой К. средства, оттеснившие литературу на обочину, а в центр поп-арта выдвинувший новые типы зрелищ — эстрадных, кинематографических, телевизионных,

рекламных, способных воздействовать на массы людей эмоционально, а не интеллектуально, поэтому обращенных не к левому полушарию и в одиночестве воспринимаемому словесному тексту, а к объединенным на стадионах или в колоссальных концертных залах массам молодых людей, жаждущих эмоционального возбуждения, которое наиболее действенно при соединении зримых и как можно громче звучащих образов; к тому же здесь актуализируются самые чувствительные физиологические ощущения — сексуальные и агрессивные чувства, на возбуждение которых направлены три главных жанра теле-, кинопродукции — эротические фильмы, охотно переходящие грань между эротикой и порнографией, триллеры с непрерывными драками и перестрелками бандитов с полицией и возбуждающие ужас смеси фантастики и мистики.

Парадоксальность данной ситуации состоит в том, что Ц., имевшая в основе своей *развитие интеллекта на всех уровнях К. и одухотворение инстинктивно-физиологической мотивации поведения людей, социального и сексуального, привела к вытеснению интеллекта из К. и к активизации унаследованных человеком от его звериных предков физиологических реакций*. Отражая эту ситуацию, психоаналитическая мысль определила функцию К. по отношению к натуре человека не как

175

духовно-возвышающую, а как «репрессивную», и стала искать способы минимизации становящегося едва ли не всеобщим конфликта между либидозными и агрессивными *«зовами природы»* и сдерживающими их *нравственными «табу»*. Оказалось, таким образом, что Ц. не является *абсолютным благом* и что в критическом отношении к ней Ж.-Ж. Руссо, западных и русских романтиков содержалось пронизательное предчувствие трагической амбивалентности перспектив дальнейшего развития европейской Ц.

Г) Процессы, развертывающиеся ныне на наших глазах и — хотим мы этого или нет — при нашем участии, говорят о том, что человечество нащупывает новое решение проблемы отношений К. и Ц., жизненно необходимое для выхода из тупика, в который привел его научно-технический прогресс, освободившийся вместе с *религиозными* преградами и от всех имманентных К. *нравственных* регуляторов. Острота сложившейся исторической ситуации состоит именно в том, что впервые в истории Ц. она раскрыла таящиеся в ее развитии силы, *разрушительные для К.*, более того — для физического существования человечества, а быть может, и вообще жизни на нашей планете. Экологический кризис и назревающий генетический делают альтернативой гибели Homo sapiens формирование нового типа отношений К. и Ц., который вырвал бы К. из подчинения Ц., но и не возродил бы ее подчинение власти враждебной Ц. религиозно-мифологической К. традиционного типа. Это сможет осуществиться, если К. пропитает все цивилизационные механизмы *изнутри*, не государственно-политическими декретами и репрессивными правовыми действиями, а *нравственными принципами*, регулирующими поведение и деятельность всех членов грядущего общества сознанием *ответственности каждого за судьбу всех*.

Патриархальный крестьянский быт и монашеская духовная самоизоляция являются архаическими формами К. именно потому, что отрешены от современной Ц.; характерная для идеологии наших неославянофилов и почвенников *идеализация прошлого*, доцивилизационного состояния человечества — то патриархально-общинного строя крестьянской жизни и порожденного им Домостроя, то дохристианской языческой древности Руси, то уваровско-николаевской триады «православие, самодержавие, народность», — должны быть расценены в лучшем случае как наивно-романтический ретроспективизм, на деле же наносят реальный вред воспитанию сознания входящих в жизнь поколений, а значит — формированию нового исторического типа К., использующего все механизмы Ц. и опирающегося на них, но не подчиняющегося им выработанные многотысячелетним развитием К. высшие ценности человеческого бытия.

Только на этой основе станет и возможным, и необходимым преодоление пропасти, разделяющей *массовую и элитарную субкультуры* ради реализации заложенного в бытии К. импульса — *объединять людей духовно*, ибо нравственная энергия духа «снимает» все биоантропологические и социальные различия — между полами и поколениями, между расами и нациями, между сословиями и классами, между уровнями образованности и конфессиональной принадлежностью, ибо природа человеческой духовности — *нравственная, т. е. общечеловеческая*, в отличие от *духовности религиозной, разделяющей человечество непреодолимыми различиями богов, мифологий и культов*. Вот почему вопреки представлениям руководителей и теоретиков Академии образования, подводящих якобы научный фундамент под организационные действия Министерства образования, речь должна идти не о мифическом согласовании в деятельности нашей *школы науки и религии, знаний и веры — значит, рациональности и мистики*, а о совершенно реальной возможности гармонизации интересов *науки и нравственности*; именно это должно стать фундаментом связи К. и Ц., способной обеспечить человечеству будущее.

Библиография

1. Работы Лесли Уайта по культурологии: Сб. переводов. М., 1996.
2. Келле В.Ж. Цивилизация и культура // От философии жизни к философии культуры. СПб., 2001.
3. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о том, способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1961.
4. Каган М.С. Философская теория ценности. СПб., 1997.

5. *Каган М.С.* Введение в историю мировой культуры. Кн. 1-2. СПб., 2001.

ПОЗИЦИЯ 4.2. ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ МЕХАНИЗМЫ И ИХ СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ — *Келле В.Ж.* - Концепты: цивилизация, цивилизационные механизмы, культура, личность

Поскольку уяснение того, что представляют собой явления, названные *цивилизационными механизмами*, зависит от трактовки «цивилизации» — понятия многозначного, полисемантического, постольку следует начать с определения «цивилизация» и его обоснования. Существо же любого феномена выявляется, если обратиться к его генезису, выяснить, как и почему оно возникло.

176

ЦИВИЛИЗАЦИЯ

1. Генезис цивилизации и ее интегративная функция

Ц. есть *способ существования* человеческих сообществ, возникший на основе общественного разделения труда, роста производительных сил, численности населения. Она представляет собой *социокультурное образование*, т. е. включает в себя социальные и культурные начала жизни общества в их органическом единстве (см.: *Цивилизация, II*).

Это вполне традиционное понимание Ц., которого фактически многие придерживаются, хотя могут выражать и другими словами. Оно было заложено еще в XVIII в. представителем шотландской школы А. Фергюсоном [1], затем развито Л. Морганом [2] и Ф. Энгельсом [3] и вошло в наш научный обиход. В другом ключе Ц. трактовалась классиками концепции локальных культур и Ц. (Н. Данилевским [4], О. Шпенглером [5], А. Тойнби [6] и в работах некоторых более поздних авторов). Однако в повседневном обиходе закрепилось понимание Ц. близкое тому, которое обозначено выше.

Известно, что в английский и французский языки в XVIII в. вошло слово «цивилизированный», которым называли человека культурного, образованного, с хорошими манерами, т. е. полноценного члена гражданского общества. Затем этим термином стали обозначать и само общество, противостоящее «временам грубости» (А. Фергюсон). Л. Морган изучал родоплеменной строй американских индейцев, существовавшие у них структуры родства, и для него переход к Ц. означал в первую очередь преодоление (за пределами семьи) кровнородственных связей и их замену общественными отношениями, складывающимися на иной основе. Понятие «Ц.» отнюдь не отвергалось марксизмом, но и не получило в нем должного развития, оставаясь подчиненным концепции формаций. Ф. Энгельс высоко оценил открытия Л. Моргана и, говоря о становлении Ц., сделал акцент на том, что это был процесс возникновения товарного производства, частной собственности, отношений господства и подчинения со всеми присущими им социальными противоречиями и конфликтами. О культуре косвенно упоминалось лишь в связи с отделением умственного труда от физического, появлением письменности и т. д.

Напротив, сторонники теории локальных культур основные различия в истории связывали со спецификой культур. Даже А. Тойнби, для которого в соответствии с английской традицией исходным было понятие «Ц.», считал культуру «душой Ц.». Современный подход к проблеме Ц. не может не учитывать того вклада в разработку данной темы, который внесли эти теоретики, при всем несогласии с ними по многим другим позициям.

Итак, даже этот предельно краткий обзор различных подходов к трактовке Ц. свидетельствует, что здесь история оставила нам весьма противоречивую картину и целый блок проблем, касающихся самого понятия «Ц.», места в Ц. социального начала, соотношения Ц. и культуры и т. д.

С конца 1970-х гг. в стране — в кругах историков и философов — стал нарастать интерес к проблемам Ц. и цивилизационного подхода к истории. Думаю, что это было связано с появлением глобальных проблем, обнаживших нависшие над человеческой Ц. угрозы ее существованию и поставившие вопрос о ее возможных перспективах. Кроме того, у наших историков давно существовало недовольство доминировавшей теорией общественно-экономических формаций как методологическим основанием анализа исторического процесса. Поиски нового, эффективного и отвечающего современным потребностям методологического инструментария вывели на цивилизационную парадигму. Но имевшиеся к тому времени наработки никого не удовлетворяли. Так была создана атмосфера некоторого бума вокруг этой темы. Одно из направлений ее концептуальной разработки представлено в настоящей статье.

Выше Ц. мы определили как социокультурное образование. Но значит ли это, что понятие Ц. неприменимо к жизни первобытного общества. Не раздвигает ли приведенное определение Ц. ее границы, включая в нее и первобытность (см.: *Цивилизация, II*)? Действительно, такая точка зрения существует, но я разделяю другую — что Ц. пришла на смену родовому строю, который был основной формой организации первобытного общества.

Культура существовала и в родовом, и в дородовом обществе с того момента, когда начался выход предков человека из животного состояния. Творение культуры и приобщение к ней воплощали в себе человеческое начало уже в период антропогенеза. Можно сказать, что человек в той мере отдалялся от своих животных предков и становился человеком, в какой его действия, его мышление определялись культурой [8]. Поэтому не случайно археологи, изучающие первобытность, свои находки относят к материальной *культуре* древних, а этнологи полагают, что они занимаются *культурной* антропологией.

Эпохи первобытности отличаются друг от друга характером и уровнем развития материальной *культуры*.

Одной из специфических черт родовой организации являлось слияние естественных и общественных отношений. Это был период, когда человек, по словам К. Маркса [7:89], еще «не оторвался от пуповины естественных связей». Иначе говоря, социальные (производственные) отношения в родовой организации сли-

177

вались с половозрастными отношениями, строившимися по признакам родства. Родовая организация выполняла множество функций, но главное — она объединяла людей и для продолжения рода, включая воспитание новых поколений, и для обеспечения их средствами существования, и для совместного выживания в данной природной среде, и для защиты и сохранения данного сообщества в столкновениях с другими. Род был той средой, в которой функционировали надбиологические механизмы накопления и передачи необходимой для жизни информации.

Назвать родовой строй социокультурным образованием нельзя по той простой причине, что социальные отношения тогда еще не выделились как самостоятельные, не отделились от естественных отношений родства. Лишь в условиях длительного процесса разложения первобытности с помощью разных переходных форм (например, соседская община, домашнее рабство, союзы племен и др.) произошло их «расщепление», возникли самостоятельные экономические, политические и другие отношения, появились социальные *проблемы и противоречия*, в которых отношения родства, хотя и играли определенную роль, но носили уже подчиненный характер. Деление людей на различные категории происходило не по признаку родства, а на основании других критериев: этнических, территориальных, имущественных и т. д. В условиях имущественного расслоения, иерархии власти само понятие рода (дворянский род) приобрело совсем другой смысл. Таким образом, трактовка Ц. как социокультурной целостности не раздвигает ее границы, а четко фиксирует их временем, когда родовой синкретизм заменяется системой собственно социальных отношений.

С. Хантингтон полагает, что одна Ц. отличается от другой особенностями своей культуры. Он определил Ц. «как культурную общность наивысшего ранга, как самый высокий уровень культурной идентичности людей. Следующую ступень составляет уже то, что отличает род человеческий от других видов живых существ» [9].

Характеристика Ц. как социокультурного образования выделяет и делает предметом рассмотрения *целостность* этого «способа существования» людей. Процесс ее формирования, т. е. генезис Ц. был грандиозным переворотом, захватившим все стороны жизни общества, начиная от материального производства и кончая самыми высшими духовными сферами. Его особенности, характер, направленность определялись целым комплексом взаимосвязанных причин, среди которых выделялись общественное разделение труда и рост его производительности, увеличение численности населения. Следствием прогрессивных изменений

в производстве было появление прибавочного продукта, открывшее перспективу накопления общественного богатства и его неравного распределения. Вооруженные конфликты и столкновения между племенами в новых условиях переросли в войны за захват материальных ценностей, чужих территорий и рабов. Материальное имущественное неравенство, плюс неравенство в распределении властных полномочий были одновременно и структурообразующими факторами организации жизни цивилизованного общества, и источником его многочисленных внутренних противоречий. На органичность противоречий для Ц., их роль в ее развитии обращали внимание многие мыслители, в том числе А. Фергюсон, Ж.Ж. Руссо[7], основоположники марксизма. Ф. Энгельс не оставил без внимания и тот факт, что в условиях общественного разделения труда и роста населения органы родового строя уже были бессильны обеспечить соответствующий достигнутому уровню способ существования людей, что привело к его распаду и переходу к Ц. Последняя и возникает как способ существования людей, способный сохранять свою целостность при наличии внутренних противоречий, антагонизмов. С позиций методологии цивилизационного подхода это означает, что важнейшей особенностью Ц. является ее *интегративная* функция.

Всякая целостность стремится к самосохранению, к восстановлению нарушенного равновесия (гомеостазис). Было важно с самого начала, чтобы противоречия Ц., возникающие антагонизмы не привели к ее разрушению, чтобы данная конкретная Ц. могла противостоять и внешним силам. Как известно, это не всегда удавалось, и Ц. гибли от внешних ударов, или внутренних противоречий, или того и другого вместе.

Вопрос о самосохранении Ц., о противостоянии центробежным силам касается не только прошлого, он актуален и в настоящее время. Речь может идти и о глобальных угрозах, и о локальных регрессивных тенденциях возврата к прошлому, о распаде социальных связей, об упадке общества по тем или иным причинам.

Итак, Ц. возникает на базе общественного разделения труда, как новый этап истории человечества, в силу необходимости обуздать опасные для целостности общества противоречия, чтобы оно могло существовать и развиваться дальше. Обеспечивая целостность общества, Ц. выполняет интегративную функцию, для реализации которой в ходе развития создаются определенные средства или механизмы.

Иными словами, чтобы масса людей составила некоторую общность, способную длительно существовать во времени, должны функционировать скрепляющие эту общность механизмы, позволяющие людям совместно жить и действовать. Все *цивилизаци-*

очные механизмы возникли на основе общественного разделения труда.

Библиография

1. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. М., 2002.
2. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. 2-е изд.
3. Морган Л. Древнее общество. Л., 1934.
4. Данилевский Н. Россия и Европа. СПб., 1995.
5. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М., 1993; Т. 2. М., 1999.
6. Тойнби А. Постижение истории. М., 1991.
7. Маркс К. Соч. Т. 23. 2-е изд.
8. Каган М.С. Введение в историю мировой культуры: Книга первая. СПб., 2000. С. 113-166.
9. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. №4.

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ МЕХАНИЗМЫ

2. Цивилизационные механизмы и культура

Интегративная функция цивилизации, Ц. м. как средства реализации этой функции — все это понятия, возникшие на основе методологии цивилизационного подхода к истории как специфического видения исторического процесса. Эта методология позволяет на известные социальные и культурные явления и процессы взглянуть с новой точки зрения и выявить их значимость как факторов и механизмов интеграции, обеспечивающих целостность общества (*см.: Цивилизационные механизмы, II*).

Первым важнейшим Ц. м. является *рынок* — экономическая форма обмена, сопровождающая цивилизацию на всем протяжении ее развития. Общеизвестна интегративная роль экономических связей. Торговля издавна была первой формой позитивной связи обособленных племен и народностей, а позже — народов и государств. Усиление экономических связей между ними способствовало их развитию, а конфликты и войны приводили к разрушению и упадку. Формирование национальных общностей имеет и экономическую основу в виде общенационального рынка. Появление мирового рынка, по мнению К. Маркса [1], означало, что история становится всемирной.

Конечно, сам рынок изменялся с прогрессом цивилизации, но эта его функция оставалась неизменной. Сказанное отнюдь не означает апологии рынка и рыночных отношений. Они весьма противоречивы и сами могут служить источником столкновений и конфликтов. Но пока более действенного и эффективного экономического механизма история не создала. Об этом свидетельствует и опыт последних десятилетий XX в. Предпринятая в СССР попытка строить экономику на принципах государственного планирования, игнорируя законы и механизмы рынка, оказалась менее про-

дуктивна, что проявилось в послевоенный период, поставив страну перед необходимостью воссоздать рыночную экономику. Идея использования рыночных механизмов в условиях плановой экономики появилась в СССР уже в 1960-е гг. Но принятые тогда в этом направлении меры были в конечном счете заблокированы, развернулась критика «рыночного социализма». Это было грубой, а для судеб Советского Союза — трагической, ошибкой. То, какие перспективы экономического роста открывал рынок, показывает пример Китая, вступившего на путь «социализма с рыночной экономикой» десятилетием позже.

Противоречивость рынка как цивилизационного механизма проявляется и в его отношении к человеку. Рынок связан с отчуждением, эксплуатацией, неравенством в распределении, борьбой за выживание, погоней за деньгами и т. д., что продуцирует насилие и преступность. Когда деньги становятся главным опосредствующим фактором в отношениях между людьми, это не создает атмосферы, благоприятствующей установлению подлинно человеческих отношений. Как уродуют эти отношения всевозможные меркантильные соображения, социальное и экономическое неравенство, прекрасно показали в своих произведениях многие великие писатели. «Очищение» человеческих отношений, освобождение человека от пороков, его развитие как личности в некоторых гуманистически ориентированных концепциях связывается с преодолением рыночных отношений. Нельзя сказать, что этот гуманистический пафос основан на неверных посылах. Не вызывает сомнений, что в условиях цивилизации рыночные механизмы создают почву для проявления человеческих пороков. Но, несмотря на противоречивое влияние рынка на человека, его простое устранение пока и в обозримом будущем выглядит утопическим мечтанием. Видимо, и постиндустриальное общество будет базироваться на рыночной экономике, хотя и сильно модернизированной. Рынок остается экономическим механизмом современной цивилизации, продолжая выполнять свои интегративные цивилизационные функции. Поэтому в настоящее время может стоять вопрос лишь о поисках способов и путей смягчения негативных социальных и антропологических последствий существования рыночной экономики. Одним из таких средств является *гуманистическая культура*. В прошлом *религия* была единственным средством формирования нравственного стиля поведения людей в обществе, устремляя их взоры к высокому и вечному, направляя на путь нравственного совершенствования. Бесспорно, эта деятельность сыграла определенную роль в том, чтобы, как выразился А.И. Солженицын, люди вновь не встали на четвереньки. Но

современная культура создала и другие средства и возможности включения человека в богатую духовную жизнь при значительной девальвации ценности самого по себе материального богатства. Одним из таких средств является *творчество*. Его место на шкале жизненных ценностей значительно повышается с ростом материального благосостояния и культурного уровня населения.

Как показал американский социолог Р. Инглетарт, опираясь на многолетние социологические исследования, в развитых странах Запада в последнее время поведение людей как субъектов производственной и других видов деятельности все в большей мере начинают определять не «материалистические» (материальное благосостояние и т. п.), а «постматериалистические» ценности (качество жизни, индивидуальное самовыражение и т. д.). Процесс изменения ориентаций происходит медленно, т. к. связан со сменой поколений, но неуклонно. Он определяется высоким уровнем жизни населения этих стран, длительной стабильностью и сильнее проявляется в среде молодежи, чем старших поколений. Становление постиндустриального общества активизирует этот процесс, в частности, потому, что «усилия человека все меньше оказываются сегодня сосредоточенными на производстве материальных товаров, вместо этого акцент делается на коммуникации и на обработке информации, причем в качестве важнейшей продукции выступают инновации и знания» [1]. В России многие процессы идут в обратном направлении. В Советском Союзе постматериалистические ценности, выражаясь языком Р. Инглетарта, официально, а во многих случаях и неофициально, ставились выше материалистических, и это было даже предметом гордости перед расчетливым Западом с его погоней за прибылью. Но при переходе к рынку повышение роли экономических мотивов в действиях людей можно считать вполне естественным и нормальным, ибо сам уровень жизни основной массы населения заставляет людей заботиться о росте своего материального благосостояния. Правда, не следует эти мотивы абсолютизировать.

К числу Ц. м. относится также *политико-правовая система* общества. Она возникла вместе с цивилизацией, и ни одно цивилизованное общество не существует без государства и права. При цивилизационном подходе на первый план выступают интегративные функции политико-правовой сферы, а именно то, что ее институты являются средствами организации общественной жизни и регуляции отношений больших человеческих сообществ. Они способны обеспечивать целостность социальной системы — в режиме ли классового господства или опираясь на социальную соли-

дарность и партнерство. Без этих механизмов и выполняемых ими интегративных, регулятивных, организационных и др. функций общество пока и в обозримом будущем обойтись не сможет.

Существенное значение имеют формы государственного устройства. С ними в первую очередь связан характер политической культуры конкретного общества. Практически все основные формы политического устройства возникли уже в древности и проанализированы античными мыслителями. Одной крайностью является восточный деспотизм с безграничной властью правителя (царя, фараона, богдыхана и т. д.), его обожествлением и полным бесправием народа. Другой — античная демократия, где свободные граждане выбирали на определенный срок руководителей государства. Исторически в Средиземноморье, откуда ведет свое начало европейская цивилизация, после тысячелетий существования деспотических режимов вдруг некоторые греческие города-государства установили у себя демократию, которая достигла своего расцвета при Перикле в Афинах середины I тысячелетия до н. э. Это «греческое чудо», включавшее в себя также небывалый расцвет искусства, философии, экономики, вызывает восхищение и ставит массу вопросов, сводящихся к тому, чем этот расцвет был вызван. Ответы были разные: первопричину следует искать в развитии экономики, торговли, в природных условиях, благоприятствовавших появлению именно небольших государств, в психологических особенностях греческого этноса, его талантливости и т. д. На самом деле, как всегда в истории, здесь следует учитывать не одну, а целый комплекс причин. Но бесспорно то, что именно демократия создала благоприятную почву для развития греческой культуры, что свободное философское мышление с его постановкой общих проблем человеческого бытия, рациональностью, последовательным развитием собственной позиции, критическим зарядом, диалогом, полемической заостренностью могла появиться только в демократическом обществе.

Демократия невозможна в нищей и безграмотной стране. Для ее функционирования необходимо достижение определенного уровня материального благосостояния общества и политической культуры, ибо она, вовлекая население в политическую жизнь, открывает перспективу постановки и решения проблем общенационального характера без революции, насилия, крови, а путем компромисса, на основе согласования интересов различных социальных групп.

Демократия является одним из крупнейших достижений европейской цивилизации. Она покоится на совокупности принципов, идеалов и ценностей, среди ко-

торых основными являются: свобода личности, обладающей рядом неотъемлемых прав; правовое государство с его обязательными для всех законами, разделением властей и всеобщими выборами; гражданское общество; приоритет воли большинства и защита прав меньшинства; защита личности от произвола бюрократии, но и защита государства от произвола личностей и отдельных групп и т. д. Демократия легализует интересы различных групп населения, давая возможность открыто их выражать и отстаивать в рамках закона.

Марксизм прав, называя принципы демократии формальными, скрывающими экономическое

неравенство и реальную власть тех, кто владеет богатством материальным [2:344]. Но он глубоко ошибается, отвергая «формальную демократию» вообще. Как показала советская история, без соблюдения формальных принципов и норм демократия превращается в фикцию, в собственную противоположность. Здесь не требуется даже доказательств. Достаточно вспомнить трагические страницы сталинского террора. В 1936 г. была принята демократическая конституция, в которой провозглашались все основные права и свободы личности. А в 1937 г. своего пика достигла волна кровавого террора, погубившего миллионы. Людям незаконные органы («тройки») предъявляли незаконные обвинения — вырванные жестокими пытками признания измученных невинных людей в преступлениях, которые они не совершали, — и на этом «основании» выносили незаконные расстрельные приговоры. Власть грубо нарушила записанные в советской конституции права и свободы граждан, т. е. *формальные* демократические принципы, что полностью развязало ей руки. Отказ от *формальных* принципов демократии оказался *реальностью* дикого произвола деспотической власти, раскрутившей страшную репрессивную машину уничтожения.

Следует упомянуть также правозащитников 1970-х гг. Они требовали от властей лишь одного — соблюдения конституции, провозглашенных в ней принципов. Но властям это крайне не нравилось.

В формальности принципов, оказывается, таится сила демократии. Их нарушение действующей властью, под каким бы соусом это ни подавалось: политической целесообразности, неготовности народа к их соблюдению, сложной ситуации и т. д. — неизбежно открывает шлюзы чиновного произвола, снимает преграды на пути к личной власти со всеми вытекающими отсюда социально-политическими последствиями. Поэтому «форма» — существенный момент демократии как политико-правового цивилизационного механизма, обеспечивающего свободу личности, что и определяет его культурную ценность.

Сказанное о формальных началах демократии для России очень злободневная тема. Много лет народ воспитывали в том духе, что лишь социалистическая демократия реальна, хотя у нас политический плюрализм отсутствует, и все обязаны исповедовать единую идеологию; нет ни гражданского общества, ни правового государства. Это пренебрежение формальными принципами, гарантирующими свободу личности, ее самовыражения накладывалось на традиционное российское отношение к закону: он — что дышло, куда повернешь — туда и вышло. Поэтому совсем не случайно с таким трудом утверждаются в России принципы демократии, сопровождаемая постоянным их нарушением. Даже власть нередко не считается с принятыми законами, нарушает их, не говоря уже о простых гражданах.

История знает случаи упадка демократии, ее вырождения. Гитлер пришел к власти вполне демократическим путем, а что из этого получилось, хорошо известно. В России существует опасность вырождения еще очень незрелой демократии, ее перерастания в авторитарный режим. Уже появилось и идейное оправдание этого процесса. Утверждается, что демократия изжила себя во всем мире, что будущее — это меритократия, т. е. власть лучших, наиболее достойных. Основанное на экономике знания постиндустриальное общество нуждается в том, чтобы им руководили специалисты, носители знания, а это соответствует принципам меритократии. Россия, хотя она еще не вышла на уровень постиндустриального общества, движется здесь в общем русле. Между прочим, сам основатель теории постиндустриального общества Даниел Белл [3] не считал, что им призваны управлять ученые и специалисты. Но появляются католики, большие, чем сам папа. Версию, что меритократия ныне закономерно приходит на смену демократии, я считаю неприемлемой, противоречащей принципу народного суверенитета. Возврат к идее платоновского государства ничего хорошего не сулит, лишь открывает дорогу диктатуре. Именно демократия, при всех своих недостатках, представляет собой Ц.м., наиболее соответствующий условиям современного и индустриального и постиндустриального общества. Все это рассуждение справедливо для европейской цивилизации, одним из вариантов которой можно считать и Россию. Что же касается переноса европейских образцов на инокультурную почву, то это особая проблема, которая здесь не рассматривается.

Цивилизованный способ существования — это определенная культурная «высота», и чтобы удержаться на ней, необходимы постоянные непрерывные усилия по поддержанию и сохранению целостности цивили-

181

зации. Если это условие нарушается, возникает опасность распада социальных связей, ослабления интегрирующего цивилизованного начала.

С этой точки зрения весьма негативно выглядят цивилизационные последствия российских реформ, ибо они поставили Россию у опасной черты. Провозглашенной целью реформ было «вхождение России в мировую цивилизацию». Но с точки зрения основных показателей уровня цивилизационного развития страна за годы реформ вперед не двигалась, а откатывалась назад. Ее Ц. м. ослабли. Падала производительность труда, на 40, 50 и более процентов снизился уровень производства, разрушались наукоемкие отрасли. Значительный удельный вес в расчетах между предприятиями занял простой продуктообмен. Рынок переставал выполнять свои функции. Во всяком случае, современные черты он так и не приобрел.

Стали распадаться социальные связи, что проявилось в быстром росте криминала во всех его видах, включая организованную преступность, невиданно расцвела коррупция. В интересах личного обогащения страну начали буквально разворовывать. Появились «сверхбогатые», и упал уровень жизни массы населения. Обнищание и алкоголизм привели к росту детской безнадзорности в масштабах,

которых не было со времен гражданской войны. Сократилась средняя продолжительность жизни, смертность превысила рождаемость, население России начало уменьшаться.

Значительно ослабла интегративная функция политико-правовой сферы. Предоставленные свободы стали использоваться во вред обществу и государству. Свобода отделилась от ответственности, что во многих областях приводит к беспределу. Государство оказалось бессильным противостоять росту теневой экономики, преступности, коррупции, которая захватила и правоохранительные органы. Обозначилась опасная тенденция проникновения криминала во властные структуры. Судебная система не стала независимой от исполнительной власти. Настоящего разделения властей в соответствии с нормами демократии пока не получилось.

Обнищавшее государство, неспособное полностью собирать налоги, резко сократило ассигнования на науку, образование, культуру, здравоохранение, т. е. вложения в человека. А ведь именно культура, образование, наука формируют *цивилизованного* человека. Снижение уровня цивилизованности таит в себе реальную угрозу «варваризации» страны.

В конце XX столетия положение несколько улучшилось, появились первые признаки экономического роста, началось укрепление федеральной власти, но угроза варваризации пока не отпала.

Библиография

1. *Инглегарт Р.* Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология. М., 1999. С. 259.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 17. 2-е изд.
3. *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М., 1999.

КУЛЬТУРА

3. Культура как связующее начало цивилизации

Специфику конкретной цивилизации, ее образ определяет культура. Культура является неотъемлемым элементом всех цивилизационных механизмов. Без нее они бы не имели субъекта действия и той цивилизованной среды, в которой они только и могут функционировать. При всех противоречиях, столкновениях, конфликтах в обществе, она создает преграды на пути его распада, служит важнейшим фактором его сохранения.

Она формирует человека данной цивилизации, ибо он обретает свои человеческие черты, усваивая язык и культуру. Последняя играет по отношению к цивилизации *формообразующую* роль (см.: *Культура, II*).

В.М. Межуев считает, что культура является *гуманизирующим* началом цивилизации. По его мнению, возникая на основе общественного разделения труда, цивилизация тем самым обретает частичного человека, а культура всегда имеет дело с целостной личностью [1]. В этой изящной идее есть доля истины, но нельзя согласиться с явным противопоставлением цивилизации и культуры.

Наконец, культура, выполняя интегративную функцию, становится *связующим* началом цивилизации. От нее зависит не только облик цивилизации, ее особенности, ее отличие от других, но и сохранение ее целостности во времени. Причем ценности и нормы культуры, традиции, верования и обычаи выполняют свою роль, действуя как в составе социальных механизмов, так и самостоятельно.

К числу наиболее сильных связующих звеньев, способных объединять людей одной культуры, относятся традиции. Человек с рождения попадает в определенную систему традиций, усваивает их, и они становятся как бы его собственной природой, неотделимой от него. Люди, сформировавшиеся в общей системе традиций, всегда ближе друг другу, могут лучше понимать друг друга, чем люди разных культурных традиций. Здесь уже необходим диалог и выяснение отношений.

Как механизм регуляции человеческих отношений и действий, традиции и обычаи в большинстве случаев, во-первых, регламентируют поведение людей, и, во-вторых, ставят их в относительно жесткие рамки. Особенно велико влияние и объединяющее значение традиций в обществах, получивших назва-

182

ние традиционных, существовавших относительно замкнуто и обособленно, когда связи между странами и регионами были недостаточно развиты. Неприятие нового, застойность, санкции за нарушение традиции — характерная особенность этих обществ. В динамично развивающихся индустриальных обществах традиции сохраняются, ибо ни одно общество не может существовать без традиций, но меняется их содержание, ослабляется функция регламентации поведения.

На первый план выходят идеалы, ценности и нормы культуры. Механизм их действия значительно отличается от традиционного и соответствует более высокому уровню цивилизационного развития.

Прежде всего, идеалы и ценности уже не впитываются «с молоком матери», а принимаются сознательно, хотя психологическая основа для принятия или неприятия тех или иных ценностей может закладываться еще в очень раннем возрасте. В отличие от традиций, они не регламентируют поведение, а задают лишь некоторые общие и достаточно широкие рамки, оставляя человеку возможность выбора в этих рамках того или иного конкретного способа деятельности. Значит, они отвечают потребностям не малоподвижного, а динамичного, развивающегося общества и предназначены регулировать поведение свободного человека, имеющего возможность и право выбора образа жизни и деятельности. Но сам набор идеалов, ценностей и норм формируется в сфере культуры так, чтобы их утверждение служило

связующим началом данной цивилизации, способствовало сохранению ее целостности.

Мощным формообразующим и связующим фактором в становлении и развитии цивилизаций является религия. По этому критерию А. Тойнби выделил 21 цивилизацию. Большинство из них являются мертвыми. А. Тойнби рассматривает их как предшественниц современных живых цивилизаций, кроме нескольких, например, египетской («Египетское общество, насколько мы можем об этом судить, не оставило в современном мире преемников». [2]) Античная культура и иудейско-христианская религиозная традиция — истоки западной, христианской цивилизации. На наш взгляд, Россия является ее разновидностью. Вообще ее цивилизационную идентичность определяют по-разному. А. Тойнби, а вслед за ним и С. Хантингтон, считают ее православной цивилизацией. Утверждает себя в современном мире исламская цивилизация.

Отдельно стоит вопрос о Китае. Безусловно, Китай — особая цивилизация. Ее называют конфуцианской. Правда, конфуцианство не является религиозным учением. Однако как систему традиционных для

страны верований его можно рассматривать в качестве основы цивилизации.

Религия тоже представляет собой феномен культуры, специфика которой в том, что она основана на вере. Каждая религия объединяет единоверцев и отторгает людей другой веры. Настоящая религиозная вера — очень глубокое чувство, и объединение на началах веры связывает людей весьма прочными узами.

Религия — всеохватывающая форма духовной культуры. Она объемлет и традиции, и ценности, и нормы, дает санкцию принципам морали, т. е. всю духовную сферу окрашивает в определенный цвет, действительно выступая формообразующим началом цивилизации. Различные развитые религии выполняют в рамках конкретной цивилизации интегративные функции, которые ограничивают, однако, имеющиеся внутри каждой из этих религий расхождения, а иногда и серьезные конфликты между конфессиями, направлениями и т. д. А противостояние разных религий играет определенную роль в развитии межцивилизационных противоречий.

Итак, культурная общность является самой глубинной основой не только формирования, но и сохранения целостности цивилизации. Но *determinatio est negatio* — всякое локальное объединение по тем же признакам, которые его определяют, отличается от других и нередко противостоит им. Цивилизации различаются по характеру образующих их культур. Объединяя людей на локальном уровне, разные культуры разъединяют их на глобальном. Поэтому вопрос о сохранении цивилизаций всегда имел не только внутреннюю, но и внешнюю стороны.

Библиография

1. Межуев В.М. Между прошлым и будущим. М., 1996.
2. Тойнби А.Дж. Постижение истории. М., 1991.

ЛИЧНОСТЬ

4. Человек в процессах глобализации и многообразии культур

Современный мир ставит каждого человека перед лицом все новых проблем. Их источником являются, в частности, процессы глобализация в сфере финансов и торговли, науки, технологии, информации. В значительно меньшей степени они захватывают область духовной культуры. Так что основа цивилизационных различий остается. А следовательно, остается вопрос о внешних источниках цивилизационных опасностей.

Две основные проблемы во взаимоотношении цивилизаций возникли после Второй мировой войны: необходимость модернизации большинства стран тре-

183

тьего мира с целью преодоления отсталости и выхода из нищеты, во-первых, и сохранение ими своей идентичности в условиях экономической, технологической и культурной экспансии западной цивилизации — во-вторых. Они породили разнообразные противоречия, существо которых в том, что без технологической и экономической помощи Запада осуществить модернизацию невозможно, а его помощь неизбежно сопровождается проникновением в эти страны западной массовой культуры, подрывающей местную, как более слабую. Это противоречие или решается разными путями, или обостряется.

Американский политолог С. Хантингтон уже в начале 1990-х гг. выступил с идеей, что прежние источники конфликтов и войн между государствами уходят в прошлое, а межцивилизационные противоречия остаются и могут стать источником столкновения цивилизаций [1]. Действительно, в послевоенный период было множество локальных вооруженных конфликтов, и в качестве примера он привел столкновения мусульман с их соседями, исповедующими другие религии. На границах исламской цивилизации всюду льется кровь, заявил он. Действительно, Индия и Пакистан, Израиль и Палестина, албанцы и сербы, Чечня, казалось, подтверждают эту точку зрения. Но все-таки вопрос так не стоит. Причины каждого конфликта нужно изучать конкретно, но уже известное об этих причинах свидетельствует, что цивилизационные различия сами по себе значительной роли не играют. Мусульманских фундаменталистов, раздувающих «священную войну» против неверных, нельзя рассматривать как выразителей настроений всего исламского мира.

Особенно остро тема столкновения цивилизаций встала после террористических актов в США 11

сентября 2001 г. Террористы действительно объявили войну Америке. Но мировое сообщество расценило эти ужасные и бесчеловечные акции как вызов всему цивилизованному человечеству. А американцы, начав антитеррористическую кампанию в Афганистане, заявили, что воюют против террористов и их пособников, а не против ислама и исламской цивилизации. Так что расширения конфликтов вплоть до столкновения цивилизаций жаждет именно фундаменталистский экстремизм — мрачное порождение средневековой ненависти к современному миру, его культуре, его технологическим достижениям.

Россия много потерпела от действий международного терроризма, который привлек финансовые и человеческие ресурсы для поддержки чеченской «Ичкерии» и ее наследников. Достаточно назвать захваты заложников, работоторговлю, зверские расправы с пленными, нападения на Первомайск и Буденновск, агрес-

сию в Дагестане, взрывы домов в Москве и других городах и, наконец, чудовищную акцию с захватом в столице концертного зала с сотнями зрителей. Так что Россия знает терроризм не понаслышке, а вполне реально.

С появлением международного терроризма возникла угроза мировой цивилизации. Существование этого невидимого врага означает, что человечеству еще не пришло время расслабляться. Поэтому угроза воспринята со всей серьезностью, и международное сообщество, включая большинство исламских стран, объединяется для борьбы с этим мировым злом.

Существенно то, что в условиях глобализации угроз резко усиливается значимость интегративных цивилизационных механизмов на мировом уровне. Раньше пределами отдельных цивилизаций не ограничивалось действие такого цивилизационного механизма, как рынок, но ныне этого уже недостаточно. Возникла настоятельная потребность в интеграционных механизмах на межцивилизационном уровне, т. е. в создании системы не только региональной, но и глобальной безопасности.

Собственно, к этому выводу государства пришли уже после Первой мировой войны. Тогда была создана Лига Наций. Но она оказалась бессильной предотвратить Вторую мировую войну. Фашизм был первой в истории угрозой для всей мировой цивилизации. «Новый порядок» отбрасывал человечество в социокультурном отношении на тысячелетия назад. Страны, разгромившие фашизм, извлекли из истории должный урок — появилась Организация Объединенных Наций, ставшая первым относительно действенным мировым политико-правовым интегративным механизмом с задачей укрепления международного сотрудничества, предотвращения и улаживания международных конфликтов.

В XX в. человек столкнулся с новыми и на сей раз глобальными вызовами своему существованию в виде мировых войн, угрозы экологической катастрофы и ядерного уничтожения. Ответом на этот вызов было появление различных международных организаций, движений, соглашений и т. д. как средств, с помощью которых общими усилиями люди стремились защитить себя и решить проблему. Перед лицом общей опасности люди объединялись, чтобы ее предотвратить.

Уже XX в. внес серьезный вклад в создание на мировом уровне институтов, необходимых для укрепления мира и безопасности. Чтобы избавиться от международного терроризма, парализовать исходящие от него угрозы обществу и личности, человечеству в XXI в. потребуется, видимо, еще дальше продвинуться в этом направлении.

Деятельность ООН была бы невозможна без международного права. Оно начало развиваться задолго до

184

процессов глобализации как инструмент регулирования отношений между государствами, определяющий их поведение на международной арене. Но глобализация повысила его значимость и расширила сферу его применения за счет различных конвенций, международных соглашений и договоров, обогатила новым содержанием. Кроме того, — что очень важно — создание ООН означало появление надгосударственного учреждения, стоящего на страже выполнения всеми норм международного права. Иначе говоря, усилилась его действенность, ибо государства, нарушающие эти нормы, становились объектом применения санкций.

Следует также отметить, что международное право весьма гуманно и демократично. Оно защищает суверенитет государства и права человека, охраняет ценности культуры и здоровье людей, ориентирует на решение экологических проблем, защиту окружающей среды, развитие человеческого потенциала. К сожалению, в результате действий США над сложившейся в мире системой поддержания безопасности, основанной на принципах международного права, нависла угроза ее ликвидации.

Итак, рынок как цивилизационный механизм уже многие столетия играет интегративную роль на межцивилизационном уровне. Значительно позже эту роль стало выполнять и международное право. В условиях глобализации угроз, связей, проблем, процессов, их функция как интегративных механизмов обретает новые измерения и новые возможности, связанные с деятельностью международных учреждений (ООН и др.).

Что же касается культуры, то здесь вопрос стоит по-другому. Культура остается формообразующим началом цивилизации и глобализации пока не поддается. Представление о западной массовой культуре как прототипе глобальной мне кажется не совсем адекватным. Я не понимаю вообще, зачем даже ставить вопрос о глобальной культуре. Мы отошли от марксистского представления о слиянии в будущем наций и национальных культур как утопического и, я бы сказал, реакционного, ибо это слияние обеднит

культуру человечества, приведет к большим духовным потерям. Сейчас все настойчивее звучит мотив сохранения и развития многообразия культур, которые объемлет и включает в себя мировая цивилизация. Поэтому речь может идти о создании интеграционных междивизиционных механизмов развития интеграционных процессов не на базе одной культуры, а на основе диалога культур [2].

И реальная дилемма современного мира может быть выражена так: *столкновение цивилизаций или диалог культур*, ведущий к сближению народов и государств.

Избежать столкновений и войн, весьма опасных, когда в мире существует оружие массового поражения, можно лишь объединенными усилиями и с помощью цивилизационных механизмов, эффективно действующих на локальном и глобальном уровнях, адекватных современным процессам технологического, социально-экономического и культурного развития.

Глобализация — процесс, который в принципе может быть направлен так, что начнет стирать существующие культурные различия. Примером глобализации этого типа является безоглядная вестернизация, охватывающая и сферу культуры. Но та же глобализация может послужить созданию благоприятной почвы для диалога, взаимодействия и взаимообогащения культур. За примером далеко идти не надо: глобальное развитие информационных связей открывает здесь необозримые возможности для взаимного ознакомления с особенностями различных культур, повышения уровня образования населения, развития интеллектуального и духовного потенциала общества и личности. Вместе с тем процессы глобализации порождают новые противоречия и ставят перед личностью, культурой, обществом новые сложные проблемы [3].

Европейская культура выработала идеал свободной деятельной личности, стремящейся к самоутверждению, развитию и творческой самореализации (см.: *Личность, II*). С этой точки зрения мы привыкли рассматривать отношение личности и культуры. Но для всех ли цивилизаций приемлем этот идеал? Этого никто не сказал. Очевидно одно — многообразие культур, их мирная встреча друг с другом создает наиболее богатую и насыщенную среду для развития каждой человеческой личности [4].

Библиография

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис. 1994. № 1.
2. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.
3. Практика глобализации: игры и правила новой эпохи. М., 2000.
4. Фролов И.Т. О человеке и гуманизме. М., 1989.

ПОЗИЦИЯ 4.3. ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА КАК КОМПОНЕНТ КУЛЬТУРЫ — Гаман-Голутвина О. В. - Концепты: политическая культура, политическое сознание, культурная политика.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

1. Сущность и структура политической культуры

Концепты «политическая культура» и «политическое сознание» принадлежат к числу понятий, являю-

185

щихся весьма сложным предметом для анализа. Причина тому — не в несовершенстве инструментария, а в сущностной и структурно-функциональной многогранности, полиаспектности этих феноменов, являющих собой противоречивое сочетание разнокачественных начал, характеристик, свойств. Подобная многогранность явилась основанием формирования чрезвычайно разнообразных — методологически и методически — подходов к изучению этих явлений.

В соответствии с привычными стереотипами научного мышления при определении понятий принято стремиться к предельной четкости. Считается само собой разумеющимся, что чем более четко проведены разграничения при определении понятий, тем более качественно выполнен научный анализ. Разделяя это методологическое убеждение, вместе с тем полагаем необходимым подчеркнуть, что стремление к методологической завершенности не должно превращаться в самоцель. Дело в том, что фактор «нечеткости» («размытости») может иметь не только гносеологическую, но и онтологическую природу. Иначе говоря, нечеткость может быть не только следствием несовершенства, незавершенности процесса научного познания объекта, но и быть характерной особенностью исследуемого объекта, которому присуща особенно сложная природа. Именно к категории таких феноменов мы относим феномены П. к. и политического сознания.

Новая методологическая парадигма системного анализа, которая учитывает фактор нечеткости как возможной объективной сущности определенного круга явлений, изначально сформировалась в сфере математической теории множеств во второй половине XX столетия, начиная с работ Л. Заде. Позже идеи теории нечетких множеств начали выходить за пределы математики и обретать формы философско-методологических установок нового стиля научного мышления. Наиболее благоприятной почвой для развития этого стиля мышления являются именно гуманитарные науки. И это не случайно, ибо теория нечетких множеств и разрабатывалась для анализа так называемых гуманитарных систем, элементами которых являются люди и феномены социального познания.

Что касается П. к., то разнообразие интерпретаций этого феномена обусловлено двумя

обстоятельствами. Во-первых, это понятие разделило участь понятия «культура», которое известно как одно из наиболее многозначно трактуемых в классических и современных гуманитарных исследованиях (см.: *Культура, I*). Полиаспектность феномена П.к. обуславливает его междисциплинарный характер в качестве объекта исследований, что, в свою очередь, предопределяет множественность подходов и интерпретаций. Во-вторых,

многозначные трактовки понятия «культура» умножились благодаря прилагательному «политическая» — прилагательному, адресуемому в область политической науки. Последняя известна в качестве одного из сравнительно молодых направлений научных исследований, оформившихся в нынешнем систематизированном виде в течение XX в. Относительная молодость политической науки является причиной незавершенности дискуссий по поводу содержания и функций ряда ее существенных понятий. Однако важно подчеркнуть, что незавершенность дискуссии в рамках политической науки по поводу ее категориального аппарата является следствием не только относительной молодости науки, но и плюрализма практикуемых в современной политологии исследовательских подходов, стратегий, методов.

Принципиально важным при характеристике П. к. нам представляется ее трактовка как интегрального феномена, характеризующего синтез политического мировосприятия и политического действия, сложившийся в рамках конкретного социума на индивидуальном, групповом и массовом уровне. Сущностная и функциональная интегративность есть одна из важнейших качественных характеристик П. к.: последняя характеризует сложившийся в рамках данной культурной традиции органический синтез политического мышления и поведения. Таким образом, П. к. предстает как комплекс устойчивых, исторически сложившихся на индивидуальном, групповом и массовом уровне установок сознания и моделей поведения, определяющих основные характеристики функционирования политической системы. Можно согласиться с Э.Я. Баталовым: П. к. представляет собой матрицу политической жизни социума, или его политический генотип. [1:52]

Структурно П. к. можно представить в качестве единства трех составляющих:

Когнитивно-эмоциональный компонент: политические идеи, знания, идеалы, взгляды, концепции, доктрины, убеждения; ориентации; чувства; настроения; эмоции и т. п. Важнейшим средством выражения когнитивно-эмоционального компонента П. к. является политический язык. Когнитивно-эмоциональный компонент, не совпадая буквально с политическим сознанием (поскольку включает эмоциональную составляющую), тем не менее в значительной степени пересекается с политическим сознанием.

Нормативно-ценностный компонент: ценности, традиции, навыки, обычаи, стереотипы, нормы политического поведения; юридические основы, регулирующие социально-политические отношения в обществе. При этом речь идет как о «юридически полноценных» нормах (законы, подзаконные акты, постановле-

186

ния правительства, указы президента и т. п.), так и неформальных нормах и традициях — «неписаном праве». При этом, чем глубже укоренены те или иные нормы, тем более они влиятельны в качестве регуляторов социально-политических отношений.

Деятельностный компонент — политическое поведение и политическое участие. Последнее подразумевает включение индивида или группы лиц в отношения по поводу распределения власти.

Подобная — интегративная — интерпретация П. к., включающая в сферу рассмотрения не только политическое сознание и ценностно-нормативный компонент, но и непосредственно политические отношения, политическую деятельность и политическое участие, является также важнейшим методологическим подходом к изучению такого сущностно и функционально сложного феномена, как П. к.

Известно, что ядром культуры любого социума является взаимосвязанная система этических и религиозно-идеологических ценностей, укорененных в массовом сознании и определяющих доминирующие модели поведения членов общества. Поскольку П. к. является неотъемлемым компонентом общей культуры социума, выделяемым по критерию локализации в сфере политических отношений, то логично предположить, что ядром П. к. является ее *нормативно-ценностный* компонент — система политико-идеологических ценностей и норм, регулирующих политическое поведение и политические отношения в целом.

В данном контексте в качестве политических ценностей предстают важнейшие индивидуальные, групповые и массовые ориентации как закрепленные в культуре смыслообразующие принципы отношений человека и общества по поводу распределения власти. Политические ценности являются важнейшим сущностным и одновременно функциональным компонентом символического капитала власти, определяющего такие важные характеристики политической власти, как эффективность и устойчивость.

Дискуссию относительно иерархии традиционных для российского социума ценностей вряд ли можно считать завершенной. Однако большинство исследователей солидарно во мнении относительно того, что традиционно доминировавшие в России ценности носили по преимуществу коммунитарный характер. В качестве таковых, как правило, называют равенство, справедливость, коллективизм, общинность, соборность, солидарность, этатизм, нравственный максимализм; общественное служение и самопожертвование во имя общего дела («Сам погибай, а товарища выручай»; «На миру и смерть

красна»). В настоящее время традиционные для российского общества ценности переживают серьезный кризис. Это обусловлено, в частности, радикальным характером политико-идеологических реформ 1990-х гг., существенной компонентой которых стали постулаты либерализма. Как известно, смыслообразующие основания последнего (индивидуализм; политический, экономический и этический плюрализм; минимизация роли государства; ориентация на частный интерес как доминирующий по отношению к коллективному) во многом противоположны традиционным для российского социума преимущественно коммунитарным ценностям. Это определяет усиление фрагментированного характера современной российской П. к., в рамках которой существуют различные политические субкультуры, кристаллизующиеся вокруг различных аксиологических иерархий.

От анализа *нормативно-ценностного* компонента П. к. перейдем к анализу деятельного компонента (характеристику *когнитивно-эмоционального* компонента П. к. см.: *Политическое сознание, I*).

Относительно *деятельностного* компонента П. к. (политическое поведение и политическое участие) следует отметить, что не всякое участие в социально-политических процессах может считаться политическим, а только то, которое характеризуется реальным (в противовес формальному) вовлечением индивида или группы в политико-властные отношения, то есть отношения по поводу обретения, удержания или распределения власти. При этом участие в технико-процедурных процессах, сопутствующих политическим отношениям, но не влияющих на распределение власти, не является собственно политическим.

В современной политической теории политическое участие непривилегированных групп населения рассматривается в качестве важного критерия демократичности общества. При этом считается необходимым наличие соответствующей подготовки участников политических отношений (знаний, политического опыта и т. п.) для обеспечения квалифицированного и компетентного политического участия, способного обеспечить адекватные желаемым политические результаты. В условиях отсутствия соответствующей подготовки масс формируется не демократия, а охлократия — власть толпы.

В настоящее время необходимыми условиями эффективного политического участия граждан считается институциональное и ресурсное обеспечение политической деятельности. Первое подразумевает наличие качественных нормативно-процессуальных оснований политического участия различных групп населения (специализированные государственные институты; юридическая база — законы и другие нормативные акты, обеспечивающие легальный доступ граждан к участию в

187

политических отношениях; легитимность процедур, обеспечивающих возможность политического волеизъявления для рядовых граждан и т. п.). Второе предполагает относительно равный доступ различных слоев населения к таким важным ресурсам политического участия, как образование, финансовые возможности; свободное время; доступ к СМИ; владение специализированной информацией относительно механизмов организации и функционирования системы социально-политических отношений и т. д.

Степень участия в политике массовых групп населения является одним из важных оснований типологии П. к. Согласно предложенной американскими исследователями Г. Алмондом — С. Вербой типологии политическое участие массовых групп России, характеризующееся и сегодня — в начале III тысячелетия — пиететом и подданническим отношением массовых групп населения к власти, дает основание для характеристики российской П. к. как культуры преимущественно подданнического типа. Для этого типа культуры характерно доминирование ценностей, норм, установок, стандартов и стереотипов поведения, сформировавшихся в рамках элитных групп общества, и трансляция этих установок и норм в массовые слои населения в качестве референтных. Во всяком случае, отношения массовых групп и властей в течение предреволюционного и советского периодов отечественной истории дают для этого основание. Всплеском массового политического участия отмечен рубеж 1980-1990-х гг. Однако анализ результатов этого периода массового политического участия в полной мере подтверждает необходимость специальных знаний и опыта для достижения адекватных желаемым политических результатов. По существу, массовое демократическое движение 1980-1990-х гг. сыграло роль статиста в пьесе с неутешительными для последнего результатами, а шедший под лозунгом демократизации политический процесс завершился революцией элит, монополизировавших процесс социальнo-политического управления. Современный этап политического развития российского общества характеризуется разочарованием массовых групп населения в результатах политического участия и — как следствие — падением качества и масштабов политического участия внеэлитных слоев: массовым абсентизмом, общественной апатией и скептицизмом относительно перспектив демократического политического участия. Сегодня властные группы — альфа и омега современного российского политического процесса, его самодостаточный и автономный субъект, тогда как позиция массовых групп населения — исчезающе малая политическая величина.

Думается, что среди обстоятельств, обусловивших фактическое отеснение общества от принятия важных управленческо-политических решений, можно назвать и характер современной исторической реальности (которую точнее определить как постисторическую); и особенности процессов современного социального познания; и усилия власти по отстранению массовых внеэлитных слоев населения от реального участия в политике.

Что касается особенностей современного социального развития, то вряд ли будет ошибкой признать, что фундаментальное изменение соотношения влияния населения и элит (в пользу последних) на

политические процессы является его принципиальной особенностью. Это обусловлено целым рядом причин, среди которых следует назвать специфические особенности индустриального и постиндустриального развития, а также специфику политического развития в современной России.

Для характеристики особенностей индустриального и постиндустриального развития в данном контексте уместно использовать идею различения способов рационального осмысления действительности, предложенную еще в 1930-е гг. известным немецким философом и социологом К. Манхеймом [4]. Известно, что Манхейм различал функциональную и субстанциональную рациональность: первая означает способность строить осмысленную линию поведения в зависимости от конкретной цели, подразумевая достижение этой цели; вторая подразумевает способность постичь существенное в самом предмете. Анализируя реалии индустриального общества, Манхейм писал, что в эпоху индустриализации функциональная рациональность возрастает, а субстанциональная падает. Иначе говоря, рядовой человек в индустриальном мире лучше ориентируется, но хуже понимает суть происходящего. Возрастание функциональной рациональности оставляет человеку все меньше возможностей развивать способность к формированию «собственного суждения», и именно функциональная рациональность ведет к тому, чтобы «лишить рядового индивида способности мышления, понимания, ответственности и перенести эти способности на рационализацию ведущих индивидов» [4:298].

Итогом этого процесса является сужение круга тех, кто способен к содержательному анализу социальных и политических процессов: индустриальное общество характеризуется не только концентрацией средств производства в руках немногих, но и сокращением тех позиций, «с которых ясно видны важные общественные связи. Одним словом, в современном обществе остается все меньше «командных высот», и они стано-

188

вятся доступными все меньшему числу людей» [4:298]. Этот процесс, по мнению Манхейма, становится одним из факторов концентрации власти в руках элиты.

В условиях постиндустриального общества (в котором получил развитие и нашел массовое применение широкий спектр политических, социальных и информационных технологий, многократно расширивших возможности манипулирования массовым сознанием) способность рядового гражданина к системному восприятию мира упала еще значительно. Важнейшим механизмом манипуляции массовым сознанием являются системы массовой коммуникации. Описанная тенденция носит глобальный характер и характерна отнюдь не только для современной России, но и для большинства развитых государств и стран третьего мира.

Дополнительный штрих в картину вносит также важная особенность познавательных процессов в эпоху постмодерна: в области социального познания эта эпоха ознаменовалась девальвацией классических аксиом рациональности и аксиологических парадигм (отказ от признания фундаментальности причинно-следственных связей; фундаментальное сомнение в существовании конечных смыслов и абсолютных ценностей и т. д.). В таких условиях классический анализ как рациональная процедура затруднен, что актуализирует потребность в обновлении методологических оснований гносеологии и задачу существенного обновления эвристического инструментария для того, чтобы обеспечить не только профессионалам, но и рядовым гражданам возможность адекватного понимания сути политики. Однако в современной России процесс идет в обратном направлении: социологические и политико-психологические исследования политического сознания российского общества свидетельствуют, что массовый уровень характеризуется размыванием механизма, способного быть инструментом адекватного отражения сущности политических отношений.

Помимо вышеупомянутых, падение участия массовых групп населения в принятии важнейших стратегических решений в условиях современного российского общества обусловлено также следующими обстоятельствами. Известно, что влияние элиты на массовые слои не безгранично: в традиционалистском обществе оно ограничено сакральными ценностями массовых слоев; в обществе модернизированном — насущными экономическими интересами массовых групп населения. В современном российском обществе оба эти ограничения неэффективны: традиционные «сакральные ценности» пребывают в полуразрушенном состоянии в связи с глубоким повреждением — на грани слома — несущих конструкций традиционалистского сознания в процессе его радикального ре-

формирования. Что касается интересов, то артикулирование экономических интересов традиционно являлось одним из наиболее слабо сформированных механизмов социальной регуляции в российском обществе: в результате длительного доминирования государства по отношению к гражданскому обществу экономические интересы населения практически не получали выражения, будучи подавленными государством. Радикальный характер процесса реформирования привел к тому, что, не успев сформироваться, экономические интересы массовых слоев населения не получили адекватного выражения в условиях доминирования привилегированных акторов.

В связи с вышесказанным существенное падение уровня политического участия массовых слоев населения представляется вполне закономерным. Сколько-нибудь массовые демократические движения сегодня утратили роль политического субъекта, что во многом определяет самодостаточность и автономность власти.

2. Типы, уровни, функции политических культур

Важным аспектом анализа П. к. является вопрос об основаниях ее типологии. Плюрализм

существующих типологий обусловлен множественностью оснований, выступающих в качестве критериев типологизации. В качестве таких оснований рассматриваются степень участия государства в социально-политическом регулировании (на этом основании Э.Я. Баталов предложил понятие этатистской П. к., противоположной рыночной [1: 63]); характер идеологических или политических ориентаций граждан; степень открытости (интенсивность обмена информацией с внешним миром); степень внутренней консолидации (консолидированная — фрагментированная) и т. п. Множество существующих типологий могут быть разделены на специализированные (в основу которых положен некий единственный критерий) и общие, исходящие из множественности оснований типологизации П. к. Одна из наиболее известных специализированных типологий предложена Г. Алмондом и С. Вербой в начале 1960-х гг. в работе «Гражданская культура: политические установки и демократии в пяти государствах» [17]. В ее основе — масштаб, качество и характер политического участия граждан. В рамках типологии Алмонда — Вербы выделяются патриархальный, подданнический и активистский типы П. к. Для первого характерно отсутствие интереса к политике со стороны массовых групп населения; для второго — преимущественно подданнический по отношению к официальной власти модус политического участия граждан в политике; для активистского — добровольный и инициативный тип политического участия населения в политической жизни.

189

Примером общей типологии может служить дифференциация, исходящая из культурологических различий Востока и Запада (при этом оба понятия используются не как географические, а культурологические концепты; оба понятия претендуют на синтетические определения внутренне чрезвычайно гетерогенных этноконфессиональных и политико-государственных образований: европейский Запад так же мало похож на американский, как японский Восток — на китайский). Тем не менее можно выделить ряд общих характеристик, объединяющих эти гетерогенные сообщества. Из множества подобных различий выделим главное. Это существенно различные интерпретации сущности политики и предназначения политиков. В западной П. к. политика выступает полем рационального взаимодействия несовпадающих интересов, а политические лидеры — в качестве граждан, облеченных временными полномочиями по управлению обществом. Между тем в восточной политико-культурной традиции политика предстает в качестве недоступной для понимания рядовых граждан сферы деятельности, а политики — в качестве лиц, обладающих особыми качествами, отличающими их от рядовых граждан [9а, 15]. Не случайно именно среди политиков Востока так много харизматических лидеров.

Многослойность и полифункциональный характер П. к. проявляется в сосуществовании ее различных уровней. Традиционно выделяют три уровня. Высший представляет собой систему мировоззренческих представлений о политическом мироздании, укорененных в характерной для данного социума культурной традиции. Срединный уровень — это совокупность ценностно-нормативных ориентаций, регулирующих политическое поведение. Нижний уровень представляет собой вместилище текущего политического опыта, результат осмысления актуальной политической практики [9а]. Эффективные модели П. к. характеризуются содержательным сопряжением трех вышеперечисленных уровней. В ситуации рассогласования или разрыва этих уровней возникают кризисы идентичности и политического участия, чреватые распадом ценностной иерархии и смыслообразующих конструкций политического сознания.

Приведенная выше характеристика компонентов П. к. (когнитивно-эмоциональный, нормативно-ценностный; деятельностный) не является единственным походом к анализу структуры П. к. Известно, что любое общество представляет собой совокупность множества групп (страт), выделяемых на основании различных критериев (пол, возраст, уровень образования и дохода, этноконфессиональная принадлежность, политические ориентации и т. п.). Политическое поведе-

ние наиболее крупных из этих групп обладает специфическими характеристиками (например, модели электорального поведения старших возрастных групп существенно отличны от тех, что приняты в молодежной среде). Это дает основание для вывода о формировании в пределах данных групп особых субкультур. Применительно к группам, оппозиционно настроенным по отношению к доминирующим на национальном уровне культурным моделям (основания оппозиционности могут носить политический, экономический, культурный и иной характер), можно говорить о контркультуре. Таким образом, общенациональная П. к. предстает как включающая различные субкультуры и /или контркультуры. Степень внутренней консолидации общества во многом зависит от глубины различий по экономическим, социально-политическим, этноконфессиональным и иным основаниям. В ситуации консолидации общества можно говорить об относительно единой П. к., тогда как в ситуации глубокого внутреннего социально-культурного раскола формируется модель фрагментированной культуры (*см.: Хроноструктура культуры, I*).

Относительно функций П. к. можно с определенностью констатировать, что их перечень чрезвычайно богат и разнообразен. Не будет значительным преувеличением сказать, что освоение индивидом системы сложившихся в социуме социально-политических отношений, вхождение в эту систему, функционирование в ее рамках (включая такие наиболее важные, переломные моменты, как политический выбор — личностный или социальный), то есть практически вся жизнь человека может быть охарактеризована в терминах П. к. Но наиболее важными из функций П. к. эксперты считают [*см.: 9а*] функции идентификации; интеграции; коммуникации; ориентации; адаптации; социализации) [9а :

гл.18].

О социализации следует сказать особо, ибо политическая социализация не просто является одной из функций П. к., но также выступает универсальным механизмом трансляции П. к. в ряду сменяющих друг друга поколений. Несмотря на разнообразие концептуальных интерпретаций процесса социализации, очевидно, что сущность этого процесса составляет взаимодействие личности и общества по поводу освоения индивидом системы социально-политических отношений, сложившихся в данном обществе. Доминирование той или иной стороны этого взаимодействия во многом определено не только индивидуальными психологическими особенностями личности и характером социально-политической организации общества, но и тем, о каком этапе социализации идет речь. Традиционно выделяют два основных этапа политической социализации — первич-

190

ный и вторичный. И хотя развитие ребенка и формирование личности — всегда индивидуальный процесс, тем не менее политические психологи считают возможной периодизацию процесса социализации. Считается, что первичный этап политической социализации начинается в раннем детстве и завершается в период юности. Этот этап характеризуется преимущественным влиянием общества на индивида при относительной пассивности последнего, а роль приоритетных субъектов социализации выполняют семья и/или система образования. Вторичный этап социализации, начавшись в юношеском возрасте, длится практически весь дальнейший период жизни и характеризуется селективным и критическим отношением индивида к получаемой из внешней социально-политической среды информации. Спектр субъектов социализации расширяется, включая СМИ, государственные институты, политические партии, общественные организации и т. д. [9, 12].

Очевидно, процесс воздействия общества на формирующуюся личность имеет два аспекта: целенаправленное влияние различных социально-политических институтов и стихийное воздействие окружающей социально-политической среды. В первом случае принято говорить об институциональной социализации, реализацию которой осуществляют социальные институты — субъекты (агенты) социализации, в качестве которых выступают государство, система образования (включая негосударственные образовательные учреждения), политические партии и общественные организации, СМИ, а также такие неполитические по своей природе структуры, как семья и церковь. Понятие неинституциональной социализации характеризует спонтанное влияние социально-политических процессов на личность.

3. Факторы, определяющие специфику политической культуры

Одним из принципиально важных аспектов исследования П. к. является характеристика факторов, определяющих своеобразие П. к. В качестве факторов, определяющих специфику П. к., выступают исторические традиции политического развития страны, ее культурно-цивилизационные особенности, природно-климатические условия, специфика заселения территории и особенности ее хозяйственного освоения, внешнеполитические условия существования государства. На наш взгляд, для понимания природы факторов, определивших доминирующие характеристики российской П. к., целесообразно использовать понятие «тип развития». Тип развития является интегральным понятием, характеризующим специфику функционирования ключевых параметров общества в процессе его

развития. Именно тип развития, по нашему мнению, является ключевым фактором, определяющим как специфику организации общества, так и его П. к.

Понятие «тип развития» сравнительно недавно вошло в научный оборот благодаря экономическим изысканиям А.Г. Фомотова [10]. В концепции А.Г. Фомотова тип развития общества определяется соотношением между стоящими перед обществом задачами развития, с одной стороны, и наличными средствами решения этих задач — с другой. Крайними флангами спектра возможных типов развития являются инновационный и мобилизационный; пространство между ними заполнено совокупностью промежуточных форм. При наличии в распоряжении социума необходимых для развития жизненно важных средств и ресурсов (финансовых, временных, интеллектуальных, внешнеполитических и иных) формируется инновационный тип развития (ИТР). ИТР сложился в качестве доминирующего в странах Западной Европы и США. В системе факторов развития по инновационному типу доминирующее значение имеют экономические факторы; экономические интересы агентов хозяйственной деятельности совпадают с интересами государства; роль импульсов развития выполняют внутренние экономические потребности, обусловленные собственным органическим ритмом движения общества; при этом наличные ресурсы соответствуют возникающим общественным потребностям, а в социальном регулировании велика роль элементов саморегуляции. Вышеприведенные параметры предопределяют доминирующую роль гражданского общества в диалоге с государством. Это, в свою очередь, предопределяет тот факт, что политическим выражением ИТР выступает «мягкая» демократическая модель политической системы и демократический политический режим. Логическая взаимосвязь между характеристикой ресурсной базы развития и типом политической системы обусловлена тем, что развитие социума является одной из двух центральных функций политической системы (наряду с адаптацией). Таким образом, политическая система и политический режим выступают инструментами развития, характер которых предопределен качеством ресурсной базы. В этих условиях формируется консенсусный (компромиссный) тип П. к., основанный на механизмах согласования интересов различных социальных и политических субъектов.

Мобилизационный тип развития (МТР) формируется как способ развития в условиях дефицита

необходимых для развития общества ресурсов (финансовых, интеллектуальных, временных, внешнеполитических и иных). МТР возникает как инструмент разрешения противоречия между потребностями государства и воз-

191

можностями его населения по их решению. Это противоречие является основой несовпадения политических интересов и целей государства (суть последних — обеспечение безопасности и развития в условиях дефицита ресурсов) с интересами и целями экономических, социальных и политических акторов, возможности которых не соответствуют масштабу целей государства. Подобное несовпадение интересов является основой противоречия между государством (призванным обеспечить задачи обороны и развития и выступающим в качестве инициатора развития) и гражданами, возможности которых недостаточны для решения поставленных государством задач. Это обуславливает приоритетную роль государства в его взаимоотношениях с гражданским обществом.

Средством разрешения такого противоречия является применение государством мер принуждения и насилия. Хронический дефицит ресурсов, необходимость форсированных темпов развития и обусловленный упомянутыми обстоятельствами конфликт государственного и частного интереса в условиях мобилизационной модели развития общества обуславливают необходимость максимально активного, на грани возможного, использования ресурсов — в том числе человеческих. Поскольку степень эксплуатации значимых ресурсов, и прежде всего человеческих, как правило, предельно высока, актуальной становится необходимость внеэкономического, силового принуждения, а политические цели и задачи становятся доминирующими в системе факторов развития. Мобилизационный тип развития возникает как инструмент достижения чрезвычайных целей с использованием чрезвычайных организационных форм. По существу, МТР — это милитаризованный тип организации социума, в условиях которого насилие выступает в качестве компенсаторного механизма, призванного восполнить дефицит необходимых ресурсов развития. Инструментом систематического принуждения выступают жесткие политические системы и режимы. При этом на первый план взаимоотношений государства и гражданского общества выходит способность политической системы жесткими методами мобилизовывать различного рода ресурсы. Авторитаризм осуществляет эту функцию посредством мер принуждения; тоталитарная система прибегает к методам всеобъемлющего контроля за всей жизнедеятельностью общества. Если принять во внимание тот факт, что дефицитом ресурсов развития были отмечены значительные периоды российской истории, то неудивительно, что МТР стал доминирующей моделью развития российского социума.

Естественным следствием доминирования мобилизационных методов управления в России и сопутству-

ющего им доминирования государства выступает преобладание преимущественно подданнического типа П. к., в основе которого — доминирование ценностей, установок, стереотипов и стандартов поведения, формирующихся в лоне властных структур и транслируемых в массовые группы населения. Другой характерной особенностью П. к. мобилизационного типа является приверженность участников политических и социальных процессов преимущественно жестким (командно-административным) методам управления и формам политической коммуникации.

Библиография

1. *Баталов Э.Я.* Политическое — «слишком человеческое». М., 2000.
2. *Баталов Э.Я.* Политическая культура России сквозь призму civic culture // Pro et Contra. Лето 2002.
2. *Касьянова К.* О русском национальном характере. М., 1994.
3. *Культура имеет значение: Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу.* М., 2002.
4. *Манхейм К.* Человек и общество в эпоху преобразования: Диагноз нашего времени. М., 1995.
5. *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. М., 1999.
6. *Пивоваров Ю.С.* Политическая культура пореформенной России. М., 1994.
7. *Пивоваров Ю.С.* Русская политическая культура и political culture (Общество, власть, Ленин) // Pro et Contra. Лето 2002.
8. *Политическая культура: теория и национальные модели.* М., 1994.
9. *Соловьев А.И.* Культура власти современного российского общества. М., 1992.
10. *Соловьев А.И.* Политология: Политическая теория и политические технологии. М., 2001. Гл. 18.
11. *Фонотов А.Г.* Россия: от мобилизационного общества к инновационному. М., 1993.
12. *Холмская М.Р.* Политическое участие как объект исследования // Политические исследования. 1999. № 5.
13. *Шестопап Е.Б.* Психологический профиль российской политики 1990-х гг. М., 2000.
14. *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. Ч. 1-2. М., 1991.

15. Ахиезер А.С. Специфика российской политической культуры и предмета политологии (Историко-культурное исследование) // Pro et Contra. Лето 2002.
16. Уткин А.И. Вызов Запада и ответ России. М., 2002.
17. Бляхер Л. «Презумпция виновности»: Метаморфозы политических институтов в России // Pro et Contra. Лето 2002.
18. Almond G. Comparative Political Systems // Journal of Politics. XVIII. 1956.
19. Almond G., Verba S. The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Countries. Princeton, 1963.
20. Рукавишников В., Халман Л., Эстер П. Политические культуры и социальные изменения: Международные сравнения / Пер. с англ. М., 1998.

192

ПОЛИТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

Политическое сознание — феномен, еще более сложный для анализа даже по сравнению с политической культурой в целом в связи с еще большей многослойностью, полиаспектностью и неопределенностью границ этого явления. В общем плане П. с. есть сложное идеальное многомерное, многоуровневое образование, представляющее собой отражение системы политических отношений в сознании политического субъекта, в качестве которого могут выступать индивид, группа или масса людей. Многослойный характер П. с. превращает его в объект междисциплинарных исследований — политической философии, политической социологии, политической психологии, политологии, политической культурологии. Центральным предметом исследования П. с. в рамках политической философии является политический аспект субъект-объектных отношений — отношений между человеком и миром человека. Внимание политической социологии сосредоточено на разведении идеологического и массового уровней сознания, тогда как политология ориентирована прежде всего на выявление функциональных характеристик П. с. как деятельностной характеристики политического процесса. Центральными категориями политической психологии в исследовании П. с. являются понятия установок, стереотипов, мотиваций, ориентаций, поведенческих реакций, эмоций, убеждений, мышления политических акторов.

Ведущим аспектом анализа П. с. в рамках политической культурологии является исследование его в качестве важного компонента политической культуры, что предполагает анализ П. с. а) в ракурсе изучения его субъекта и б) на основании исследования способа отражения политической реальности в П. с.

В качестве субъекта П. с. могут выступать индивид; социально-политическая группа; масса людей. Соответственно, можно говорить об индивидуальном, групповом и массовом П. с. При этом характеристики П. с. индивида, группы, массы различаются существенным образом, как отличаются и исследовательские стратегии в изучении различных уровней П. с. Применительно к индивидуальному сознанию значительную роль играет изучение личностно-психологических механизмов познавательных, эмоциональных и деятельностных проявлений индивида в политической сфере. Эксперты полагают, что механизмы, регулирующие П. с. на индивидуальном уровне, могут быть дифференцированы на две категории: когнитивные (знания, убеждения, взгляды, информация) и мотивационные (потребности, интересы, ценности, установки).

Групповое П. с. есть совокупность интегрированных политических представлений членов группы, определяющих содержание, направленность и степень политической активности данной общности. Ведущим инструментом исследования группового П. с. является изучение документов, являющихся результатом политической деятельности группы.

Массовое П. с., определяя содержание и характер политической активности общества, во многом обуславливает свойства доминирующей модели политической культуры общества. Так же, как и массовое общественное сознание в целом, массовое П. с. отнюдь не сводится к арифметической сумме позиций, составляющих массу индивидуумов и групп: уже первые исследования Г. Лебона [5] феномена массы на рубеже XIX-XX вв. показали, что человек в толпе ведет себя принципиально иным образом, чем вне ее, — как минимум он многократно более управляем, чем в индивидуальном качестве. Параметры массового сознания, подлежащие изучению, многообразны: структура, политический язык, поведенческие реакции, установки, стандарты, стереотипы; популярные массовые символы и мифы и т. д. Однако наиболее распространенным инструментом исследования массового П. с. являются социологические опросы общественного мнения по политическим проблемам.

В характеристике способа отражения политической реальности важнейшей является дифференциация научного и обыденного сознания. Параметрами научного сознания является фиксация причинно-следственных связей (не случайно Г.В.Ф. Гегель писал, что закон есть существенное в движении универсума), выявление существенных качеств и атрибутивных свойств явлений и процессов, что определяет целостность, системность, непротиворечивость, логичность, точность и стройность научного сознания. Обыденное сознание есть антипод научного — оно строится по логике «после этого — значит, по причине этого» и характеризуется поверхностным характером, противоречивостью, смутностью, неспособностью к выявлению причинно-следственных закономерностей.

Важнейшим аспектом исследования П. с. является вопрос о его структуре. Существует несколько подходов к анализу структуры этого феномена, основанных на различных критериях. Так,

многосоставный характер феномена П. с. определяет различную динамику изменения составляющих его компонентов. В этой связи выделяют статичные компоненты (ценностно-нормативные ориентации) и динамичные (массовые настроения). Очевидно, что, хотя ценностно-нормативные ориентации П. с. и не остаются неизменными, тем не менее они достаточно устойчивы, тогда как массовые настроения в значительной степени подвержены конъюнктурным изменениям. Не случайно именно ма-

193

нипуляция массовыми настроениями является целью усилий политических технологов в ходе воздействия на П. с. — например, в рамках избирательных кампаний различного уровня.

Другой подход к анализу структуры П. с. предполагает выделение профессионального (идеологического) и потребительского уровней. Идеологический компонент является, по существу, производственным компонентом П. с. Идеология представляет собой интерпретацию политической реальности с точки зрения интересов субъекта интерпретации независимо от объективных качеств реальности. На идеологическом уровне, по существу, происходит производство П. с, задачей которого является ориентация массового сознания в желаемом для идеологов направлении, что предполагает целенаправленную разработку дискурсов, идеологием, мифов и т. п.; их потребителем является массовое П. с.

Применительно к изучению П. с. в последние годы в качестве его важной характеристики часто используется понятие политического менталитета. Это понятие пришло в политическую культурологию из исторической психологии во многом благодаря работам французских исследователей Л. Февра и М. Блока. Политический менталитет представляет собой проекцию феномена менталитета в сферу политических отношений. Это глубинный срез массового П. с, включающий устойчивую совокупность основополагающих политических представлений, глубинных политических установок, ценностных ориентаций, неявных предпочтений, определяющих устойчивые стереотипы сознания. Базовыми характеристиками политического менталитета являются его внутренний синкретизм (вследствие которого менталитет предстает сплавом разнокачественных элементов), несистематичность и нерегулярность внутренней структуры (отличающие его от системного отражения реальности), коллективность, неосознанность, устойчивость. В структуре политического менталитета можно выделить два компонента — содержательный (взгляды, ценности, ориентации и т. п.) и установочный (модус и стиль мышления, определяющий особенность функционирования содержательных компонентов) [8].

Поскольку П. с. есть идеальное образование, важен вопрос о способах его объективации. Объективация П. с. осуществляется на вербальном, звуковом, зрительном и иных уровнях и закрепляется посредством создания соответствующих знаковых систем. Синтез различных форм объективации П. с. составляет содержание политического языка. Если исходить из суждения П.А. Флоренского о том, что имя есть именуемое, то анализ содержания и формы политического языка многое может сообщить о его носителях.

Важнейшей составляющей политического языка является политическая символика — система разнообразных знаковых средств, наглядно представляющих смыслообразующие элементы политической системы и выполняющих функции идентификации и интеграции в рамках национально-государственных образований. Ю.М. Лотман писал, что «культура имеет, во-первых, коммуникационную и, во-вторых, символическую природу». Поэтому не будет преувеличением констатация, согласно которой язык политики — это в значительной мере язык символов. Способы воплощения символов разнообразны: они могут быть предметными (флаг, герб и т. п.); вербальными (текст конституции, гимн, лозунг и т. д.); поведенческими (закрепленный в культуре способ празднования или выражения скорби, массовые демонстрации и т. п.). Внутренняя согласованность политической символики характерна для консолидированных политических культур, тогда как обществам фрагментированного типа или тем, что переживают переходный период, свойственны внутренние противоречия политической символики. Последнее верно применительно и к современному российскому обществу, для которого характерен внутренне противоречивый язык политических символов.

Библиография

1. Гордеева О.И. Политическое сознание современного российского общества: проблемы формирования и тенденции развития (методологический аспект) // Диссертации на соискание ученой степени канд. полит. наук. М., 1997.

2. Грушин Б.А. Массовое сознание. М., 1987.

3. Дмитриев А.В. Социология политического юмора. М., 1998.

4. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М., 2001.

5. Лебон Г. Психология народов и масс. СПб., 1995.

6. Василенко И.А. Политическая глобалистика. М., 2000.

7. Шестопал Е.Б., ред. Образы власти в России. М., 2003.

8. Мчедлова М.М. Менталитет: Российская цивилизация. М., 2001.

КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА

Культурная политика определяет целенаправленное регулирование отношений в системе духовного производства, воздействие на тенденции развития последнего, а также влияние на весь комплекс

духовно-ценностных аспектов социального бытия.

Важнейшими характеристиками К. п. являются такие ее параметры, как объект, субъект, цели, задачи, приоритеты, принципы, ее способы и средства [3:14-18].

Объектами К. п. выступают субъекты, результаты (как материальные, так и невещественные) и сам процесс духовного производства.

194

В качестве субъектов К. п. могут выступать структуры, обладающие необходимыми ресурсами для реализации собственных представлений и целей в области духовного производства. Соответственно в качестве субъектов К. п. могут выступать как государство, так и негосударственные организации и институты (благотворительные организации и целевые фонды и т. п.), а также физические лица.

Обладание адекватными ресурсами есть необходимое, но недостаточное условие для позиционирования той или иной структуры в культурном поле как субъекта К. п. Не менее важно наличие такого специфического качества, как субъектность. Последнее подразумевает наличие собственных (соответствующих собственным интересам и представлениям о должном) содержательных целей и воли (как способности к их реализации). В случае отсутствия упомянутых характеристик претендующие на роль субъектов К. п. структуры (в том числе и столь значимые, как государство) могут лишь формально рассматриваться в качестве таковых, а находящиеся в их распоряжении ресурсы могут быть использованы для достижения внешних по отношению к собственным интересам целей.

Следует отметить относительность грани, отделяющей понятия объекта и субъекта К. п. Так, профессионалы, занятые в сфере духовного производства, несомненно, являются объектом К. п. государства (использующего весь спектр мер экономического, политического, правового и иного воздействия для достижения желательных с точки зрения государства результатов духовного производства) и одновременно являются субъектами К. п.

Хотя непосредственным объектом культурной политики являются параметры духовного производства, очевидно, что цели, задачи и характер К. п., как правило, содержательно соотносятся с представлениями субъектов этой политики об ориентирах комплексной эволюции общества (социальной, политической, экономической и т. п.). Более того, не будет значительным преувеличением констатировать, что приоритеты К. п. во многом обусловлены текущей социально-экономической и политической ситуацией в обществе. Приоритеты К. п. — это принципиальные, предельно общие ее установки, наиболее значимые с точки зрения текущей ситуации в обществе.

Цели К. п. — это стратегические ориентиры, достижение которых означает реализацию интересов субъекта К. п., его представлений о должном как применительно к сфере духовного производства, так и применительно ко всему комплексу духовно-ценностных аспектов общественной жизни.

Цели К. п. реализуются посредством реализации конкретных задач. Задачи К. п. — конкретные меры, совокупность которых обеспечивает реализацию стратегических целей субъектов К. п.

Способы реализации К. п. — это методы и механизмы реализации ее задач. Средства К. п. — это система мер, институтов и каналов ее реализации.

Что касается принципов К. п., то наиболее важные из них определяются спецификой духовного производства как исключительно сложного процесса, в котором высоко значение процессов саморегуляции. Отсюда — безусловная необходимость соблюдения таких принципов, как органичность; взвешенность; соответствие инструментария К. п. ее собственным внутренним законам и тенденциям эволюции; косвенный характер воздействия субъектов К. п. на процессы в сфере духовно-ценностных отношений [3:17-18].

В контексте характеристики К. п. чрезвычайно важен вопрос о ее содержательных целях и задачах. Как было отмечено выше, последние являются проекцией принципиальных установок субъектов К. п. В качестве наиболее общих установок субъектов политики выступают различные, в том числе и диаметрально противоположные ориентиры — например, развитие, консервация существующего состояния, выживание, стагнация, деградация. С позиций нормативной теории К. п., единственно адекватной ее природе является установка на развитие [4, 3:24].

С точки зрения развивающей К. п., наиболее общими целями К. п. являются следующие:

- формирование картины мира, адекватной существующей реальности и объективно отражающей сложившуюся систему общественных отношений; всемерная поддержка в рамках этой картины мира элементов и механизмов, способствующих развитию духовно-нравственной сферы и, наоборот, нейтрализация или блокирование механизмов стагнации и деградации; особые усилия должны быть направлены на формирование общенациональной картины мира (в рамках которой высок удельный вес значимых для всего общества целей и ценностей, выполняющих функцию общенациональной консолидации), гармонически сочетающих интересы общества и личности;

- масштабное усиление значения духовно-ценностной компоненты социальной организации в качестве необходимого условия нравственно-эстетического совершенствования социальной организации;

- формирование плюралистической и толерантной культурной среды, способствующей гармоничному сосуществованию различных субкультур. Достижение этих целей, в свою очередь, предполагает реализацию следующих задач:

195

- ориентацию на «высокую» художественную культуру как на эталон культурного потребления; комплексное и масштабное противодействие феномену т. н. «массовой» культуры как инструменту

манипуляции общественным сознанием;

- обеспечение (насколько это возможно практически) равного доступа всего населения к культурным ценностям независимо от уровня доходов, национальности, вероисповедания, места проживания и иных критериев.
- теоретические исследования в области К. п. и управления процессами духовного производства в целом; разработка новых технологий и способов социокультурной коммуникации;
- постоянное обновление методов и инструментария управления К. п., разработка перспективных технологий управления процессами духовного производства и социокультурной сферой в целом;
- подготовка высококвалифицированных кадров, владеющих современными технологиями управления социокультурными процессами.

Полнота характеристики концепта требует отметить, что практическая реализация декларируемых целей К. п. не всегда совпадает с нормативной теорией (что, впрочем, касается и иных нормативных теорий). Подобное несовпадение обусловлено факторами различной природы — как несовершенством процесса реализации К. п., так и внешними по отношению к К. п. обстоятельствами. Среди негативных факторов отметим ограниченность ресурсов; некомпетентность разработчиков и исполнителей политики; несовершенство инструментария; стремление авторитарных режимов сохранить власть посредством манипулирования общественным мнением (что, в свою очередь, означает реализацию установки на стагнацию или даже деградацию культурного потенциала общества) и т. п. Что касается последнего обстоятельства, то вхождение индустриально развитых стран мира в течение первой трети XX в. в стадию массового общества обусловило значительное падение эффективности прямого насилия в качестве методов социально-политического и экономического управления. Это, в свою очередь, определило потребность в разработке принципиально новых технологий управления массовым обществом. Значимой компонентой новой управленческой парадигмы стала разработка технологий формирования общественного сознания и манипулирования им. Необходимым условием эффективности подобного манипулирования стала широкая практика «массовой культуры», для которой характерны снижение значения высокой культуры и масштабное преобладание примитивных стандартов культурного потребления;

деформация системы потребностей населения в пользу примитивно трактуемых материальных ценностей; падение значения духовно-нравственных начал социальной жизни в целом. В конечном счете можно констатировать, что реальным результатом подобной К. п. становится установка на деградацию культурного потенциала массовых социальных групп.

Что касается К. п. в современной Российской Федерации, то значительная часть ее проблем обусловлена процессами коммерциализации всей сферы духовного производства. Истоки этих проблем коренятся в том, что рыночные реформы затронули не только сферы, применительно к которым эффективность измеряется экономическими критериями и обеспечивается экономическими методами, но также и нерыночные по своей природе отрасли, к категории которых можно отнести теоретические исследования проблем духовного производства, целый ряд сфер художественного процесса и системы образования. Наиболее острыми проблемами в этих сферах являются недостаточное внимание государства к проблемам развивающей К. п. и ограниченность ресурсов для реализации ее установок. Наиболее серьезные последствия подобной ситуации обусловлены масштабом снижения значения духовно-нравственных начал социальной жизни. Масштаб деградации духовно-нравственных ценностей таков, что становится угрозой национальной безопасности страны [4].

Библиография

1. Жидков В.С., Соколов К.Б. Культурная политика России. М., 2001.
2. Культурная политика России. История и современность. Два взгляда на одну проблему/Отв. ред. И. А. Бутенко, К.Э. Разлогов. М., 1998.
3. Флиер А.Я. О новой культурной политике России // Общественные науки и современность. 1994. № 5.
4. Флиер А.Я. Культура как фактор национальной безопасности // Общественные науки и современность. 1998. № 3.

ПОЗИЦИЯ 4.4. РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ — Межуев В. М.

Концепты: цивилизационная идентичность России, границы цивилизаций, душа и тело цивилизации, открытая культура

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ РОССИИ

Понятие «цивилизация» применительно к России не получило в нашей историографии сколько-нибудь разработанного и концептуального значения. Российская история изображалась в ней преимущественно как

196

история государства или народа, как история культуры, но ничего подобного «Истории цивилизации в Англии» Г. Бокля или «Истории цивилизации по Франции» Ф. Гизо мы в ней не найдем. О «России как цивилизации» [1:15] стали писать сравнительно недавно и явно под воздействием происшедших в ней

перемен. Попытка характеризовать Россию — в лице СССР — в понятиях формационного членения истории, выведившая ее чуть ли не в авангард мирового развития («первая в мире страна победившего социализма»), оказалась несостоятельной ввиду очевидной ее отсталости по сравнению с развитыми странами Запада и Востока. Избранная пришедшими к власти реформаторами стратегия модернизации России по образцу этих стран, названная стратегией «вхождения в современную цивилизацию», заставила задуматься о том, в какой мере эта стратегия учитывает российскую специфику, считается с ней. Вопрос, поставленный таким образом, и побудил многих исследователей распространить на Россию так называемый «цивилизационный подход», представить ее в качестве особого цивилизационного образования.

Для подобного вывода есть, казалось бы, все основания. Явная неудача проводимой экономической реформы, задуманной по рецептам западной науки, наводит на мысль о том, что не все в этой науке адекватно срабатывает на российской почве. Россия как бы не укладывается целиком в научное ложе, созданное по мерке западного общества, не открывается полностью принятым там методам анализа и стандартам научного объяснения. Что-то сохраняется в остатке, что затем ломает все расчеты и рушит все ожидания.

Непроницаемость России для интеллектуального дискурса Запада многими объясняется просто: Россия не является органической частью Запада, где этот дискурс сложился и оформился. Как России порой трудно понять Запад (не говоря уже о том, чтобы быть им), так и Западу трудно понять Россию, представить ее в терминах собственной научной рациональности. Ситуация, казалось бы, типичная для встречи одной цивилизации с другой.

В действительности не все так просто, как может показаться на первый взгляд. Россию трудно представить и как совершенно особую, окончательно сложившуюся и во всем отличную от Запада цивилизацию, хотя подобные попытки и предпринимаются разными авторами из лагеря почвенников и традиционалистов. Ее называют то православной, то восточнославянской, то евразийской цивилизацией — в зависимости от того, какой признак берется за основу — конфессиональный, этнокультурный или геополитический. Но может ли каждый из этих признаков и даже

все они вместе служить основанием для существования особой цивилизации? Будь так, вопрос об отношении России к Западу решался намного проще, не переживался бы как одна из мучительных проблем российской истории. Ведь в сознании россиянина постоянно жила тема не только их особенности и самобытности, но и их отсталости, недостаточной развитости по сравнению с Западом. Эта западническая тема, наряду со славянофильской (то, что западники считали отсталостью России, славянофилы оценивали как ее самобытность), является сквозной в истории русской общественной мысли. Она вообще не могла бы возникнуть, не будь Россия в чем-то страной европейского типа, находись она целиком за пределами западного мира. Чтобы сравнивать себя с Европой, даже в пользу последней, надо в каком-то смысле уже быть Европой, ощущать свою близость с ней. Многие страны внеевропейского региона, также переживающие процесс модернизации, не возводят свою несхожесть с Европой в общенациональную проблему, не испытывают по отношению к ней чувства собственной неполноценности. Наши же западники (прошлые и настоящие) воспринимают Россию даже не как соседа, а как родственника Европы, пусть и бедного, задержавшегося в своем развитии. Ибо что еще может служить основанием их призыва «стать Европой»? Нельзя стать тем, к чему у тебя нет никакой предрасположенности, просто по личному желанию.

Столкновение этих основных русских тем — самобытности и отсталости — говорит о том, что вопрос о цивилизационной идентичности России остается открытым, не имеет пока однозначного решения, провоцирует взаимоисключающие мнения. Одни тянут к современному Западу, другие — к православному и монархическому прошлому, третьи мечтают о реставрации коммунистического режима. На нашем пространстве как бы сталкиваются между собой разные России, между которыми трудно пока обнаружить что-то общее. Мы либо грезим о своем прошлом, либо проклинаем его. Кто-то не приемлет ничего, что связано с Западом, что идет от него, для кого-то даже слово «патриотизм» является бранным. И каждый видит в другом заклятого врага России.

Вопреки мнению о том, что Россия уже сложилась как особая цивилизация, напрашивается другой вывод: она и сегодня находится в состоянии поиска своей цивилизационной идентичности, своего места в мировой истории [2:194-234]. Поиск этот далеко не закончен, о чем свидетельствует длящийся несколько столетий спор о том, чем является Россия — частью Запада или чем-то отличным от него. На отсутствие решения указывает и постоянно возрождающийся в

197

русском сознании интерес к «русской идее» (см.: «Русская идея», II) Если Запад осознает себя как уже сложившуюся цивилизацию, то Россия — еще только как идею (разумеется, по-разному трактуемую), существующую более в голове, чем в реальности. Подобное направление мысли выходит на первый план там, где реальность находится еще в состоянии брожения, не отлилась в законченную форму, не застыла в своей определенности. И в нынешнем своем виде Россия являет собой пример страны, не столько обретшей свою цивилизационную идентичность, сколько в очередной раз осознавшей необходимость ее обретения.

Библиография

1. Цивилизации и культуры. Вып. 1. Россия и Восток: цивилизационные

отношения. М., 1994.

2. Крамник В.В. Россия — поиск идентичности: Россия. Планетарные процессы. СПб., 2002.

3. Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты. М., 1998.

4. Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: Энциклопедический словарь. М., 2001.

ГРАНИЦЫ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Под цивилизациями в современной науке принято понимать достаточно устойчивые и предельно обобщенные социально-исторические единицы с четко фиксированными краями и границами в сфере общественной и духовной жизни. Согласно С. Хантингтону, цивилизацию можно определить «как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей» [1:34]. Цивилизации отличаются друг от друга рядом существенных признаков. «Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отношения между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Они (эти различия. — В.М.) не исчезнут в обозримом будущем. Они более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами» [1:34].

При некоторой спорности такого определения цивилизации, отождествляющего ее с культурой (что вообще характерно для англо-американской научной традиции), оно верно фиксирует исходное отличие одной цивилизации от другой — тип религиозной веры, т. е. культуры в той ее части, в которой она еще не отделилась от культа. Каждая из великих цивилизаций имела свой пантеон богов или единого Бога, складывалась вокруг общего для себя религиозного культа. Барьер, разде-

ляющий эти культы, практически непреодолим: можно перейти из одной веры в другую, но нельзя совместить их в одной религиозной системе. Каждая вера по-своему универсальна, абсолютна и самодостаточна. Религия является как бы последней границей между разными цивилизациями.

Отсюда и достаточно распространенная типология цивилизаций. Так, говорят о христианской (западной и восточно-православной), мусульманской, буддийской, индуистской цивилизациях. Именно эти пять цивилизаций Тойнби отнес к последнему — третьему — поколению цивилизаций, дожившему до нашего времени. Тойнби предвидит в будущем возможность столкновения между ними [3:129-134], например, в ядерной войне (эту его мысль и подхватил Хантингтон), что грозит человечеству гибелью. Оправдается это предвидение или нет, границы между цивилизациями представляются ему неустрашимыми.

Какое место в этом раскладе занимает Россия? Тойнби относит ее к «восточно-православной цивилизации», берущей начало в Византии. Существование православной цивилизации в России можно, однако, поставить и под сомнение. Находясь, несомненно, в истоке русской духовности и культуры, православие вряд ли создало здесь адекватную себе по духу и целям цивилизацию. Не считать же такой цивилизацией самодержавие и тоталитаризм, хотя попытки сблизить их с «этикой» православия и предпринимаются некоторыми авторами время от времени. Тот же Тойнби считал православную Византию родиной тоталитаризма, от которой его и унаследовала Россия: тоталитаризм, согласно Тойнби, — «византийское наследие России» [3:105-114].

Связь между православием и тоталитаризмом может быть, однако, оспорена. И в Византии, и в России православие, действительно, часто оказывалось в подчинении у государства, что свидетельствует более о незавершенности цивилизационного развития, о сохраняющихся элементах варварства, чем о существовании самостоятельной цивилизации. Если и можно называть Россию православной цивилизацией, то, скорее, в смысле замысла, а не окончательного результата. Шпенглер, например, считал Россию со времен Петра историческим «псевдоморфозом» — противоестественным сочетанием старорусской набожности и религиозности с империей и западноевропейской культурой. «Вслед за... московской эпохой великих боярских родов и патриархов, когда старорусская партия неизменно билась против друзей западной культуры, с основанием Петербурга (1703) следует псевдоморфоз, втиснувший примитивную русскую душу вначале в чуждые формы высокого барокко, затем Просвещения, а затем — XIX столетия» [5:197]. Отсюда «апокалиптическая нена-

198

висть» к Европе — не только вне России, но и внутри нее, что никак не говорит о сложившейся здесь до конца цивилизации, уверенной в своем настоящем и будущем. Какая там православная цивилизация, если ее изнутри постоянно подтачивает нечто, прямо враждебное и чуждое духу православия?

Приравнивание цивилизации к религии вообще не всегда оправданно — и прежде всего в случае цивилизации Запада. Христианство есть, действительно, религия Запада по преимуществу, но ведь не только оно создало западную цивилизацию. Другим ее истоком является греко-римская Античность, откуда, собственно, заимствовано и само понятие «цивилизация». Если о средневековой Европе с ее авторитетом Церкви во всех мирских делах и попытками создания «Священной империи» еще можно говорить как о христианской цивилизации, то как быть с современным Западом, пережившим секуляризацию власти и культуры? Разве его отличает от других цивилизаций только религия? Возникшая здесь индустриальная цивилизация содержит в себе совершенно иное основание для типологии цивилизаций, делит их на традиционные и современные, на доиндустриальные (аграрные), индустриальные и постиндустриальные. Со стороны Востока, цивилизации, действительно, выглядят как

сосуществующие в едином мировом пространстве разнокачественные человеческие миры: идея множественности цивилизаций и родилась на Западе в результате так называемого «второго Ренессанса» — открытия им Востока. Но для самого Запада эти цивилизации выглядят иначе — как предшествующие ему во времени ступени движения человечества на пути к его все большей интеграции. И хотя тот же Шпенглер считал, что мировая история с ее эволюционным развитием от низшего к высшему существует в воображении только самого Запада, нельзя все же отрицать определенную объективную правомочность такого взгляда на исторический мир. Мировая история для Запада в силу самой его природы — не просто пространство, заселенное разными цивилизациями, но и их движение в направлении то ли сближения, то ли столкновения друг с другом. С начала своего появления на свет Запад пытался мыслить себя в качестве заключительной фазы этого движения.

По этой логике, Запад сознает себя высшим этапом в развитии человечества, универсальной цивилизацией, способной распространиться по всему миру и объединить вокруг себя все его части и регионы. Он мыслит себя так не по причине своей религиозности (здесь ему противостоят другие религии) и даже культуры, а в силу развитого им духа научной рациональности, не требующего для себя никакой религиозной санкции. Создав

светские формы жизни, базирующиеся на технико-производственных и формально-правовых основаниях, он усмотрел в них единственно приемлемый для человечества способ его объединения и совместного существования. Понятно поэтому, почему происходящий ныне процесс модернизации и глобализации трактуется современным Западом преимущественно в духе вестернизации, имеющем в качестве своего образца общество западного типа. Здесь и встает вопрос о динамике цивилизационного процесса, отнюдь не совпадающей со временем жизни отдельной цивилизации. В какой мере она исчерпывается опытом Запада? Существуют ли варианты цивилизационного движения, не слепо копирующие западные, или Запад являет собой единственно возможный прообраз будущей мировой цивилизации?

Цивилизация, как известно, возникает в оппозиции к варварству, является формой, в которой преодолевается, изживается наследие варварских времен. В силу разности места и времени появления отдельных очагов цивилизации она в своей начальной фазе образует определенное множество, предстает как веер цивилизаций, существенно отличающихся друг от друга. На смену одним цивилизациям приходят другие. Некоторые из них дожили до наших дней. Но во все времена наличие такого множества — свидетельство не только различных путей выхода из варварского состояния, но и незаконченности, незавершенности этого процесса. Подтверждением тому служит судьба многих цивилизаций, погибших либо от столкновения друг с другом, либо от натиска варварских племен и народов. От подобного столкновения, как уже говорилось, не застрахованы и ныне существующие цивилизации. И так, видимо, будет по тех пор, пока цивилизация не достигнет, действительно, состояния некоторой универсальности, не станет для большинства народов единой и общей. Только тогда она сможет окончательно победить варварство, одним из признаков которого является абсолютизация того, что разъединяет людей и противопоставляет их друг другу. В истории человечества Запад и стал первой попыткой перехода к такой цивилизации. Во всяком случае, он впервые сформулировал претензию на такой переход.

Идея единого человечества, универсальной цивилизации, действительно, родилась на Западе. Иногда ее называют «римской идеей». Начиная с «первого Рима», история Запада есть история ее практического воплощения в жизнь, хотя на разных этапах разными путями и средствами. Самому Западу казалось, что именно он призван покончить с варварством былых времен, явить миру единственно возможную форму общечеловеческой интеграции. Однако в фазе его индустриального развития обнаружили черты, которые

199

заставили говорить о «новом варварстве». Первоначальная оппозиция «варварство — цивилизация» сменилась другими — не менее острыми и опасными: с одной стороны, «цивилизация и природа», с другой — «цивилизация и культура». Конфликт индустриальной цивилизации с природой и культурой, называемый экологическим и духовным кризисом, обозначил не только пределы роста этой цивилизации, но и ее неприемлемость в качестве общепланетарной модели будущего развития.

Об экологическом тупике, в который ведет индустриальная цивилизация, сказано достаточно. Несколько слов о тупике культурном. Первые симптомы поразившего Запад духовного кризиса были зафиксированы уже в XIX в. Тогда заговорили о «смерти Бога», наступлении «эпохи нигилизма», «трагедии культуры» и пр. Суть обозначившегося конфликта между цивилизацией и культурой одни решали в пользу цивилизации, другие — в пользу культуры. Но в любом случае сам конфликт был осознан как наглядная демонстрация присущего западной цивилизации обездуховления жизни, ее предельной рационализации, дискредитации религиозных и моральных ценностей, победы прагматического и утилитарного начала над идеальными побуждениями и целями, переноса центра тяжести из духовной в материальную сферу. Даже идея «гражданского общества», выдвинутая Просвещением, оборачивается здесь «массовым обществом», в котором на смену автономному «Я» опять приходит обезличенное «Мы». С этим связан кризис просветительской установки на разум и свободную волю индивида. Поставленный на службу экономическим целям, разум стал условием не свободной и моральной жизни человека, каким он казался просветителям, а, наоборот, чисто инструментальным средством его подчинения чуждым и неподвластным ему силам и отношениям. В массовом обществе возрастает роль организационных, управленческих и планирующих структур (если

не на уровне государства, то на уровне частных монополий и корпораций), которые берут под свой тотальный контроль все виды и формы индивидуального принятия решений, до предела ограничивают пространство личной свободы и инициативы. Реальная власть в обществе при его внешнем демократизме и либерализме переходит к финансовым и обслуживающим их политическим элитам, манипулирующим сознанием людей посредством электронных средств массовой информации. Отсюда, кстати, и определение СМИ как «четвертой власти», что вовсе не является демократической формулой.

Главная ценность массового общества — не индивидуальная свобода, а власть. Именно она оказалась в

центре философских размышлений, научных исследований и журнальной публицистики. Люди власти стали подлинными героями дня, отодвинув на задний план героев прошлого — инакомыслящих, борцов за свободу и личную независимость. Хотя власть в массовом обществе отличается от традиционной — от власти отдельного лица или родовой аристократии, — в своей способности подчинять себе людей она намного превосходит последнюю. Своеобразной компенсацией сужения поля личной общественной и духовной свободы служит здесь расширение рамок потребительской свободы, свободы потребления, в силу чего массовое общество называют также обществом потребления, в котором «иметь» равносильно тому, чтобы «быть».

Общество, сделавшее материальное благополучие смыслом существования большинства людей, не обязательно имеет своим следствием всеобщее изобилие. Заклучая в себе огромный соблазн для менее развитых стран и народов, оно не может служить основой интеграционных процессов. Не все могут жить так, как живут на Западе (хотя бы в силу ограниченности тех же природных ресурсов), да и Запад, заботясь о себе, не позволит всем жить так, как живет он сам. Народы, которым будет предписано жить по западным образцам, захотят ведь иметь и западные стандарты потребления. Это и есть путь в экологическую бездну.

Но если невозможно объединить всех посредством «универсализации принятых на Западе жизненных стандартов», то ведь того же можно достигнуть иным путем — экономическим, дипломатическим и даже силовым, дополняемым информационным и идеологическим давлением. Тотальная экспансия западных идей и ценностей (преимущественно в трактовке США) на остальной мир при поддержке международных финансовых корпораций и военных союзов (НАТО) имеет своей целью создание однополюсной мировой системы под прямым водительством Запада. Глобальной стратегией последнего является, очевидно, не подтягивание всего мирового сообщества до своего уровня (в том числе и уровня жизни), а его подчинение целям собственного выживания. Западное общество, не будучи более способно к внутренним трансформациям, как бы возрождает имперскую политику «первого Рима», наделявшего покоренные им народы правами граждан в обмен на их отказ от своего национального и государственного суверенитета. Если нельзя больше развиваться вглубь, то ведь можно расширяться вовне, так сказать, вширь. В лице США Запад объявляет себя единственным гарантом демократии и свободы в мире, требуя за то безоговорочного послушания и верности своей политике. Глобализм в современном мире оказывается на практике всего лишь предельным рас-

200

ширением, универсализацией западной модели жизни, чему другие народы должны если не уподобиться, то хотя бы подчиниться. Здесь отчетливо проступают не только внутренние, но и внешние пределы западной цивилизации с ее претензией на универсальность.

Библиография

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Политические исследования. 1994. № 1.
2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.
3. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. М.-СПб., 1995.
4. Тойнби А.Дж. Постижение истории: Сборник. М., 1991.
5. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998.
6. Элиас Н. О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования. Т.1-2. М.-СПб., 2001.
7. Преодолевая барьеры: Диалог между цивилизациями / Пер. с англ. М., 2002.

ДУША И ТЕЛО ЦИВИЛИЗАЦИИ

Хотя Россия в русской общественной мысли практически никогда не рассматривалась как особая цивилизация, понятие «цивилизация» использовалось русскими мыслителями на протяжении почти всего XIX в. Широко распространенным оно становится примерно с конца 60-х гг. В 1883 г. выходит, например, работа И.С. Аксакова «Цивилизация и христианский идеал». Первым теоретиком цивилизации в России считается А.Я. Метлинский (1814-1870), защитивший в Харькове (1839 г.) магистерскую диссертацию «О сущности цивилизации и значении ее элементов», написанную им под влиянием работ французского историка Ф. Гизо «История цивилизации в Европе» (1828) и «История цивилизации во Франции» (1830). Термин «цивилизация» был заимствован в России из Европы еще в 30-х гг. XIX в., причем намного раньше, чем термин «культура», что, видимо, объясняется распространением в образованной части русского общества французского языка. Так, термин «civilization» — в смысле

гражданственности — использовали Тютчев и Герцен, хотя слово «культура» у них отсутствует. Нет слова «культура» и у Чернышевского, Добролюбова, Писарева. Если русские либералы использовали термин «цивилизация» для характеристики европейских порядков и институтов — гражданского общества, правового государства и пр., то славянофилы выступили резко критически против самого рецепта цивилизации. Для них более приемлемым был термин «просвещение», причем в его религиозном понимании — как свет, святость. Так, Ю.Ф. Самарин в статье «По поводу мнения «Русского вестника» о занятиях философией, о народ-

ных началах и об отношении их к цивилизации» писал: «Давно и искренне желали мы выразуметь, что именно подразумевается под словом цивилизация, так недавно вошедшим у нас в моду, так часто повторяемым и почти совершенно вытеснившим из употребления слово просвещение» [1:542]. Сам Самарин объясняет популярность этого слова принятием европоцентристской модели исторического развития. В понимании и западников, и славянофилов XIX в. цивилизация — синоним еще не России, но только Европы. Для России подходит термин «просвещение» или в более поздней транскрипции — «культура». Аналогичным образом обстояло дело и в Германии XIX в., в которой оба эти термина обозначали собой долгое время различие между Германией, с одной стороны, Англией и Францией — с другой.

Во всяком случае, и западники, и славянофилы одними из первых осознали отрицательные для человека последствия западной цивилизации. Главным итогом ее развития стало для них «мещанство» — диктатура обезличенной в своих желаниях и потребностях массы. Вот уж для кого буржуазный Запад никак не мог быть приравнен к христианской цивилизации. Цивилизация — да, но не христианская, а скорее антихристовая. Одержавший в ней победу «мещанский дух» был для них даже не Западом, а его изменой самому себе, своим христианским началам и истокам. Отсюда и консервативное желание оградить Россию от «тлетворного влияния Запада», и поиск «русской идеи» в противоположность буржуазному партикуляризму и национализму, и обращение к социализму — от атеистического до христианского, от крестьянского до пролетарского.

Русская интеллигенция никогда не относилась враждебно к европейской культуре, в своей значительной части испытала на себе ее влияние, сознательно училась у нее. Но и она в большинстве своем не приняла реальности сложившегося на Западе общества, усмотрев в нем отрицание основополагающих ценностей той же культуры. Для всей русской мысли свойственно двойственное отношение к Европе, сочетавшее в себе признание ее несомненных заслуг в области науки, техники, народного просвещения, политических свобод с неприятием выродившейся в «мещанство» цивилизации (европейская культура и западная цивилизация никогда не отождествлялись в сознании образованных россиян). Это и послужило причиной русского поиска собственного пути развития. Взять у Запада все ценное, но не повторять его, а пойти дальше — в сторону более справедливой, гуманной, нравственно оправданной формы жизни — так можно определить смысл этого поиска. Россия как бы искала для себя путь модернизации, не отрицающий опыт Запа-

201

да, но и не слепо копирующий его. Можно много говорить об идеализме и утопизме такого поиска, но именно он определил культурное своеобразие России, ее духовное величие.

В сложном и противоречивом облике России нельзя не заметить определенного несоответствия между ее «душой» и «телом», между ее устремленностью к вселенской, общечеловеческой правде, лишенной узконациональной заданности, и еще недостаточной цивилизованностью — экономической, политической и просто бытовой. С одной стороны, ее характеризует несомненная отсталость от развитых стран Запада, которую она стремилась преодолеть мощными модернизационными усилиями, с другой — она не просто пыталась сравняться с ними, но и стать лучше их, избежать их недостатков и изъянов, подняться на более высокую, как ей казалось, ступень общественного развития. Если уж судьба распорядилась позже других «войти в современную цивилизацию», то зачем повторять и все плохое в ее развитии, что уже вышло на поверхность? Отсюда дерзкая попытка как бы опередить время, раньше других прорваться в будущее, всегда и во всем быть «впереди планеты всей». В эпоху национальных государств она мечтает о всечеловеческом единстве, «духу капитализма» противопоставляет свой общественный идеал жертвенного служения «общему делу». И еще вопрос, что стало причиной нашего нынешнего кризиса: отставание от Запада или отказ от желания пойти дальше него в построении общества, лишенного противоречий современной цивилизации?

Подобное несоответствие вызывает порой у сторонних наблюдателей откровенную насмешку: что это за люди, рассуждающие о судьбах мира и человечества, но неспособные пока наладить собственную жизнь, обеспечить себя элементарным достатком и комфортом? В этом наблюдении много справедливого. Но и заботясь о «теле», цивилизуя его, нельзя пренебрегать собственной душой, отречься от того, во что верили и на что надеялись лучшие люди России. Потому и в нынешнем кризисе наибольшее беспокойство вызывают даже не экономические трудности, а разрыв с той традицией, которая побуждала русскую мысль искать формулу более достойной жизни, чем та, которая достигнута на Западе. Если потеряна вера в такую жизнь, если мысль не работает на опережение существующего, никакая реформа не поможет преодолеть собственную отсталость. Так и будем догонять всю оставшуюся историю.

Россию часто изображают страной малоподвижной, дремучей, с какой-то свинцовой тяжестью в ногах, заснувшей в своих огромных просторах, ленивой на подъем. Расширившись до размеров целого

континен-

та, она как бы навсегда застыла в своей определенности, не будучи в состоянии стать чем-то другим. Если ее истории и присуща динамика, то, скорее, экстенсивная, чем интенсивная. Но откуда тогда та революционная лихорадка, которая одолевает Россию вот уже два столетия? Чего ей не хватает? «Русь, куда несешься ты?» — спрашивал еще Гоголь. Для страны с остановившимся временем такая скачка действительно непонятна. Весь XIX век жил с сознанием неминуемых грядущих перемен, заставляя образованных русских людей с тревогой или с надеждой всматриваться в будущее. Интерес к будущему явно превалировал над интересом к настоящему или прошлому. Точнее, в прошлом и настоящем искали ответа на то, какое будущее ожидает Россию.

Как бы ни судить о русских людях, нельзя не признать, что им присуще чувство постоянного недовольства собой и существующим порядком вещей, желание — порой даже чрезмерное — все поменять и переименовать. Внутреннее «беспокойство», «охота к перемене мест» владеют русской душой в большей степени, чем привычка к упорядоченному, размеренному, заранее просчитанному образу жизни. На фоне расчетливого и аккуратного Запада Россия выглядит страной непредсказуемых поступков и действий, бунтарски своевольной и революционно взрывной. В ней много говорят о традициях и великом прошлом, но более антитрадиционной страны, вмиг рвущей со своими былыми привязанностями и авторитетами, трудно сыскать. По своему психологическому складу она страна авангардистская, предпочитающая системному мышлению неожиданность принятого решения и прорыв в неизведанное. Ее влечет все новое, и ей трудно даются детали и частности.

Подобный склад души и характера народа говорит о еще не реализованной до конца способности к изменению и развитию, об открытости будущему. Россия в этом смысле — страна не столько ставшей, окончательно сложившейся, сколько становящейся цивилизации, общие контуры и облик которой пока только смутно просвечивают в духовных исканиях ее мыслителей и художников. В этих исканиях было зафиксировано не реальное состояние России, а всего лишь предчувствие, порой субъективно окрашенное, ее ожидаемого будущего, открывающейся перед ней перспективы. Оправдывается это предчувствие или нет, покажет время, но только по нему можно судить о том, что Россия действительно хотела для себя, как она мыслила свое историческое призвание.

Вот почему так трудно понять Россию, обращаясь лишь к ее настоящему. По часто цитируемому выражению Тютчева, «умом Россию не понять», «в Россию можно только верить». Она, хочет сказать поэт, предмет не столько знания, сколько веры. Знание обращено к тому,

202

что есть, вера — к тому, что будет. Именно незавершенность, незаконченность исторического облика России придает ей некоторую неопределенность, расплывчатость, заставляет двоиться, множиться в глазах современников, вызывая между ними бесконечные споры о том, чем она является в действительности. Ограничиваться в суждениях о России тем, что уже есть, значит примирять непримиримое, сочетать несочетаемое.

В России, как известно, все есть: в ней легко обнаружить элементы «европеизма» и самой дикой «азиатчины». В таком смешении разнородных начал иногда усматривают признак существования особой цивилизации — «евразийской». Но почему в России для одних ценно только то, что напоминает Европу, а для других — что отделяет от нее? Уже одно это заставляет смотреть на Россию не как на органическую целостность, а как на страну, находящуюся, по выражению того же Хантингтона, в состоянии «расколотости». Наряду с Мексикой, Турцией, бывшей Югославией, Хантингтон относит Россию «к внутренне расколотым странам — относительно однородным в культурном отношении, но в которых нет согласия по вопросу о том, к какой именно цивилизации они принадлежат». При этом он считает Россию «в глобальном плане самой значительной расколотой страной» [2:43-45].

Евразийская модель, возникшая как идеологическое оправдание существования Российской империи, с распадом СССР в значительной мере утратила свою силу. Хотя географически Россия остается Евразией, она вряд ли способна сегодня выполнять функцию наведения «мостов» между Западом и Востоком (хотя бы в силу малочисленности в ней представителей той и другой цивилизации). Но ведь и раньше «азиатское» в России не сливалось с «европейским» в органическую целостность, а если сходилось, то в каком-то уродливом симбиозе — в попытках, например, модернизировать страну варварскими средствами. Без всякой обиды для азиатских народов, к коим в определенной мере относятся и русские, «азиатское» в России — признак не столько особой цивилизации, сколько отсталости и грубости, еще не изжитого варварства — того, что принято называть «азиатчиной». Не о том речь, что Азия создала великие цивилизации; «азиатчина» в русской истории — синоним сохраняющегося в ней традиционного прошлого, всего того, что является помехой, препятствием на пути цивилизации. Движение в этом направлении осуществляется посредством не просто синтеза традиционного Востока с современным Западом, но и постепенного вытеснения «азиатского» (в данном контексте — варварского) начала «европейским». Евразийство в его нынешнем виде (не как идеология, а как реальность) — не особая цивилизация, а некоторое проме-

жуточное состояние между доцивилизационным варварством и цивилизацией, свидетельство незавершенности развития страны по пути цивилизации.

Что же стало для России главным препятствием на ее пути к цивилизации? Для тех, кто понимал под цивилизацией исключительно Запад, оно заключалось в традиционном для России государственном строе (самодержавие) и патриархально-общинном укладе народной жизни, исключавших демократию,

правовое государство, гражданское общество и рыночную экономику. Некоторые добавляли к этому и веру (православие). Те же, кто отстаивал идею российской цивилизации, видели в том же самом отличительные признаки этой цивилизации, даже ее достоинства. На наш взгляд, все эти признаки (вера, строй, образ жизни — православие, самодержавие, народность) не могут служить аргументом в пользу ни того, ни другого мнения, точнее, в равной мере могут служить тому и другому мнению доказательством их правоты (что-то вроде кантовской антиномии). Православие, разумеется, — не все христианство, но все же его важная часть, отличающая Россию от остальной Европы, но одновременно и сближающая ее с ней. Государство со времен Петра — естественно, не демократия, но уже и не восточная деспотия в ее чистом виде: многое в нем списано с сословно-абсолютистских монархий и империй Западной Европы, хотя и с огромными остаточными элементами варварства. Да и тоталитаризм советского образца — не только российское, но и европейское явление (Италия, Германия, Испания), хотя у нас он, конечно, отличался повышенной жестокостью к собственному населению. Сложнее с народом, который до революции представлял собой в основном крестьянскую массу, живущую в условиях общинного земледелия и деревенского быта. Но где этот народ сейчас? Либо частично погиб в годы сталинской коллективизации, либо в значительной части переехал в город, либо медленно спивается. Выживают те, кто во многом перестал быть тем, кем был раньше. Русские сегодня — далеко не только крестьяне, хотя опять же и не во всем еще горожане (бюргеры), подобно европейским народам. По всем этим признакам Россия, понятно, — еще не Западная Европа, но и не особая цивилизация, существующая и развивающаяся по собственным правилам и законам. То, что отличает нас от Европы в плане экономики и политики, постоянно трансформируется в сторону сближения с ней, испытывая при этом, конечно, огромное сопротивление традиции. Иначе как понять существование в России западников, поставивших своей целью превратить Россию в западную страну? Как понять власть, инициирующую сверху в течение уже трех столетий политику модернизации страны? Пушкин не случайно считал, что если в России и есть что-то европейс-

203

кое, то это правительство. Заметное каждому отличие России от Европы свидетельствует, скорее, не о существовании особой цивилизации, а об еще сохраняющейся цивилизационной недостаточности.

Что же может служить критерием действительного отношения России к Западу? Искать его, как нам кажется, нужно не в экономике и политике (та и другая свидетельствуют более о нашей отсталости, чем о самобытности), а в культуре. В одном западники правы: никакой, помимо западной, модели экономического и политического развития Россия не может предложить ни миру, ни себе. Из этого, однако, не следует, что эти модели могут быть восприняты нами без опоры на собственные культурные ценности и традиции. Именно культура в России, во всяком случае классическая, взяла на себя миссию критики современной западной цивилизации, хотя следует правильно понимать суть и смысл этой критики. Свою главную задачу русская культура видела не в том, чтобы изолировать Россию от Европы, поставить между ними непреодолимый барьер, а, наоборот, в том, чтобы воссоединить ее с Европой, но только на иных основаниях, чем те, которые начиная с XIX в. предлагались западной цивилизацией. Русская культура как бы предупреждала всех российских реформаторов об опасности механического переноса западных идей и теорий на русскую почву, причем по причине не только отсталости и консервативности этой почвы, но и ограниченности, внутренней противоречивости самих этих идей. Вот что порой мы не хотим услышать в словах наших отечественных мыслителей и писателей прошлого, считая, что они говорят от имени лишь старой, традиционной России. Но творцы русской культуры умели смотреть не только в прошлое, но и в будущее. И некоторые из них были услышаны даже на Западе. Тот же Шпенглер, например, осуждая Россию за ее склонность увлекаться модными западными идеями, с которыми она не знает потом, что делать, тем не менее особо выделил Достоевского, сказав о нем: «Христианство Достоевского принадлежит будущему тысячелетию» [3:201].

Тяготая к целостному видению мира, позволяющему смотреть на него как бы из вечности, русская культура смогла во многом предугадать общее направление движения западной цивилизации. Начальная фаза этого движения, как уже говорилось, шла под знаком преодоления оппозиции «варварство — цивилизация», тогда как его заключительная стадия, представленная на сегодняшний день Западом, ознаменовалась конфликтом цивилизации с природой и культурой. В этом исторически обозримом диапазоне Россия и должна была искать свой путь. Если по отношению к первой оппозиции у нее не было иного выбора, как идти по пути Запада (здесь она не составляет исключе-

ния из общего правила), то по отношению к двум последним она призвана — вместе с Западом или без него — искать новые пути, позволяющие снять их напряженность и остроту. Проблема не только в том, что Россия должна модернизироваться по западному образцу (т. е. в борьбе с собственным варварством усвоить плоды европейской просвещенности, западной экономической и политической культуры), но и в том, что она может это сделать, лишь найдя выход из тех тупиков и противоречий, в которые попала западная цивилизация. Россия как бы вынуждаема своей историей и догонять Запад, преодолевая собственную отсталость, и опережать его в тех пунктах, где он сам оказался в кризисной ситуации. Без первого она просто не может выжить, без второго — выжить в качестве самостоятельного субъекта истории.

Библиография

1. Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М., 1996.

2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? //Полис. 1994. № 1.

3. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. М., 1998.

ОТКРЫТАЯ КУЛЬТУРА

Стоящую перед Россией задачу нельзя поэтому адекватно описать ни в понятиях чисто западной (либеральной, например) идеологии, ни в терминах славянской самобытности или какой-то другой особенности от Запада. Россия, если ей суждено остаться в мировой истории, несомненно, окажется в русле развития западной цивилизации с ее универсализирующей тенденцией, но сохранит себя, избежав участи ее периферии, только придав этой тенденции направление, более соответствующее ее собственным культурным ценностям и приоритетам. Западному типу универсализма она противостоит не как его антипод, а как его особый тип.

Специфическим для этого типа является утверждение принципиально иной, чем на Западе, формы человеческой солидарности, выходящей за рамки чисто экономических (рыночных) и политико-правовых отношений между людьми. Речь идет здесь не об абстрактном отрицании этих отношений, а об их дополнении и, возможно, качественно новом содержательном наполнении. В основе человеческой солидарности должна лежать не конкурентная борьба частных лиц и народов за свое собственное выживание, а их взаимное сотрудничество ради сохранения и защиты каждого из них. Идея, согласно которой каждый человек ответствен не только за себя, но и за других людей, должен жить во имя других, недаром получила название «русской идеи» (см.: «Русская идея», II). Последняя не отрицала «римской идеи», а стала ее своеобразным продолжением и развитием. В ней

204

говорится не о юридической, а о моральной ответственности перед другими, не позволяющей никому быть счастливым и довольным собой в мире, где еще царит зло, где еще так много горя и страданий. Истоком этой идеи является этика не индивидуального, а коллективного спасения, согласно которой спасение каждого зависит от спасения всех. Нельзя спастись в одиночку, когда каждый только за себя. «Православная этика» в отличие, например, от «протестантской» — этика не просто справедливости, но милосердия и любви, когда каждый, подобно Христу, берет на себя вину за грехи всего человечества, за все царящее в мире зло. Иными словами, русская идея предлагала в основу общественной жизни положить не рынок и даже не право, а мораль. Защищаемый ею общественный идеал не просто воспроизводил гражданские («полисные») структуры античной демократии, но имел вид своеобразной «духовной общины», связующей всех узами братства и взаимной любви. Этот идеал не надо путать с патриархальной общиной, с примитивным коллективизмом первобытных народов. Общинный быт и психология могли в лучшем случае способствовать становлению духовной общности, но не подменять ее собой.

Заклученный в этом идеале приоритет общего над частным, духовного над материальным был следствием не дикости, отсталости или какой-то национальной исключительности, а нашей культурной истории и даже географии. В России, с ее просторами и суровым климатом, трудно выжить в одиночку. Здесь не Западная Европа с ее малыми пространствами и развитой сетью коммуникаций, позволяющих человеку противостоять природе и другим людям один на один. Без сотрудничества и взаимопомощи, без коллективной поддержки в России не проживешь. Сюда же следует добавить многообразие входящих в нее народов, языков и культур. Какой частный интерес может удержать все это в единстве? Россию всегда спланивала не только власть централизованного государства, но и сознание причастности всего ее населения к некоторому «общему делу», символизированному религиозной или светской идеей.

Этим Россия не обособляется от остального мира — прежде всего европейского. Она — европейская страна, хотя и несколько в ином смысле, чем страны западноевропейского региона. Их роднит в первую очередь общность происхождения, пусть и расходящегося во времени: Европа — раньше, Россия — позже. Речь идет, разумеется, о духовном, а не этническом родстве. У них общие предки — Рим и Иерусалим, впервые привнесшие в историю сознание человеческого единства. Если «первый Рим» попытался реализовать идею этого единства политическими средствами, создав мировую империю, то христианство — духовными. Впоследствии

созданное ими пространство распалось по национальным границам в силу многих причин, но сама идея продолжала жить в культурной памяти и Европы, и России: обе они пытались осуществить ее в своей истории, хотя и по-разному. Здесь исток их раздельности и их неразрывности.

Несходство России и Запада в рамках общеевропейской истории объясняется во многом их разным пониманием смысла того урока, который Рим преподал миру, самой сути «римской идеи». Они по-разному ответили на вопрос, волновавший и Средние века, и Новое время, — «почему погиб Рим?» Даже Отцы — основатели США, творцы американской конституции, задавались тем же вопросом. Для Запада причиной гибели Рима стала его измена своим республиканским идеалам, что привело его в конечном счете к цезаризму, личной тирании, к уничтожению гражданских прав и свобод. Их симпатии были на стороне республиканского Рима в противоположность Риму имперскому. Свою задачу Запад видел в восстановлении институтов и ценностей республиканского и демократического строя. Хотя путь Европы к демократии не был простым и скорым, не раз сопровождался воссозданием и распадом тех или иных подобий Римской империи, в целом он знаменовал собой возвращение к когда-то провозглашенным Римом принципам гражданского общества и правового государства. Права и свободы граждан и стали для Запада моделью будущего мирового порядка, искомым им принципом построения универсальной цивилизации.

Иной версии гибели Рима придерживалась Россия. В своем решении она была более ориентирована на Рим православный (Византия), возникший после принятия Римской империей христианства и переноса ее столицы в Константинополь. По этой версии, причиной гибели «первого Рима» стало его язычество, т. е. с христианской точки зрения бездуховность, повлекшая за собой моральную деградацию власти и граждан. От Рима идет, следовательно, традиция не только правового, но и православного государства, в котором верховная власть берет на себя функцию политической и военной защиты истинной веры, получая от нее взамен идеологическую легитимацию.

Попытка на католическом Западе создать нечто подобное (в лице, например, империи Карла Великого) закончилась, как известно, неудачей, положившей начало образованию самостоятельных национальных государств. Раздельное существование государства и Церкви, политической и духовной власти заставило светскую власть апеллировать уже не к религиозному, а к национальному единству своих подданных, понимаемому как общность языка и этнического происхождения. Религиозные распри и столкновения постепен-

205

но сменяются многолетними и кровавыми войнами на национальной почве, хотя и то и другое еще долго переплетается между собой.

По иному пути пошла Россия. В основу своей государственности она вслед за Византией положила не национальный и правовой, а конфессиональный и династический принципы (православие и самодержавие), в силу чего русские осознавали себя не только светской, сколько православной нацией, единой в своей вере и в своем служении Богу. Православное и национальное сливались в одно понятие. Претендуя на роль защитника и хранителя православной веры (Святая Русь), государство оспаривало здесь у Церкви право на духовное водительство населяющим его народом. Оно видело в народе не столько граждан, наделенных личными правами, сколько коллективного носителя определенного символа веры («народ-богоносец»), главной обязанностью которого является терпеливое исполнение своего религиозного долга по отношению не только к «граду Божьему», но и к «граду земному», т. е. государству. Оба града предельно сближались между собой. Само служение государству наполнялось религиозным смыслом и содержанием, свидетельствовало о приверженности православной вере. Отдавая жизнь «за веру, царя и отечество», русские люди не очень-то разделяли эти понятия в своем сознании. Отсюда свойственная им высота духовной мотивации в мирских делах, способность к самопожертвованию во имя «общего дела», с одной стороны, и недостаток индивидуального самосознания с учетом собственного интереса — с другой.

Сакрализация верховной власти действительно может считаться «византийским наследием России», что в глазах «просвещенного», прошедшего этап секуляризации Запада является несомненным доказательством ее отсталости, типологической близости к традиционным цивилизациям Востока. Но и тогда, когда Россия шла вслед за Западом по пути создания светского государства, она не в нем только видела конечную цель своего движения. В лице значительной части своей просвещенной элиты Россия искала для себя иную по сравнению с Западом форму социального устройства, основанного на принципах не только гражданского партикуляризма и национального самоопределения, но и человеческого (в истоке своем — христианского) единения ради высоких целей добра и духовной жизни. Оба эти начала не отрицают, а дополняют друг друга, хотя в истории они разошлись между собой, дав о себе знать в противостоянии цивилизации и культуры. В этом противостоянии Россия как бы встала на сторону культуры, тогда как Запад пошел по пути цивилизации.

Историческая уникальность России, ее самобытность ни в чем не проявилась так ярко, как в ее культуре, которую многие сейчас, следуя модной ныне англо-саксонской исторической науке, склонны выдавать за особую цивилизацию. Подобное отождествление можно, однако, и оспорить. Расцвет культуры, как известно, не всегда совпадает с экономическим подъемом. Примером может служить хотя бы та же Германия начала XIX века. Явно уступая в своем политическом и экономическом развитии ведущим странам Европы (Англии и Франции в первую очередь), она в чем-то даже превосходила их в культурном отношении. Недостаток материального развития парадоксальным образом компенсировался избытком духовного творчества. Именно в Германии (а за ней и в России) родилась традиция различения цивилизации и культуры, равно как и критика цивилизации с позиции культуры. Согласно этой традиции, не культура сама по себе, а конфликт с ней обозначает границы цивилизации. Если для Тойнби, не различавшего цивилизацию и культуру, угроза европейской цивилизации исходит от других цивилизаций, от их возможного столкновения между собой, то для Шпенглера сама западная цивилизация несет в себе угрозу западной культуре, является признаком ее увядания и смерти. Следует внимательно прислушаться к этой теме, не списывая ее на отсталость страны. Критика цивилизации — не просто консервативная реакция на ее наступление (хотя и она имела место), но симптом новых проблем и противоречий, которые она несет с собой.

И российская специфика более точно передается термином не «цивилизация», а «культура» (см.: *Национальная культура, II*). Ее следует искать не в самодержавном строе, не в архаических устоях народной жизни, а именно в культуре. Русская культура и стала душой России, ее неповторимым лицом. Не отличаясь, на наш взгляд, особым цивилизационным талантом, русский национальный гений с особой силой, яркостью и оригинальностью обнаружил себя именно в культурном творчестве. Судьба культуры стала для русской мысли главным критерием оценки любой цивилизации, в том числе и западной.

Цивилизация с этой точки зрения — вовсе не благо, если лишена одухотворяющей силы культуры.

Цивилизация — только «тело» культуры, тогда как культура — «душа» цивилизации. Бездушное и бездуховное тело столь же безжизненно, как и бестелесная душа. Преодолеть разрыв между цивилизацией и культурой, найти между ними соединительные мосты и стало в России ее главным идейным поиском. Тот факт, что поиск этот не привел пока к желаемому результату, не воплотился в реальность, не означает, что с ним можно вообще не считаться при выработке любой программы реформи-

206

рования общества. Верность этому поиску — то первое, что может гарантировать ей успех. Отказавшись от него, Россия рискует превратиться не в открытое общество, а в открытое пространство для любого эксперимента над собой. Отставших, конечно, бьют, но утративших свое лицо просто не замечают, вычеркивают из жизни.

Задача, стоящая перед Россией, состоит, следовательно, не в том, чтобы быть частью уже существующего Запада или чем-то принципиально отличным от него, а в том, чтобы вместе с ним участвовать в создании общей цивилизации, руководствуясь при этом собственными культурными приоритетами и ценностями. В таком раскладе Запад и Россия — не разные цивилизации, а одна, в которой никому из них не принадлежит главенствующая роль. Она может быть результатом только их общих усилий, которые включают в себя в равной мере и практический разум Запада, и духовный опыт России. В этом их схожесть между собой. Но если прагматический и рационально мыслящий Запад отдавал в решении этой задачи приоритет экономике и праву, то духовная Россия ставила во главу угла интересы и цели культуры.

Культура в таком понимании — не граница, разделяющая народы в пространстве и времени, а синоним их общения и диалога друг с другом (недаром идея «диалога культур» нашла в России свое понимание и развитие). Русская культура неизменно следовала этому принципу, видя в других культурах не противника, а собеседника, еще один повод для новых встреч и открытий. По своей культуре Россия — значительно более открытая страна, чем принято думать. Это свойство русской культуры — быть со всеми и перевоплощаться во всех — Достоевский справедливо называл «всемирной отзывчивостью». В ее лице мы имеем дело не с отрицанием «всемирности», универсальности человеческой цивилизации, а с иным, чем на Западе, ее пониманием.

Если в понимании Запада цивилизация призвана обеспечить в мировом масштабе победу *частного* лица, то в русском замысле она может базироваться только на началах подлинно *индивидуальной* (а не традиционно коллективной, как принято думать) жизни, имеющей, скорее, отношение к духовной сфере, чем к сфере материальной. Частное не следует смешивать с индивидуальным. В обществе частных интересов индивидуальное — только эстетическая или юридическая видимость частного. Частный собственник или частичный работник — это человек, равный части, продукт разделения труда и собственности на неравные доли. Как индивидуальность, человек равен не части, а целому в том его виде и качестве, как оно воплощено в богатстве человеческой культуры. Не называем же мы ча-

стниками творцов этой культуры — мыслителей, художников, людей науки и искусства. Все они представлены в культуре не как частные лица, а как неповторимые и потому интересные для всех индивидуальности. Индивидуальное не противостоит коллективному, но понимает его не как абстрактную общность, в которой все на одно лицо, а как многообразие неповторимых человеческих лиц и выражений. Если цивилизация в том ее виде, как она до сих пор развивается на Западе, делит человека, приравнивает его к части, то целью культуры является сохранение и воспроизведение человеческой целостности, индивидуальности, хотя бы и на уровне его духовной жизни. Вот почему цивилизация и культура двигались до сих пор как бы по разным орбитам, не стыковались друг с другом.

История цивилизации была до сих пор историей победы разделенного, или частного, индивида — частного собственника или частичного работника — во всех сферах жизни. Идеологическим обоснованием этого типа развития стал либерализм, провозгласивший своим идеалом общество равных прав и возможностей, в котором каждый, если он достаточно трудолюбив и удачлив, может добиться жизненного успеха и общественного признания. Взяв под свою защиту права и свободы частного лица, либерализм узаконил и главный принцип его существования, основанный на дележе общественного богатства в результате рыночной конкуренции и свободной предпринимательства. Ясно, что такой дележ не может быть равным. Даже если предположить, что на рынке побеждают наиболее достойные (что, конечно, крайне сомнительно), то и тогда отсюда не следует фактического равенства. Здесь как бы все свободны и наделены одинаковыми правами, но никто не равен друг другу. А неравенство в собственности влечет за собой и неравенство в свободе: каждый свободен лишь в меру доставшейся ему доли общественного богатства.

Свобода частного лица не тождественна индивидуальной свободе, которая предполагает свободный доступ каждого ко всему богатству мировой культуры. Только в культуре индивид равен не части, а целому, является индивидуальностью. А там, где каждый равен целому, все равны между собой. Можно ли основанием цивилизации сделать отношения между людьми не как частными собственниками или частичными работниками, а как свободными индивидуальностями, владеющими на правах личной собственности всем богатством культуры? Иными словами, можно ли саму цивилизацию заставить жить по законам культуры, т. е. по законам науки, искусства, морали, а не только конкуренции и взаимной борьбы интересов? Именно такую или подобную ей «парадигму» цивилизационного развития

207

искала для себя Россия. Нетрудно заметить, что этот поиск определил и ее «левизну» по отношению к «правому» — либеральному — Западу, стал причиной последующей увлеченности социалистической идеей. Как бы ни трактовалась затем эта идея большевистскими вождями, она, несомненно, в большей мере, чем либеральная, соответствовала культурной традиции России с ее поиском иной, чем западная, формулой цивилизованной жизни.

Приверженность идее цивилизации, построенной по законам культуры, объясняется также и тем, что в России она стала выражением чаяний не столько «третьего сословия», которого здесь практически не было, сколько интеллигенции, более других связанной с культурой и игравшей активную роль в политической жизни страны. Могла ли она в своем общественном поиске руководствоваться чем-то иным, нежели целями культуры? Они-то и стали для нее решающими при определении путей развития России, связавшись в сознании части из них с социалистической перспективой. Даже Ленин в последние годы жизни переход к социализму понимал не как политическую, а как культурную революцию, призванную соединить массовое движение со всем богатством мировой культуры. Во всяком случае, все общественные преобразования в России, включая и социалистические, обосновывались интересами человека не только как частного лица, но и как духовно развитой личности. И в той мере, в какой они действительно, а не только на словах учитывали эти интересы, они приводили к положительным результатам.

Как ни парадоксально, и в современном мире трудно предположить какую-то иную логику дальнейшего развития. Отставая от Запада экономически и политически, Россия, возможно, именно поэтому раньше него осознала необходимость перехода к качественно новому состоянию, когда на смену прежним приоритетам приходят другие — экологические и культурные.

Можно назвать это состояние постиндустриализмом или даже постмодерном, но в любом случае оно апеллирует прежде всего к культуре, делая ее цели приоритетными для себя, ставя свободу индивидуального развития и самовыражения на первое место. Наука, искусство, все виды творчества, спорт, природоохранная деятельность, формы свободного общения играют здесь решающую роль, позволяя каждому быть тем, кем он является по своей природе и по своей культуре. Такое общество бросает вызов миру, где господствующим является частный интерес, жизнь во имя только личного обогащения и потребления, которая уже сегодня обнаружила свой предел в соприкосновении с природой и культурой. Цивилизация, существующая по законам культуры, ориентированная не на частника, а на свободную индивидуальность, — единственно приемлемая модель будущей цивилизации, способная решить задачу, когда-то поставленную Римом, — задачу человеческого единения. Переход к ней — не утопия, а самая что ни на есть реальная потребность современного развития. Все остальное ведет в тупик, грозит столкновениями и кризисами. Россия либо примет этот вызов истории (причем не только на словах, но и на деле), либо уйдет в историческое небытие. В России этот переход облегчен тем, что полностью соответствует ее собственной культурной традиции, тому, что она всегда искала для себя, хотя бы только и в идейном плане. Стоящую перед ней задачу можно теперь кратко сформулировать следующим образом: не механическое копирование западной цивилизации, не создание какой-то особой, непохожей на нее цивилизации (то и другое есть действительно утопия), а продолжение начатого Западом построения общечеловеческой цивилизации, но только в направлении ее примирения и согласования с природными и культурными основаниями человеческой жизни, с фундаментальной потребностью человека в индивидуальной свободе и целостном развитии.

ТЕМА II. НЕКЛАССИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ КУЛЬТУРЫ

5. ОТ СЕМАНТИКИ ЯЗЫКА К СЕМАНТИКЕ КУЛЬТУРЫ (редактор — Огурцов А.П.)

ВВЕДЕНИЕ

Подход к культуре авторов данного раздела основывается на определенных принципах, которые целесообразно предварительно обсудить.

Первый принцип

Первый принцип состоит в том, что в составе культуры и ее различных модусов фиксируются различные формы — от предметного бытия культуры, которое репрезентировано в произведениях и ценностях культуры, до языка. Язык, и прежде всего естественный язык, рассматривается как исходная моделирующая система. Она представляет собой не только высший уровень моделирующих форм, но и специфический способ интерпретации вторичных форм — от произведений архитектуры до музыки. Разумеется, интерпретация этих вторичных форм осуществляется в языке и с помощью языка, прежде всего в естественном языке и в языке, анализирующем естественный язык, — а именно на языке лингвистики. Лингвистика уже давно предоставляла человеку средства, которые позволяли ему выявлять дискретные начала, определять взаимосвязи между этими началами, рассматривать тот духовно-идеальный мир, который складывается благодаря творчеству культуры. Можно напомнить, что в античной мысли модель буквы алфавита («стохейон») послужила первичной моделью дискретных начал бытия — атомов и что фиксация лингвистами сферы значения и смысла явилась моделью, положенной в

основание исследования объективно-духовных форм человеческого творчества. Конечно, существовали и существуют до сих пор громадные различия в понимании этой объективно-духовной действительности, в трактовке ее статуса и взаимосвязи с психологией человека. Но одно несомненно: именно изучение лингвистических феноменов стало истоком выявления этой объективно-духовной (или эйдетической, как сказали бы в Античности) действительности.

второй принцип

Важной задачей остается осмыслить процесс роста символических форм культуры — от произведений человеческого творчества до знаково-символических систем, создаваемых в научном знании, от пластических искусств до кино. Однако необходимо подчеркнуть, что

исследование модусов культуры не может быть ориентировано *исключительно* на материал, к которому «прикреплена» творческая деятельность и в котором она воплощается. Критика «материальной эстетики», развернутая М.М. Бахтиным в его работе «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» (1924), в этом разделе считается основополагающей и подчеркивает смысловое единство культуры. Это единство смыслопорождения культуры и составляет *второй принцип* авторов данного раздела.

Средоточием данного раздела являются различные *модели культуры*, которые строились и выдвигались по образцу лингвистических моделей языка. Лингвистические и лингвофилософские модели языка развивались от своих *классических форм к неклассическим*. Классический этап в построении моделей культуры по образу и подобию моделей словесных искусств был связан с *дистанцированием исследователя* от исследуемого «объектного языка» в попытках построить на базе «метаязыка» определенные представления о структуре языков. Таким «метаязыком», служившим средством описания иных естественных языков, была латинская грамматика, которая позволила не только осмыслить грамматическую структуру других языков, но и сформировать первые, пусть и не очень точные, представления о «грамматике культуры». Этот классический период завершился, когда была понята ограниченность такого дистанцирующего подхода, когда язык был понят как действующая сила, как «энергея», а не просто как пластический материал, воплощающий в себе мысль. Осознание активной роли языка, в XX в. ставшее очевидным вместе с развитием неогумбольдтианства, преодолело одну из важнейших ограниченностей классической мысли: непонимание роли языка в осуществлении актов мысли. Неклассический период в истории лингвистики и лингвистической философии привел к формированию «лингвистической теории относительности», к построению специфических онтологий языка. Онтология языка коренится в семантических различиях языков. Поворот от классических моделей культуры к неклассическим связан с движением и логики и лингвистики от синтаксиса — к се-

209

мантике, от «грамматики культуры» — к семантике культуры. Этот поворот неоднократно и в разных своих аспектах обсуждается в главах данного раздела.

Исследования в области семантики языка привели к поискам семантических «примитивов» (или универсалий, или концептов) различных языков. От проблем типологии различных языков исследователи перешли к осмыслению фундаментальных смысловых структур языка и, соответственно, всей культуры. Этот переход связан с работами целого ряда лингвистов — назовем лишь имена А. Вежбицкой, Ю.С. Степанова, Н.Д. Арутюновой. Конечно, у многих остаются сомнения в том, можно ли с помощью лингвистики и лингвистической философии выявить фундаментальные структуры языка, а тем более всей культуры. Более того, возрождаются идеи непереводаемости языков и их несравнимости. На базе лингвистического релятивизма вновь возникает культурный релятивизм. Одним из решающих *принципов*, объединяющих авторов данного раздела, является убеждение в том, что смысловое поле культуры задано смыслами языка и что это смысловое поле многообразно и взаимопереваемо. Причем *развитие культуры* представляет собой *постоянное увеличение разнообразия этих смыслов* — ведь творчество культуры и есть многообразие актов смыслопорождения. Однако осмысление смыслопорождающих механизмов и актов смыслопорождения осуществлялось в рамках общепринятой парадигмы или парадигмы, считавшейся общепризнанной. Так, в начале нашей эры в качестве образца осмысления иных («варварских») языков и речевой практики иных культур использовался латинский язык: его грамматика явилась исходной парадигмой построения грамматик иных языков. Лингвистический анализ латинского языка («латинская грамматика») был образцом, положенным в качестве средства исследования других языков и построения правил, регулирующих живые акты речи. Латинский язык в своей грамматической проекции и был той парадигмой, которая считалась признанной в течение многих столетий нашей эры.

Естественно, что исследование языка далеко ушло от эпохи первых грамматистов. В XX в. общепризнанным стало различие языка и речи, парадигмы и синтагмы, семемы и фонемы и т. д. В данном разделе наиболее фундаментальные различия современной лингвистики, конечно, являются исходными. Существенны и изменения, произошедшие в современной поэтике, которая перешла к изучению дискурсов различного рода, к анализу языковых актов, к построению нарративных моделей не просто языка, но и культуры, не ограничиваясь лишь словесным искусством. Иными словами, методы и понятия современной лингвис-

тики и лингвистической философии включают в себя изучение взаимных функций действующих лиц («актеров») не только мифа и сказки, но и театральных пьес и телеспостановок, их интриг, сюжетов и др. Сам объект их существенно расширился: он включает в себя исследование структуры различных

произведений культуры. Эта структура трактуется не просто как статуарная, замкнутая — в нее включен зритель, но не как реципиент, а как активное действующее лицо, как «актор», без которого уже немисливо существование, функционирование и развитие произведений культуры. Язык понят как система правил, регулирующих коммуникацию людей, и в центре современной лингвистики все более и более оказывается не просто многообразие речевых актов, а разнообразие речевых коммуникаций и их модусов.

Есть еще один принцип, из которого исходят авторы данного раздела. Он не сформулирован: он неявен и составляет скрытый фон обсуждения лингвистических моделей культуры. Этот принцип состоит в том, что мы исходим из *осмысленности языковых выражений и культурных объективаций*. Такое неявное допущение образует определенную рамку нашего исследования, его систему отсчета и вместе с тем указывает и на определенные границы данного подхода. Не секрет, что в культуре XX в. возник ряд направлений, которые делают акцент на абсурдности не просто нашего существования, но и обращаются к абсурду в культурном творчестве. Напомним хотя бы об абсурдистской поэзии, абсурдистском театре, абсурдистском кино и др. Иными словами, в современной культуре существует целый сегмент, который положил в качестве своего средоточия *бессмысленность* языковых выражений, сцен, событий, сюжетов. Сама эта бессмысленность может быть различного рода и коренится в многоярусности и многоликости языковых и культурных выражений: в семантической бессмысленности при синтаксической правильности организации предложений, в словах, не имеющих ни референта, ни смысла, в различных нарушениях речевой коммуникации между людьми и т. д. Исследование такого рода бессмысленных языковых выражений не входит в нашу задачу. Укажем лишь, что фиксация и анализ такого рода лингвистических *аномалий* могут осуществляться и осуществляются благодаря методам и понятиям лингвистики: *лишь лингвистическая рационализация речевого потока и речевых актов* позволяет осмыслить *иррациональное* — иррациональное с синтаксической точки зрения, абсурдное с точки зрения семантики или с точки зрения адекватного диалога и речевой коммуникации. Заслуга абсурдистской поэтики как раз и состоит в том, что она указывает на определенные границы

210

лингвистических моделей, фиксирует *контрфакты* для этих моделей и *реальные и виртуальные аномалии, скрытые в языке*. Обсуждение такой поэтики и ее норм — задача будущих исследований.
Огурцов А.П.

ПОЗИЦИЯ 5.1. АРТИКУЛЯЦИЯ БЫТИЯ КУЛЬТУРЫ — Григорьев

А.А. - Концепты: язык и речь, артикулированный звук, голос и интонация, молчание — пауза, ритм, музыка и речь.

ЯЗЫК И РЕЧЬ

1. Речевой статус концепта

Естественный язык является одной из высших форм проявления культуры, но и культура своими основополагающими смысловыми характеристиками располагается в сфере языка. Естественный язык можно назвать базовым ядром культуры, из которого она произрастает и в котором она плодоносит. Это, конечно, не означает, что язык и культуру можно отождествить. Недавно возникшая и интенсивно развивающаяся область знания, называемая лингвокультурологией, ставит перед собой задачу целостного, системного представления единиц языка и культуры в их корреляции и взаимодействии [9:30] (*см.: Лингвокультурология, I; Концепт, I*).

Языковая продуктивность культуры помещена в зазор между уже готовым и еще только нарождающимся результатом. Этот зазор связан с традиционным разделением языка на язык как логико-грамматическую совокупность нормативных характеристик (все, что можно назвать правилами или кодексом языка) и на живую звучащую речь, с ее ритмами, энергиями, интонациями, с ее конкретной обращенностью к другому. Но даже при таком, вроде бы очевидном, жестком разделении сразу обнаруживаются проблемы, связанные с реальным функционированием языка. Очень глубоко и тонко момент изменчивости языкового состояния анализирует Э. Коссериу: «Но языковое состояние есть нечто большее. Во-первых, потому, что каждое состояние языка является в большей мере реконструкцией другого предшествующего состояния. Во-вторых, потому что то, что называется «изменением в языке», является таковым лишь по отношению к языку предшествующей эпохи, а с точки зрения современного языка это кристаллизация новой традиции, то есть как раз неизменение. Фактор прерывности по отношению к прошлому, «изменение», является в то же время фактором непрерывности по отношению к будущему» [4:17]. Другими словами, Э. Коссериу замечает, что

наши грамматические правила «уже» опаздывают по отношению к живой стихии языка, способ существования которого обусловлен его постоянным изменением. Грамматические каноны и нормативы — это только «выбор в пределах возможностей, предоставляемых функциональной системой языка» (*см.: Символизм, I; Дискурс, I*), область вариативности языковых структур, хотя внутри этой области есть неприкосновенные участки. Заключенный, казалось бы, в жесткие рамки «правильных» языковых схем, язык ухитряется исподволь, постепенно менять эти рамки изнутри, потому что внутри них он свободен в своих экспрессивных и коммуникативных проявлениях. Отсюда путь к возникновению диалектов и общей дивергенции языков.

При ретроспективном взгляде выявляется, что какие-то структуры языка отмирают, какие-то появляются вновь, но парадоксальным образом обнаруживается, что вновь появившиеся структуры уже существовали до того, как они взяли на себя новые функции, однако при этом изменяется модальность выполняемых функций по отношению к старым. «Латинское будущее действительно «возродилось» как категория, но не в том же самом значении: перифрастическое будущее вульгарной латыни — это *то же* будущее, что и синтетическое будущее классической латыни, но в то же время это *другое* будущее» [4:117]. Э. Коссериу подчеркивает: «Языковые системы, разумеется, представляют собой «открытые системы»; однако в каждый момент своей истории они обладают определенными «непроницаемыми» зонами, и далее, цитируя Хокетта: «Язык не является ни замкнутой системой, к которой нельзя прибавить никакого нового значащего элемента, ни полностью открытой системой, в которую абсолютно свободно может быть введен любой элемент из другого языка (или квазиязыковой системы)» [4:155].

Столь подробное отступление показывает, сколь непростой «объект» представляет собой естественный язык. Поэтому неудивительно, что многие направления философии, лингвистики, искусствоведения в XX в. можно смело назвать попытками осмысления реалий языка и своего рода экспериментирования с ним. Показательный пример: в начале работы «Бытие и время» Хайдеггер сосредоточивает свое внимание на следующем моменте: «Познающее искание может стать «разысканием» как выявляющим определением того, о чем стоит вопрос. Спрашивание как спрашивание о... имеет свое *спрошенное*. Всякое спрашивание о... есть тем или иным образом допрашивание у... К спрашиванию принадлежит кроме спрошенного *опрашиваемое*» [11:5].

После того как идея трансцендентального субъекта (гаранта аподиктичности или репрезентанта всеобщ-

211

ности разума) в его ориентированности на науку, а с ней и европоцентризм в подходе к культуре, была серьезно поколеблена в своих основаниях — мировые войны XX в., — начинаются интенсивные поиски нового фундамента человеческого бытия и культуры. Необходимость нахождения нового «смыслового поля», в котором можно было бы обнаружить укорененность человека, реализовывалась идеями искусства, экономики, истории, психики. Но к середине XX века было окончательно осознано, что вектор всех этих исследований и обоснований своими силовыми линиями сходится к идее культуры [8:339].

После значительных достижений в анализе и понимании произведений культуры, которых добился структурализм, прежде всего со стороны семантики (вертикальная и горизонтальная структурированность текста), возникает вполне закономерная необходимость рассмотрения культуры в горизонте естественного языка.

Интерес к пониманию и анализу сферы естественного языка исходил, в основном, из философии и лингвистики, сочетаясь с традиционными исследованиями литературного языка. Произошло выделение лингвистического пласта проблем в философии и философских проблем языка в лингвистике. Философия подходила к этой проблеме со стороны теоретико-мировоззренческой значимости языка в отношении человека и культуры: язык как символическая форма; язык как дом бытия, власть языка и языковые игры. Лингвистика — со стороны конкретных исследований разных языков, их взаимосвязи в собственном историческом развитии: противопоставленности языка и речи, синхронного и диахронного среза языка, исторической изменчивости и структурной устойчивости, системности, знаковости. Интерес философии к лингвистическим проблемам философских исследований и интерес лингвистики к философским проблемам языкознания привел к введению в состав обеих дисциплин «нового» термина — концепт, который крайне неоднозначно трактуется в работах различных авторов.

Пришедший из времен Средневековья, этот термин оказался актуальным прежде всего для осмысления, процессов происходящих в современной культуре. Ре-актуализация философской стороны понимания концепта представлена в работах С.С. Неретиной «Концептуализм Абельяра», «Верующий разум», «Тропы и концепты», а также в совместной работе с А.П. Огурцовым «Время культуры» (*см.: Концепт, 1*). Лингвистическая — работами Ю.С. Степанова, Н.Д. Арутюновой, А. Вежбицкой и др. Лингвисты видят в концепте многослойную структуру смысла, связанную синхронно и диахронно с устойчивыми языковыми структурами. Философы видят в нем прежде всего механизм и способ

смыслорождения, актуализирующегося в процессе обращенности речи к другому.

Стоит сразу отметить, что термин концепт удачно используется в русском языке, так как морфологически не совпадает с понятием, в отличие, например, от английского и французского языков, в которых *concept* — это прежде всего понятие. Поэтому, чтобы вернуть термину *concept* в этих языках одно из утраченных значений, необходимо переопределить термин, так как понятие жестко связано с теорией и с совокупностью понятий, которые ее образуют. Этот момент намечен в работах Ж. Делёза «Логика смысла» и Ж. Делёза, Ф. Гваттари «Что такое философия?», в которой концепт определяется как «... некое чистое Событие, некая этось, некая целостность... как неразделимость конечного числа разнородных составляющих, пробегаемых некоторой точкой в состоянии абсолютного парения с бесконечной скоростью. Он реален без актуальности, идеален без абстрактности, он автореферентен и недискурсивен, абсолютен как целое, но относителен в своей фрагментарности, он самоподобен аналогично структурам фрактальной геометрии и содержит составляющие, которые тоже могут быть взяты в качестве концептов, поэтому он бесконечно вариативен» [3:30-35].

С точки зрения С.С. Неретиной, понятие является объективным единством различных моментов

предмета понятия, непосредственно связанным со знаковыми и значимыми грамматическими структурами языка, выполняющим функции независимого от общения становления строго определенной мысли. В отличие от понятия концепт:

1. Формируется речью;
2. Формирование осуществляется в пространстве человеческой души с ее ритмами, энергией, внутренней жестикой; внутренней жестикой;
3. Концепт предельно субъектен;
4. Концепт непременно предполагает при своем формировании другого субъекта — слушателя или читателя, в ответах на вопросы которого концепт актуализирует свои смыслы в едином миге настоящего [6:141].

Т. е. в концепте представлена прежде всего коммуникативная компонента языка в единстве его знаково-системного и речевого бытия, направленного на акты понимания и схватывания смысла в момент своего возникновения (здесь и теперь) и актуализирующего в этой точке не только логическую (как в понятии), но и языковую природу смысла. Концепт родственен мышлению как внутреннему проговариванию смысла, но с одним существенным уточнением: проговаривание должно быть артикулировано в своей обращенности к другому субъекту. Артикулированность

212

может быть представлена в двух взаимозависимых формах — письменной (например, в риторике) и устной (например, в ораторском искусстве). Здесь же делается акцент на процессе «овнешнения» смысла в речевом акте, взятом в процессе коммуникации со своей фоносемантической стороны.

Появившееся в современном русском языке неудачное выражение «озвучить текст» представляется своеобразным маркером значимости произносимого слова. Например, в средствах массовой информации звучащее слово приобрело особую качественную окрашенность, связанную с целенаправленной подачей аудиовизуального ряда, расстановкой логических и смысловых акцентов, что еще раз подчеркивает поднимаемую в постмодернизме тему власти языка. Хотя стоит заметить, что тютчевское «Нам не дано предугадать / Как слово наше отзовется», задававшее метафизическую глубину неуловимости (по результату) обращенности человека к человеку (или к Богу) в речи, отнеснется на «периферию», в сферу рафинированных культурных форм коммуникации (искусство театра или кино) или интимных сфер человеческого бытия (религия — литургия и молитва).

Исходя из вышесказанного, для прояснения термина «концепт» необходимо проанализировать его составляющие, обуславливающие понимание этого термина и служащие конструктивными моментами его существования. Звук (голос, интонация), ритм, пауза (безмолвие) являются необходимыми моментами воплощенности языка в слове, учитывая неустранимую широту и «размытость» понимания последнего, так как к слову сходятся и от него исходят основополагающие пути формирования и функционирования языка. В лингвистической литературе уже неоднократно подчеркивалась первостепенная значимость лексической (словесной) структуры языка, служащей «базой данных» для любых возможных процедур его анализа.

Если человек укоренен в языке и если принять предпосылку, что язык — дом бытия (Хайдеггер), то тогда культура может рассматриваться преимущественно как словесно-языковой феномен, и ее главные характеристики должны находиться в сфере естественного языка. Но естественных языков много (по оценкам лингвистов, от 2500 до 6000), поэтому утверждение о бытийности языка либо предполагает некий универсальный (можно сказать, божественный) язык, производными от которого оказываются все остальные языки, либо вводит множество языковых онтологий, каждая из которых есть «особенное всеобщее» как способ видения мира. Гипотеза лингвистической относительности Сепира — Уорфа, уходящая своими корнями в философско-лингвистические установки В. Гумбольдта,

эксплицирует именно такой (см.: *Символизм, I*) вариант понимания языковой реальности, что коррелирует с фактом множественности культур. Современная гетерогенность культур, например, представлена проблемой адекватности перевода любого высказывания (произведения) с одного языка на другой. Точного соответствия лексических значений одного языка другому не существует. Всегда остаются нюансы, которые переводчик в прямом и переносном смысле физически не способен передать. Для сравнения можно привести мнение Гадамера по этому поводу: «Перевод не является также и нормой нашего отношения к чужому языку. Скорее, необходимость прибегнуть к переводу похожа на утрату собеседниками их самостоятельности. Там, где требуется перевод, там приходится мириться с несоответствием между точным смыслом сказанного на одном и воспроизведенного на другом языке, — несоответствием, которое никогда не удастся полностью преодолеть» [2:447].

При переходе с языка подлинника на язык перевода невозвратно утрачиваются аллитерации, омонимии, консонансы, что существенно обедняет, а зачастую искажает произведение в целом. Напомним известное сетование О. Манделштама на трудности перевода «Божественной комедии» Данте, где он говорит, что Данте может начинать терцину со слова мед, а заканчивать словом медь. Фонетико-семантическая сторона произведения, его «звукопись» при этом сильно изменяется, подчиняясь фонетическим законам языка перевода, а порой и вовсе исчезает.

Библиография

1. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М., 1998.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.

3. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 1998.
4. Коссриу Э. Синхрония, диахрония и история (проблема языкового изменения). М., 2001.
5. Мандельштам О.Э. Слово и культура: Статьи. М., 1987.
6. Неретина С.С. Концептуализм Абеяра. М., 1994.
7. Неретина С.С. Тропы и концепты. М., 1999.
8. Неретина С.С., Огурцов А.П. Время культуры. СПб., 2000.
9. Ольшанский ИТ. Лингвокультурология в конце XX века: итоги, тенденции, перспективы // Язык и культура. М., 2001.
10. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1995.

АРТИКУЛИРОВАННЫЙ ЗВУК

2. Субъектно-природное основание концепта

Язык прежде всего реализуется в определенной значимой совокупности звуков. Звук является физической оболочкой языкового элемента, но результат и содержание звукового воздействия не имеет никакого отношения к физической реальности, потому что, с

213

точки зрения культуры, значимы только звуки, произносимые человеческим голосом (или представленные в виде музыкального произведения, но это тема для особого разговора). Здесь уместно напомнить предложенное Н.С. Трубецким разделение традиционной фонетики на собственно фонетику — науку о звуках речи как материальном явлении, изучаемом методами естественных наук, и фонологию — учение о звуках, несущих определенную смысловозначительную функцию в системе естественного языка. С точки зрения смыслообразования наиболее важен фонологический аспект звука, а не его физические характеристики.

Следовательно, только членораздельные, артикулированные звуки человеческого голоса представляют интерес для анализа. Не кашель или сморканье, не лай или грохот водопада, а звуки человеческого голоса, синтезируемого в слова, высказывания, речи. Элементарные членораздельные звуки в современной лингвистике принято называть фонемами, которые наряду с дифференциальными признаками (смычность, дентальность, придыхательность) образуют самый нижний уровень языка. Деление языка на уровни (этажи) предполагает его иерархическую структуру, в которой каждый нижележащий уровень входит в правах «строительного материала», а вышестоящий уровень определяет смысловую значимость и организованность нижележащего уровня.

Связи между единицами одного уровня устанавливаются по принципу синтагматических (линейных или горизонтальных) отношений, а связи между единицами различных уровней строятся по принципу парадигматических (иерархических или вертикальных) отношений. Это не мешает близлежащим уровням проникать друг в друга, но подобные моменты скорее исключения, чем правила. Однако закономерность разделения языка на уровни покоится на понимании языка как органической целостности. Напомним последовательность этажей (уровней) в порядке их следования снизу вверх:

- дифференциальный признак — фонема, интегрируется в слог (субзнаковый уровень, содержащий набор элементов-фигур, из которых строятся знаки);
- морфема — слово, интегрируется в словосочетание (знаковый уровень);
- предложение — фраза — высказывание, осмысленное сочетание которых порождает законченный фрагмент языковой действительности (суперзнаковый уровень, строящийся из знаков, но сам знаком не являющийся) [5:47] (см.: *Структурно-семиотические модели*, !).

Во многом загадочность реалий языка, способных каким-то непостижимым образом «цепляться» за окружающий мир, связана с самым нижним этажом естественного языка, так как процедура связывания означающего и означаемого, порождения знаково-смысловых структур и одновременного наделения их значением начинается в фонетических глубинах. Можно вспомнить известное заявление одного из наиболее ярких представителей фонологии Р. Якобсона «К какому бы уровню языка мы сегодня ни обращались — от высших единиц до конечных компонентов, — мы можем лишь согласиться с Бенжамином Уорфом, что «главную сущность лингвистики составляют поиски значения. Я надеюсь в своей будущей книге развить и углубить идею о нераздельной связи ЗВУКА и ЗНАЧЕНИЯ как двух неотъемлемых частей языка» [7:658]. В этом утверждении реализуется, с одной стороны, соссоровская идея произвольности языкового знака, но с другой (в силу ограниченности количества естественных языков) — предполагается определенная закономерность этой связи, которая позволит вычленил более фундаментальные структуры, чем фонемы.

В.А. Звегинцев в книге, посвященной рассмотрению соотношения языка и речи, пишет: «Опытный список внутренних различительных признаков, через посредство которого возможно описать фонологические системы *всех* языков, состоит из 12 противопоставленных пар. Этот универсальный набор дифференциальных признаков открыт для пополнений, уточнений и исправлений, но покуда его состав не подвергся никаким изменениям и его универсальность осталась непоколебленной» [5:120].

Свое соображение в дальнейших рассуждениях он подкрепляет возможностью разложения графического изображения буквы на независимые пары составляющих (верхний — нижний, вертикальный — горизонтальный, прямой — округлый и т. д.), что логически соответствует парам

фонетических дифференциальных признаков (глухой — звонкий, низкий — высокий, компактный — диффузный и др.). Как в графическом плане атомарность буквы разлагается на составляющие «добуквенные» элементы, входящие в план идентификации (распознавания) буквы, так и в звуковом плане дифференциальный признак служит дофонемным фактором организации фонемы. Этот пример важен для понимания качественных особенностей языкового звука, несущих смысловое содержание, но находящихся на границе различимости смысла и бессмысленности.

С точки зрения фонологии, звуковые элементы человеческого языка значимы в плане выполнения трех

214

основных функций: дистинктивной, делимитативной и кульминативной (эта трихотомия соответствует исходному делению речи, предложенному Н.С. Трубецким, на экспрессивный, апеллятивный и экспликативный планы — фонология занята изучением только последнего). Дистинктивная (различительная) функция связана с фонетическим опознаванием и смысловым отождествлением/различением значимых единиц языка — морфем, слов, фраз. То есть в этой функции представлено единство опознавания какого-либо языкового элемента, независимо от его вариативности (например — дом, ед. число — «дама», мн. число, чередование о/а при произношении; изменение интонации при переходе от утвердительного предложения к вопросительному) и смыслоразличение разных языковых элементов одного уровня (например, «л» мягкий или твердый в зависимости от позиционированности в слове и от окружающих фонем). Делимитативная (разграничительная) функция связана с сигнализацией границ между морфемами, словами или фразами. Эта функция фиксирует либо наличие границы (положительный сигнал), либо ее отсутствие (отрицательный сигнал). Выделение такой функции стало возможным благодаря ограничениям на встречаемость тех или иных звуковых элементов в речевой последовательности разных языков (невозможность позиционирования герундиального окончания *ing* в начале слова в английском языке — положительный сигнал границы). Кульминативная функция связана с обеспечением целостности и выделенности слова, достигаемой, например, ударением [4:555-556].

Выделенные функции, которых придерживается фонология, реализуются на сегментном или суперсегментном (просодическом) уровнях членения языка. Сегментный уровень применим при дихотомии языка с опорой на план содержания (фонема — морфема — словоформа — словосочетание, или синтагма, — предложение), или план выражения (звук — слог — фонетическое слово), или речевой такт — фраза. Единицы второго ряда представляют собой актуализацию единиц первого ряда, но однозначного соответствия между ними нет. Это подтверждают данные современной акустики речи, которые свидетельствуют о том, что элементы членения звуковой последовательности, осуществляемые самыми совершенными акустическими методами, не совпадают со звуками речи как реализацией этих элементов. Прежде всего это обусловлено взаимным «влиянием» звуков речи друг на друга при их произнесении. Например, для любой фонемы отнюдь не безразлично, какая фонема идет перед ней, а какая после нее. Изменение позиции фонемы варьирует ее звуковую воплощенность.

Суперсегментный (просодический) уровень применим относительно нижележащих сегментных уровней — просодия слова относительно слогов, просодия фразы относительно слов. То есть перед нами иной аспект (более углубленный) соотношения языка и речи, воспроизводящий неснимаемую качественность актуализации языка в речи. Для сравнения можно вспомнить нотную запись музыкального произведения и «жизнь» этого произведения в конкретном исполнении.

Смысловая совокупность дистинктивной, делимитативной и кульминативной функций позволяет прояснить вопрос о принципах типологизации языков, так как морфологическая типологизация на классы изолирующих (аморфных), агглютинирующих, инкорпорирующих (синтетических) и флектирующих не в состоянии учесть всего многообразия и особенностей различных языков. Поэтому в XX веке появились синтаксические и фонетические типологические классификации языков.

Библиография

1. *Абеляр П.* Тео-логические трактаты. М., 1995.
2. *Бондарко Л.В.* Фонетическое описание языка и фонологическое описание речи. Л., 1981.
3. *Бюлер К.* Теория языка: Репрезентативная функция языка. М., 2000.
4. *Виноградов В.А.* ст. Фонология // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
5. *Звегинцев В.А.* Предложение и его отношение к языку и речи. М., 2001.
6. *Трубецкой Н.С.* Основы фонологии. М., 1960.
7. *Jacobson R.* Selected Writings, vol. 1 The Hague, 1962.

ГОЛОС И ИНТОНАЦИЯ

3. Звукосмысловые репрезентанты концепта

Язык осуществляется посредством человеческого Г. в конкретном речевом акте, при этом характеристики голоса оказываются неотделимыми от говорящего. В этом плане знаменательно, что греческое слово *φωνή*, как и *φώνηα* имеют первые два словарных значения — звук, голос (человеческий). Зафиксированная в одном из самых значимых древних языков сцепленность

человеческого Г. и звука точно улавливает реализацию звука в человеческой речи (φωνή — это также и речь). Манера говорить, интонационная характеристика речи или тон разговора, расстановка логических акцентов, эмоциональный накал в разговоре образуют дополнительную смысловую среду помимо идеальной содержательности речи.

Эти моменты речевой деятельности Дж. Остин, а затем и Дж. Серл назвали иллокутивными актами, подчеркнув тем самым значимость не только словес-

215

но-звукового модуса речи, но и культурно-языкового фона ее жестовых, интонационных и эмоциональных компонентов [9]. Одно дело, что я говорю, подразумевая содержательность собственного высказывания и его референциальную прозрачность. Другое дело, как я это говорю и каков эффект, который оказывает мое говорение на собеседника. Можно сказать, что через иллокутивные акты включается контекстуальное культурное окружение: речевые ритуалы, намерения, стереотипы сознания и др. Иллокутивные акты тесно сплетены с тем, что называется паралингвистическими факторами: фонационные — тембр речи, ее темп, громкость, мелодические явления, особенности произношения звуков речи; кинетические — жесты, позы, мимика. Однако наиболее значимым оказывается уже упоминавшаяся слитость человека и его Г., то есть предельная субъектность человеческого Г. По Г. мы распознаем человека (родной, близкий, незнакомый Г.), можем приписать ему определенное психическое или физическое состояние (больной, тусклый, жизнерадостный Г.), охарактеризовать облик человека (скрипучий, робкий, сочный Г.). Благодаря свойствам голоса актуально звучащая речь приобретает этические и эстетические характеристики, служит не только способом передачи информации или смысла, но и делает речь эстетически окрашенной [7:456-457]. Существует определенная магия Г., проявляющаяся в силе воздействия на адресата (пленительный, завораживающий, властный Г.). Г. — такая же уникальная характеристика человека, как отпечатки пальцев или рисунок радужной оболочки глаза.

Приведенные качественные свойства Г. имеют еще один конструктивный признак: все они сходятся в феномене И. По словам М.М. Бахтина, «интонация устанавливает тесную связь слова с внесловесным контекстом: живая интонация как бы выводит слово за его словесные пределы... *Интонация всегда лежит на границе словесного и не-словесного, сказанного и не-сказанного.* В интонации слово непосредственно соприкасается с жизнью. И, прежде всего, именно в интонации соприкасается говорящий со слушателями: интонация социальна раг excellence (по преимуществу)» [3:401]. Помещая И. на границе, М.М.Бахтин предвосхищает свое знаменитое более позднее определение культуры, тоже связанное с понятием границы. Пограничность И. придает ей статус неуловимости, балансирования на краю уже сказанности и еще не-сказанности. По-другому трактует И. русский лингвист С.О. Карцевский. В своем определении фразы он говорит, что она «не имеет собственной грамматической структуры. Но она имеет свою звуковую структуру, которая заключается в

ее интонации. Именно интонация образует фразу» [3:400]. Рассуждения обоих авторов касаются не только просодики речи на уровне слова и фразы, но и вводят интонационную составляющую в более широкий культурный контекст. В русле примерно тех же рассуждений лежат тонкие и глубокие замечания знатока поэтической стихии речи О. Мандельштама: «Поэтическая речь есть скрещенный процесс, и складывается она из двух звучаний: первое из этих звучаний — это слышимое и ощущаемое нами изменение самих орудий поэтической речи, возникающей на ходу в ее порыве; второе звучание есть собственно речь, то есть интонационная и фонетическая работа, выполняемая упомянутыми орудиями» [8:108].

Иначе говоря, в И. сходятся в речевом плане дистинктивная, делимитативная и кульминативная функции, вычленяемые фонологией. С помощью этих функций речевой поток идентифицируется, членится на смысловые отрезки, организуется в единое смысловое целое.

Амбивалентность И. и содержания и в то же время их взаимопереплетенность прекрасно представлена в небольшой новелле Х.Л. Борхеса «Сфера Паскаля», которая начинается словами: «Быть может, всемирная история — это история нескольких метафор», а заканчивается очень существенным уточнением: «Быть может, всемирная история — это история различной интонации при произнесении нескольких метафор» [4:12, 15]. История осуществляется в определенном культурном «пространстве». Каждая культура центрирована относительно собственного основополагающего идейного багажа, выраженного метафорически (в расширительном понимании метафоры как тропа вообще). Если вспомнить определение метафоры как механизма речи, позволяющего связывать объекты различных классов по аналогии и тем самым обнаруживать скрытые смысловые потенции этих объектов, то можно заключить, что через творческий характер речевого процесса происходит интерпретация и переинтерпретация, казалось бы, устойчивого смыслового содержания, то есть порождение новых смыслов [4:8-11]. Очень точно уловленное Борхесом значение И. выдвигает ее на позицию одного из главных моментов смыслообразования.

Библиография

1. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М., 1998.
2. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
4. Борхес Х.Л. Соч.: В 3 т. Т. 1. Рига, 1994.

5. Деррида Ж. *Голос и феномен*. СПб., 1999.
6. Кодзасов С.В. *Голос: свойства, функции, номинации* // *Язык о языке*. М., 2000.
7. Крейдлин Г.Е. *Голос и тон в языке и речи* // *Язык о языке*. М., 2000.

216

8. Мандельштам О.Э. *Слово и культура: Статьи*. М., 1987.
9. Остин Дж. *Слово как действие* // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. 17. *Теория речевых актов*. М., 1986.

МОЛЧАНИЕ — ПАУЗА

4. Членяще-соединяющее основание концепта

Кроме собственно звукового (голосового) и интонационного (интеграционно-смыслового) третьим важным компонентом организации речи является М. Обращенность речи к другому предполагает не только возможность ответного говорения как реакции адресата, но и его возможность молчания (безмолвия), которое может таким образом проинтерпретировать смысл обращенной речи. Как пишет С.С. Неретина: «Слушатель молчал, в пределе он само молчание как возможность смыслов, поэтому молчание и включено в речь на правах действующего субъекта» [7:142]. Говорящий своей речью разрывает М., формируя и репрезентируя индивидуальный образ понимания мира. Однако говорение невозможно в виде непрерывного процесса, в нем есть место М., членящему речь на осмысленные сегменты, делающему речь дискретной и в то же время осмысленно-связной. М. стоит в преддверии речи (безмолвие как исток); М. включено в речь в виде разъединяющих и одновременно сочленяющих смысловых пауз; М. служит окончанием, в которое разрешается любая речь и которое вновь открыто для иницирования речи. Для рождения смысла речь должна умолкнуть, и тогда возникнет возможность трансцендентной открытости смысла. Исключительное значение незвучащего момента речи тонко подметил Мандельштам: «Поэтическая речь, или мысль, лишь чрезвычайно условно может быть названа звучащей, потому что мы слышим в ней лишь скрещиванье двух линий, из которых одна, взятая сама по себе, абсолютно немая, а другая, взятая вне орудийной метаморфозы, лишена всякой значительности и всякого интереса и поддается пересказу, что, на мой взгляд, вернейший признак отсутствия поэзии...» [10:108].

М. как исток особенно характерно для православной духовной практики священнобезмолвия (исихазм). В исихазме внутреннее проговаривание молитвы направлено на сведение ума в «сердце», являющегося средоточием духовной жизни. Это приводит к экстатическому состоянию «обоженности» человека («теозис»), в котором исчезает противопоставление субъекта и объекта, языка и речи и достигается открытость священному источнику говорения.

Понимание М. как сакрального действия характерно не только для культур христианского ареала, оно имманентно и буддийским культурам, и исламским. Но

в христианстве, одной из основополагающих идей которого является акт воплощения Бога Слова, предвечно рожденного от безмолвной первоосновы бытия Бога Отца, момент встречи Слова и Безмолвия переживается особенно остро, так как знаменует собой явление третьей ипостаси Троицы — Бога Духа Святого [2:448]. Чудо Пятидесятницы, когда апостолы заговорили на разных языках, характерный пример подобной встречи (ср.: «И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святаго, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещать». — Деяния 2, 3-4). В противоположность вавилонскому смешению языков (прообразу отпадения человека от источника смысла) Пятидесятница — обретение источника смысла и смысловой целостности.

Феномен М. не исчерпывается пластом сакральности. М. может восприниматься как признак «чуждости» обыденной реальности языка (например, русское слово «немец», то есть разделение на «своих», умеющих говорить на данном языке, и «чужих», не владеющих необходимым для понимания языком). М. может оказаться ритуально-знаковым как нежелание говорить или отвечать. Пересечение религиозных, социальных, эстетических аспектов М. позволяет приравнять его либо к конструктивной составляющей речевого акта, либо к внеречевому акту как форме поведения, обладающей манифестируемой «языковой» структурой.

Библиография

1. Аверинцев С.С. *Ст. Христианство* // *Философская энциклопедия*. Т. 5. М., 1970.
2. Аркадьев М.А. *Креативное время, «археписьмо» и опыт Ничто* // *Логос*. 1994. №6.
3. Бахтин М.М. *Вопросы литературы и эстетики*. М., 1975.
4. Бахтин М.М. *Эстетика словесного творчества*. М., 1979.
5. Богданов К.А. *Очерки по антропологии молчания*. Homo Tacens. СПб., 1997.
6. Мерло-Понти М. *О феноменологии языка* // *Логос*. 1994. № 6.
7. Неретина С.С. *Концептуализм Абеяра*. М., 1994.
8. Сохор А.Н. *Музыка* // *БСЭ*. Т. 17. Стб. 254.
9. Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1997.
10. Мандельштам О.Э. *Слово и культура*. М., 1987.

РИТМ

5. Музыкально-поэтическое основание речи

Метафорически можно сказать, что каждая культура обладает собственным голосом со свойственной ему интонацией. Если речь в своей звуковой стихии музыкальна, то музыка в своей смысловой природе обладает статусом «языка». Однако музыка в отличие от речи «говорит» нам нечто с интонациями, более «говорящими», чем зву-

217

ки настоящей речи, но при этом она решительно ничего не «выговаривает» [1:379]. В музыке интонационно-смысловой компонент решительно превалирует над информационно-языковым, хотя невербальность музыки и подпадает под истолкованность музыки в словесном языке; особенно это касается программной музыки.

Музыка в своих истоках неразрывно связана с языком, прежде всего в эпических сказаниях. Древнегреческие аэды, скандинавские скальды, славянские сказители исполняли их под аккомпанемент струнных инструментов, являясь одновременно создателями и импровизаторами-исполнителями собственных произведений. Они совмещали в одном лице и композитора, и автора текста, и интерпретатора словесно-музыкальной составляющей эпоса. В этом единстве заключено глубокое родство музыки и поэтической речи. О. Мандельштам емко выразил это в своем стихотворении *Silentium*:

Она еще не родилась,
Она и музыка и слово
И потому всего живого
Ненарушаемая связь.

Стихотворная речь — наиболее яркое воплощение интонационной, ритмической, просодической и метрической организации языка, здесь становится явной его музыка. В «Разговоре о Данте» Мандельштам обращает внимание на грандиозность музыкально-поэтического звучания «Божественной комедии»: «Если б мы научились слышать Данта, мы бы слышали созревание кларнета и тромбона, мы бы слышали превращение виолы в скрипку и удлинения вентиля валторны. И мы были бы слушателями того, как вокруг лютни и теорбы образуется туманное ядро будущего гомофонного трехчастного оркестра» [14:114].

Обратим внимание, что многие лингвистические и музыковедческие термины взаимосвязаны: тон, тональность, интонация, ритм, мелодика речи, музыкальная фраза. Эта взаимосвязь не случайна, она отражает ту исходную «ненарушаемую связь», которая характерна для речи и музыки (*см.: Структурно-семиотические модели, I*).

Можно, конечно, поставить вопрос о том, что первично, а что вторично в своем происхождении — музыка или слово как речь? В такой постановке вопроса мы наталкиваемся на две взаимообусловленные традиции, возникшие во времена Античности или воспринятые Античностью от более древних культур (вавилонской и египетской, уделявших особое место математическим расчетам в астрономии). С одной стороны — космический Логос, являющийся говорящей первоосновой бытия. Приобщение (причастность) к Логосу позволяет проникнуть в тайны мироздания.

С другой стороны, после открытия пифагорейцами гармонии звучащих мировых сфер, организованной по закону числа, числовые структуры стали основными элементами, задающими соотношение гармонии и меры. Числовые пропорции позволили построить не только идеальные математические фигуры, но и основные музыкальные интервалы (терция, кварта, квинта и т. д.), задаваемые разными числовыми соотношениями при делении звучащей струны.

На переходе от Античности к Средневековью музыка попала в состав квадривиума, изучающего и выражающего логико-математический аспект бытия, а учение о Логосе, как о языке вообще, попало в состав тривиума, исследующего и выражающего собственно языковой аспект бытия. Иерархически квадривиум стоял выше тривиума, так как квадривиум изучался во втором цикле семи свободных искусств в университетах средневековой Европы. Но логически получается, что квадривиум надстраивался над тривиумом, углубляя и разворачивая заложенные в последнем смысловые потенции.

Можно сказать, что с появлением на мировой арене христианства приоритет осмысления слова над всем остальным стал очевиден, ибо «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (*Ин. I, I*). Акт Боговоплощения задал новые горизонты для сопоставления слова и не-слова, но с преобладающим значением словесности. Этот момент отмечает Гадамер: «На пересечении христианской теологии с греческой логической мыслью раскрывается, скорее, нечто новое: среда языка, в которой посредничество инкарнации впервые обретает свою полную истину» [9:497]. Гармония звучащих сфер оказалась только подробностью творения мира Словом. Музыка включена в слово любого естественного языка, и любой язык обладает только ему одному присущей музыкальной интонацией, ритмичностью и мелодичностью.

Дальнейшая история европейской культуры секуляризировала положение музыки, выделив ее в особый вид духовного творчества по сравнению с математикой, астрономией или комплексом гуманитарных дисциплин. Создание методов полифонии в XV-XVI вв. нидерландской (франко-фламандской) школой строгого стиля, европейский равномерно-темперированный 12-звуковой строй, введенный в употребление в XVIII в., окончательно оформили музыку как самостоятельную дисциплину. Заслуга европейской музыкальной традиции связана со всеобщностью способа формализации

музыкального произведения, позволившего в дальнейшем говорить о грамматической и семантической стороне музыки в математическом плане (создатели полифонии были одновременно значи-

218

мыми фигурами в математике и астрономии своего времени — Д. Данстейбл, Л. Пауэр, Бэдингхэм, Беншуа, Дюфэ — все представители XV в.) Крылатое выражение Лейбница: «Музыка — это радость души, углубленной в числа, хотя она не отдает себе в этом отчета», — афористически выразило особую манеру музыкального исчисления, связанность музыки с числом. Но эта косвенная связь укоренена в душе каким-то особым образом. В XIX веке романтизм увидел в музыке высшее проявление человеческого духа в его непосредственной явленности. Для романтиков музыка предстала как образец для других искусств, как вершина выраженности смысла.

Эволюцию постепенного оформления музыки как самостоятельной дисциплины дает М.Г. Харлап, выделяя качественные стадии формирования музыкального Р. в процессе размежевания с поэзией и песенным фольклором (приводится несколько видоизмененная схема по [16]).

а) Стадия интонационного Р. первичного архаического фольклора, которая характеризуется протодинамической структурой и переакцентировкой ударений в тексте, не совпадающих с нормальным речевым ударением. Это подтверждается данными исследований древних культур. «Рассматривая возникновение греческой музыки, мы видим, что ей предшествовало пение религиозных гимнов; изучение древнегреческих памятников (надписи Сейкила, отрывки хора из драм Еврипида, гимны Аполлону Дельфийскому) устанавливает факт зависимости музыкального ритма от ритма песни» [7:17].

б) Стадия количественной, времязмерительной ритмики (профессиональной, но еще синкретической и устной традиции) «мусического искусства», характеризующаяся безразличием жесткой временной организации музыкального ритма по отношению к акцентной структуре текста. Стадии а) и б) объединены по одному существенному признаку — они принадлежат к устной эпохе слитного единства музыки и стиха. В этом единстве сходятся и расходятся два взаимопротивостоящих ряда: собственно музыкального (ладо-ритмического) и акцентуально-речевого.

в) Стадия акцентно-тактовой ритмики музыки как уже полностью самостоятельного искусства, для которой характерна чисто музыкальная ритмика, ритмика аффективного индивидуального переживания. На этой стадии, связанной с функциональной делимостью импульсов энергии в непрерывно движущейся временной ткани, оказалось возможным вычленение взаимодействующих звучащей и незвучающей структур. Например: «Должно было пройти много времени прежде, чем музыкальный ритм получил наконец независимость

от ритма текста; раньше этого музыка, как искусство, основанное на музыкальном чувстве, не могла получить и своего самостоятельного, независимого развития; только при этой независимости от долгих и коротких слогов мелодия становилась в условия, при которых оказывалось возможным передавать ею известные чувства, известные настроения» [8:24]. О. Шпенглер размежевание ритмичности музыки и словесного языка обнаруживает уже в XIII в.: «Совершенно свободен от всякого словесного значения контрапункт высокой готики XIII столетия, эта чистая архитектура человеческих голосов, в которой выпевалось одновременно множество текстов, духовных и мирских, и даже разноязычных» [18:89].

Обретение музыкой суверенности собственного бытия к XX в. обернулось острейшим вопросом о содержательной стороне музыки. Весь XX в. ознаменован огромным разнообразием форм, способов организации нового музыкального материала, поисками новых средств выразительности. Классический гомофонно-гармонический стиль, с его универсальной функциональной системой мажора-минора, оказался сосуществующим с линейно-мелодическим и новым полифоническим стилями. Возможности акустического пространства безмерно расширились и обогатились. Звук, как системно порождающая среда музыки, распался на множество параллельно сосуществующих подуровней. Организация звука в популярной, рок-музыке и классической музыке оказалась различной. Однако, по признанию многих музыковедов, ведущая роль интонации осталась неизменной: «В наибольшей степени музыка сближается с речью, точнее, с речевой интонацией, выявляющей внутреннее состояние человека и его эмоциональное отношение к миру путем изменений высоты и других характеристик звучания голоса. Это родство позволяет говорить об интонационной природе музыки» [15].

В музыке слились содержательные характеристики математических и гармонических закономерностей, что особенно сильно ощущается при применении электронных средств для воспроизведения и порождения звука; и в то же время наиболее характерная объединяющая черта всей музыкальной действительности — интонация, присущая человеческой речи, но существующая «как бы» вне самой речи, обретшая самостоятельную жизнь. «Основная смысловая единица музыки — интонация — не может быть приравнена к знаку, так как она рождается на пересечении абсолютно всех компонентов, которые так или иначе влияют на характер звучания — артикуляции, темпа, динамики, ритма, тембра, особенностей исполнительской интерпретации и т. д. Образованная единством этих компонентов,

219

интонация неотделима от воплощаемого ею смысла: последний нельзя выразить другой интонацией (в то время как знак всегда заменяет обозначаемый им денотат). Более того, его трансформирует изменение даже одной детали — артикуляции, например» [11:211].

В точке интонации мы подходим к самой главной особенности музыки, которая позволяет соотносить ее с речью, выявляя дополнительные моменты понимания и музыки, и речи. Музыка, как и речь,

зарождаясь в глубинах человеческой души, предельно субъектна — не важно, понимаем ли мы музыку как отражение в микрокосме грандиозной гармонии макрокосма или как высшее проявление творческой способности человеческого духа. Музыка всегда несет интенцию направленности к другому субъекту, музыка требует исполнения перед кем-то или кому-то, то есть необходимым компонентом музыки является слушатель. Однако слушатель является присутствующим молчанием, которое интенционально соотносено со встречным музыкальным движением. Молчание при слушании музыки — это условие услышанности самой музыки, но одновременно это потенциальный источник схватывания и понимания смысла, представленного музыкой.

Библиография

1. *Аверинцев С.С.* Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975.
2. *Античная музыкальная эстетика.* М., 1960.
3. *Аркадьев М.Л.* Временные структуры новоевропейской музыки: Опыт феноменологического исследования. М., 1992.
4. *Белый А.* Символизм. М., 1910.
5. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 2002.
6. *Бергер Л.Г.* Эпистемология искусства. М., 1997.
7. *Булич С.* Дельфийские музыкальные находки // Журнал Мин. нар. пр., 1895.
8. *Вагнер В.А.* Генезис и развитие музыки // Вопросы философии и психологии. 1895.
9. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики. М., 1988.
10. *Гегель Г.* Лекции по эстетике. Т. 3. М., 1971.
11. *Денисов А.С.* К проблеме семиотики музыки // Музыкальная жизнь. 2000. № 2.
12. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 1 — 9. М., 1963 — 1994.
13. *Лосев А.Ф.* Музыка как предмет логики // Форма — Стиль — Выражение. М., 1995.
14. *Мандельштам О.Э.* Слово и культура: Статьи. М., 1987.
15. *Сохор А.Н.* Музыка // БСЭ. Т. 17. Стб. 254.
16. *Харлап М.Г.* Ритм // Музыкальная энциклопедия. Т. 4
17. *Харлап М.Г.* Ритмика Бетховена // Бетховен. М., 1971.
18. *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 2. М., 1998.

МУЗЫКА И РЕЧЬ (СОПОСТАВЛЕНИЕ КОНЦЕПТУАЛЬНОСТИ)

Попробуем хотя бы на описательном уровне сопоставить необходимые и достаточные условия, определяющие речь и музыку в концептуальном плане. Субъект служит источником любой звучащей речи, направленной на формирование и схватывание смысла здесь и теперь. Композитор служит источником звучащего произведения, реализуемого в определенной музыкальной форме, — аналогия языковых форм выражений, используемых говорящим в речевом процессе. Процессуальность самой речи, с одной стороны, неотделима от говорящего, от его пластики, жестикуляции, а с другой стороны, выговариваемая речь живет собственной жизнью, подчиняется собственной ритмической структуре (например, «Я узнал его по голосу»).

В музыке произведение актуализируется только в исполнительской деятельности. Исполнитель оказывается необходимым связующим и в то же время самостоятельным звеном между композитором и слушателем. Исполнитель сочетает в себе трактовку композиторского замысла, переданного в произведении, и донесение этой трактовки до слушателя в собственной манере исполнения. Исполнительское интонирование эксплицирует семантику музыкального произведения в коммуникативном акте опосредующего взаимодействия автора (композитора) и слушателя. Аутентичность прочтения и трактовки композиторского замысла исполнителем предельно субъектна, несмотря на реальную объектность музыкальной партитуры, точно так же, как субъектна речь по отношению к объектности языка. Здесь в акцентах и нюансах, в возможности верно передать интонацию композиторского замысла (а интонаций может быть множество) заключено то, что называется исполнительским мастерством. Разговор в данном случае идет не о технике, хотя без нее никакое исполнительское мастерство невозможно, как невозможна речь без владения языком. В данном случае важно подчеркнуть саму возможность формирования исполнителем той выразительно-смысловой среды, которая резко отличает одного исполнителя от другого и в то же время сближает их в признании слушателем самостоятельности и значимости каждой трактовки. Сравнение исполнения 14 (Лунной) сонаты Бетховена С. Рихтером и Э. Гилельсом поражает различием трактовки, богатством выявляемых оттенков этого, казалось бы, во всех подробностях известного музыкального произведения.

Исполнение всегда оказывается единичным событием, оно обладает сингулярностью, сопоставимой со всем, что происходит однажды и впервые. Нельзя дважды исполнить одно и то же произведение одинаково,

220

иначе любители музыки не ходили бы на исполнение, например, «Апассионаты» одним и тем же

исполнителем. Во взаимодействии слушателя и исполнителя рождается все многообразие оттенков музыкального произведения. Причем стоит отметить, что в момент исполнения музыкант-исполнитель, репрезентирующий авторское Я композитора, сливается с ним до полной неразличимости. Взаимодействие исполнитель/слушатель по своим характеристикам — почти полное подобие соотношения говорящий/слушающий при описании концепта. Слушатель музыкального произведения так же молчалив, как и слушающий по отношению к обращенной к нему речи. Для окончательного формирования музыкального смыслового образа в душе слушателя необходимо завершение звучания музыкального произведения. Аналогично для формирования концепта в душе слушающего необходимо завершение всех речей говорящего, тогда становится возможной интеллектуальная оценка речи как со стороны слушающего, так и со стороны говорящего [3:138]. Оба процесса говорения и слушания в процессуальности музыки и речи двунаправленны, оба формирует интересубъективное пространство, в котором полагается возможность обретения, извлечения, схватывания смысла.

Концептуальность речи и музыки родственна еще в одном плане. Звуковая стихия речи и музыки темпоральна по своей сути. И то и другое «временится», сходясь в миге настоящего; и для того и для другого фундаментальное значение имеют «до» и «после». Синхронный и диахронный срезы взаимообусловлены в процессе порождения смысла во времени, различаясь в разных культурах, и поэтому «... музыкальная культура разных эпох и народов находила нужные ей принципы организации музыкального строя и акустические средства, запечатлевающие особенности и масштаб охватываемого звукового пространства, обусловленного миропредставлением времени» [1:93]. До своего исполнения и музыка, и речь — потенциальны. Обретая жизнь во времени, они актуализируют момент настоящего в процессе интенциональной схваченности нарождающегося смысла.

Мы дали предварительную характеристику анализа концептуальности речи, представленной в звуковом единстве человеческого голоса, его интонаций, ритмов и пауз. На фонологическом уровне процесс говорения обусловлен единством трех функций — дистриктивной, делемитативной и кульминативной, обеспечиваемых совокупностью дифференциальных признаков. Более высокие этажи организации языка обнаруживают богатство просодической, ритмической и метрической организации, что особенно ярко проявляется в поэтической речи. Через интонационное сродство речи и

музыки выявляется их концептуальное единство как субъектности процессов говорения и исполнения, в своей интонациональной адресованности другому, являющемуся необходимым условием момента схватывания смысла здесь и теперь. Различные морфо-фонетические, синтаксические и деклические способы организации языков несут в себе огромное разнообразие материала, глубинным образом связанное с культурами, в которых они функционируют. Но, несмотря на различие в языках, при переходе от языка к речи мы будем наталкиваться на значимость концепта при улавливании смысла произносимого.

Библиография

1. Бергер Л.Г. Эпистемология искусства. М., 1997.
2. Доммер А. Руководство по изучению истории музыки. М., 1884.
3. Неретина С.С. Концептуализм Абеяра. М., 1994.

ПОЗИЦИЯ 5.2. ЯЗЫК И РЕЧЬ — ВЕКТОРЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПРОСТРАНСТВА КУЛЬТУРЫ — Неретина С.С, Огурцов А. П.

Концепты: лингвокультурология, язык, речь, символические формы, знаковые системы, эквивокация, интенция, статус, тропы, смысл, значение, универсализация словесности, универсализация риторики, символизм, универсализация грамматики, лексико-семантические модели, пропозициональный подход, структурно-семиотические модели дискурса

ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЯ

1. Определение лингвокультурологии и ее границ

Лингвистика составляет неотъемлемую часть всей культуры и любой из ее типов (можно напомнить вавилонские силлабарии — словари и учебники по грамматике, Нирукты — религиозные этимологии в древней Индии, грамматику литературного языка Панини, книги по исправлению имен в древнем Китае). Лингвистика — это не некая чуждая культуре часть, род занятий или область исследований. Через призму языка, речи, словесности и лингвистики культура рассматривалась и самоопределялась. Да и многие характеристики литературного языка определялись, в свою очередь, через призму культуры. Поэтому говорили и говорят о языковом и речевом вкусе, о культуре речи, о литературном языке, о стилистических образцах речи и т. д. Взаимодействие культуры и лингвистики, конечно, гораздо *уже*, чем взаимоотношение языка и культуры, речи и культуры. Тем более узкой является проблема

221

самопостижения и самоопределения культуры через лингвистику, через различные ее поддисциплины, с использованием их категориальных и методологических средств. Определение культуры с помощью понятийных и методологических средств лингвистики привело к формированию особой области исследований — лингвокультурологии. В лингвокультурологии речь идет о попытке определения культуры через язык, через речь, через слово. Обычно лингвокультурологию рассматривают

как часть этнолингвистики. Так, В.Н. Телия определяет лингвокультурологию как «часть этнолингвистики, которая посвящена изучению и описанию корреспонденции языка и культуры в синхронном их взаимодействии» [4:217]. Здесь важно отметить, что предмет лингвокультурологии сужается до изучения живых коммуникативных процессов и исследования связи между языковыми выражениями и синхронно действующим менталитетом (*см.: Артикулированный звук, I*).

Трактовка лингвокультурологии как дисциплины, анализирующей проявление культурно-национальных особенностей менталитета в актуальном языке и в наличных текстах, достаточно широко представлена в отечественной лингвистике (В.В. Воробьев, В.Н. Телия, Н.И. Толстой и др.). В этнолингвистике акцент делается на взаимосвязи культуры и языка в его реальном функционировании, а единицами анализа являются этнонациональные общности, обладающие языком; тексты (если речь идет о письменной культуре), позволяющие осмыслить тематические и рематические аспекты языка, парамеологические единицы культуры; особенности, репертуар и действующие лица той или иной культуры. В настоящее время, при всей распространенности отнесения лингвокультурологии к области этнолингвистики, основная тенденция заключается в том, чтобы расширить интерпретацию лингвокультурологии, включить в нее не только синхронные, но и диахронные аспекты исследования взаимоотношений языка и культуры, осмыслить их во всей сложности и многоаспектности.

Это и будет выполнением программы В. Гумбольдта, для которого «язык — не мертвый продукт, а созидающий процесс» [1:44, 69]. Такой «энергетический» подход к языку позволил выявить его активную роль в формировании и развитии мышления и культуры. Язык оказывается не просто пластическим воплощением менталитета народа или его мировоззрения, а той активной силой, которая их формирует. Как сказал Э. Бенвенист: «Мы мыслим мир таким, каким нам оформил его сначала наш язык. Различия в философии и духовной жизни стоят в неосознаваемой зависимости от классификации, которую осуществляет язык» [2:36].

И мир культуры воспринимался и мыслился по-разному: либо как мир эйдетическо-зримых, пластически статуарных ликов идей (Античность), либо как мир, волонтиарный и словесный смысл которого постигается благодаря вслушиванию и воплощению (ветхозаветная культура) [5].

Цель данной главы показать, как лингвистические модели использовались при описании и анализе культуры. Исходным пунктом нашего исследования будет не просто описание того, *как* они использовались, но вместе с тем и демонстрация того, что лингвистика сыграла громадную роль в возникновении и развитии понятийного и методологического аппарата европейского мышления — логики Аристотеля как логики имен, семантики в средневековой логике, обратившейся к анализу значения и модусов обозначения, нормативной интерпретации логики в XVIII в. на основе общей грамматики, логического синтаксиса в первой половине XX в. и, наконец, логической семантики во второй половине XX в. Вне осмысления роли таких лингвистических дисциплин, как лексикография, синтаксис, семантика невозможно представить себе развитие не только логических концепций, но и рефлексивных представлений о культуре. Понятия, модели и методы тех или иных лингвистических поддисциплин универсализировались, становились парадигмами для определения культуры в целом, а не только языковых конфигураций и сегментов. Между культурой и лингвистическими феноменами искали если не генетическое сходство, то хотя бы структурное подобие. И находили. Хотя культура и язык представляют собой различные семиотические системы, однако в силу их структурного подобия рефлексия о культуре строилась и до сих пор строится на базе лингвистической рефлексии с помощью развитых в лингвистике понятий и методов. *Лингвокультурологию и можно определить как науку, стремящуюся осмыслить своеобразие культуры с помощью понятий и методов лингвистики.* Поэтому нам кажется неоправданным замечание Ю.С. Степанова о том, что «нельзя переносить языковую модель на предметную область культуры и, напротив, модель культуры на предметную область языка» [3:331]. Этот подход неприемлем, потому что он предполагает разрыв между различными семиотическими системами, в то время как основная тенденция гуманитарного мышления заключается, по нашему мнению, в том, чтобы понять язык как первичную символическую систему, на базе и гораздо позднее которой формируется постижение культуры. Сначала культура понималась в оппозиции «природа — культура», «естественное — искусственное», как то, что включено в состав искусства, составляет искусство и не может не

222

постигаться в рамках концептуальных схем, которые были выработаны для понимания «искусственного». Такими первичными концептуальными схемами объяснения были схемы лингвистики.

В центре нашего внимания будут способы универсализации лингвистических категорий и расчленений при самоопределении культуры. В лингвокультурологии текст совпадает с бытием, грамматика речи и языка с категоризацией бытия культуры, метатекст с текстом, а структуры смыслопорождения языка, выявленные не только в «порождающей грамматике» Н. Хомского, но и в средневековой школе модистов, оказываются если не тождественными, то подобными структурам смыслопорождения в культуре. Лингвистика и была той познавательной моделью, которая задавала образ мира как книги, как бытия, обладающего смыслом и подчиняющегося единым правилам смыслополагания и смыслопостижения (о чем свидетельствует врожденная способность человека понимать языковые конструкции, если они имеют смысл, возможность перевода с одного языка на другой и др.). Объяснение (*см.: Артикулированный звук, I*) этим структурам смыслополагания давалось в

истории культуры разное: имена имеют значение постольку, поскольку они репрезентируют внеязыковые объекты: имя — вещь, суждение — связь вещей и т. д. Эта репрезентационная модель смыслополагания представлена в истории мысли от Аристотеля до Рассела. Она разбивала целостность языка на множество дискретных слов и стремилась установить непосредственные отношения между именем и вещью. Такого рода логический атомизм департаментализировал целостную структуру языка, задавал редуциционистскую (экстенциональную) стратегию и в лингвистике, и в логике. Но вместе с этим уже давно возникла и развивалась другая стратегия логико-грамматической категоризации, которая стремилась построить универсальную грамматику, выявить единые, универсальные правила порождения смысла. Уже в Средние века произошло различие языка и речи (очевидно, первым, кто это сделал, был Петр Абеляр, а в школе модистов это различие стало «работающим»); лингвистика Возрождения обратилась к актам живой речи (народного языка) как «естественному уровню» смыслопорождения, противопоставив их письму («диктаменам») как «искусственному уровню» смыслообработки, «очищения» речи от ошибок, продумывания мысли и т. д.; поиск «универсальной нормативной грамматики», от французской лингвистики XVIII в. до эйдетики языка в «Логических исследованиях» Э. Гуссерля; и, наконец, новый поворот лингвистического и логического мышления — поворот от универсального сознания, конституирующего смыслы и нормы, «транс-

цендентального» Субъекта к говорящему субъекту, к актам его понимания речи Другого и понимания Другим смысла моей речи, к актам смыслопорождения и смыслопонимания, к речевым актам и к психолингвистическим актам понимания и смысловой коммуникации, в которых вычлняются «глубинный» и «поверхностные» уровни смысловых структур, проводится различие не только между значением и смыслом, но и между формами выражения, — таковы основные линии логико-семантической категоризации.

Конечно, не следует превращать сложный, запутанный процесс логико-грамматической категоризации и языка, и всей культуры в линейный процесс восхождения к «порождающей грамматике». В этом процессе сосуществовали и существуют различные методологические исследовательские программы и альтернативные стратегии, но в их противоборстве осуществлялось движение ко все более глубокому постижению актов смыслополагания. Мы лишь стремимся наметить вехи этого процесса логико-грамматической категоризации: перехода от логической статике имен (Аристотель) — к логическому анализу высказывания и порождения структур значения в различных модусах обозначения, от нормативной и универсальной грамматики — к процессуальной, порождающей грамматике, нагруженной новыми интерпретациями и речи, и обозначения, и смысловых структур, и правил их порождения.

Библиография

1. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984.
2. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.
3. Степанов Ю.С. Номинация, семантика, семиология // Языковая номинация: общие вопросы. М., 1977.
4. Телия В.Н. Русская фразеология: семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.
5. Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971.
6. Th. Vroman. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. Gottingen, 1959.

УНИВЕРСАЛИЗАЦИЯ СЛОВЕСНОСТИ

2. Универсализация словесности в самоопределении и самопостижении культуры

Слово, речь, язык — модусы бытия культуры или ее суть? В этом существо вопроса. Можно ли всю культуру редуцировать к изящной словесности? Можно ли все произведения человеческой культуры — от архитектуры до кино — трактовать сквозь призму словесности? Что в культуре поддается такому определению? И что остается за чертой такого определения? Может быть, остается то, что составляет ее суть? Можно ли

223

вообще использовать язык одного модуса культуры для анализа другого? Или все это неточные, некорректные метафоры и ничего больше? Говорим же мы о «живописности» прозы, о «музыкальности» стиха, прилагая язык одного вида искусства к анализу другого, язык, на котором вещает один модус культуры для прояснения языка другого модуса культуры. Обратим внимание на то, что мы говорим о языке одного вида искусства, переносимого на другой вид искусства, т. е. опять-таки апеллируем к лингвистической метафоре.

Прежде чем ответить на эти вопросы, отметим: уже давно было обращено внимание на то, что русская культура всегда отдавала приоритет словесности, самоопределяла себя через литературу и как литературу по преимуществу. А.И. Герцен в «Былом и думах» писал о том, что Россия, лишенная социально-политической жизни, замещала ее жизнью в литературе. В.В. Розанов в неопубликованных при жизни заметках «С вершины тысячелетней пирамиды (Размышление о ходе русской литературы)» писал в 1918 году: «Литература» в каждой истории есть «явление», а не *суть*. У нас же она стала сутью...

Поздно поправлять, поздно целить, подставлять пластырь корабельный: Россию разорвало, разорвала ее литература» [3:456]. Если Герцен видел в этом средоточии всех жизненных сил на литературе определенный изъян русской культуры, которой не хватало цивилизации, гражданской жизни, то Розанов обвиняет русскую литературу в том, что она ответственна за разрушение и культуры, и цивилизации, и гражданской жизни.

Виртуальное не просто заменило собой реальное. Образы литературы не просто вытеснили жизнь. Жизнь в слове оказалась более мощной, чем жизнь как таковая. Жизнь стала имитировать виртуальную жизнь, ее типы оказались слепками с виртуальных типов. Русская культура создавала не просто виртуальную реальность, в которой упоенно жили читатели Пушкина и Лермонтова, Тургенева и Достоевского, Толстого и В.В. Крестовского. Литература не просто создавала образы и типы, но и задавала идеалы жизни, которым надо следовать. Она формировала не просто образцы, но и само бытие.

Кое-кто полагает, что именно для русской культуры свойствен «литературный нарциссизм», что именно она была такой «нарциссически упоенной самодостаточной литературной цивилизацией» (А. Гольдштейн. «Расставание с нарциссом»), что «русскую жизнь изуродовали хорошие книги» (Б. Парамонов). Так что же, русская культура замкнута на слове? Что же, она замкнута на языке, отдавая предпочтение опыту воображения перед переживаниями жизни? Что же, русская культура ищет слов вместо смысла, рифм вместо чувств,

как говорила М. Цветаева о Брюсове? Что же, определение культуры через словесность — это черта исключительно русской культуры? Можно ли назвать русскую культуру книжной? Возникающей из литературы, которая, в свою очередь, возникает из предшествующей литературе? Не умаляем ли мы и русскую культуру, и русскую литературу, делая их ответственными за опыт жизни, за тот скверный анекдот, который постоянно случается с русскими? И наоборот, не завышаем ли мы значимость русской литературы, делая ее ответственной за социальные беды?

Допустив на мгновение, что русская культура центрирована на словесности, в качестве контрфакта на память приходит тот культ *belles-lettres* (изысканной словесности), которым пронизана вся французская культура. Казалось бы, французская культура с ее картезианским культом точного аналитического ума далека и даже чужда культу словесности. Но все же это не так. Несколько примеров. Один из героев братьев Гонкур заметил: «Меня волнует только искусство и его творения. То, что существует в действительности, мне безразлично». Жюль Ромен говорил «об исключительной гибкости и огромном разнообразии средств», находящихся в распоряжении литературы, которая «является самым «соразмерным» человеческой душе искусством», о параллелизме в развитии различных искусств и литературы [2:147]. Жан Жироду посвятил специальный сборник эссе литературе, которая, по его словам, есть «неприкосновенное, нетленное, живое воплощение нашей подлинной доблести и французской судьбы в этом мире» [2:227], говорил о культе и главенстве литературы во Франции [2:232] и называл литераторов не выразителями своих собственных устремлений, а официальным рупором и даже общественными писарями [2:230].

Кульм поэтического слова — одна из неотъемлемых черт французской культуры. «Апология поэта» Пьера Жан Жува («поэзия — язык, так сказать, намагниченный, несущий заряд и принципиально отличный не только от разговорной речи, но даже от письменной прозы»), «Честь поэтов» («любой человек скроен — или может быть скроен — по мерке поэта») и «Поэзия обстоятельств» («поэзия — это поющий язык») Поля Элюара, ода поэзии в речи Сен-Жон Перса («всякое творение разума является прежде всего «поэтическим»), «Чистая поэзия» (поэт как творец идеального и чистого мира, чуждого практике и повседневности) и «Поэзия и абстрактная мысль» («От Голоса к Мысли, от Мысли к Голосу, между Действительностью и Отсутствием качается поэтический язык») Поля Валери — таковы лишь некоторые образцы апологии изысканной словесности и особенно

224

поэтического языка во французской культуре. Так что не только русская культура определяла себя через слово и обсуждала проблемы культуры через призму литературы. Это общая черта европейских культур, воспринявших христианство с его культом Божественного Слова, в соответствии с которым создается весь творный мир.

Но, может быть, определение культуры через словесность — это характеристика определенной культуры? Или определенного ее этапа? Хотелось бы сказать «Да»: это особенность модернизма, а точнее символизма и декаданса, замкнувшего всю словесность в независимую цельность, которая уже воспринимается исключительно как условность, утрачивает свое отношение к бытию и, в конце концов, смысловую нагруженность. В свое время, говоря о культе словесности во французской культуре, Н.А. Бердяев заметил: «Чудовищное преувеличение литературы во Франции есть черта декаданса» [1:406]. В символизме и абстракционизме Бердяев усматривал разрушение культуры, поскольку слово замыкается лишь в самом себе и не выходит к трансцендентным ему смыслам. Такой исторический подход к определению культуры через словесность сузил границы «словесного» горизонта культуры, не позволил ему увидеть более широкий — христианский — контекст определения культуры через слово.

Библиография

1. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). Собр. соч. Т. 1. Париж, 1989.
2. Писатели Франции о литературе. М., 1978.

3. Розанов В.В. Сочинения. М., 1990.

УНИВЕРСАЛИЗАЦИЯ РИТОРИКИ

3. Универсализация риторики как способ самоопределения и самопостижения культуры

Если Бердяев сузил границы лингвистического самопостижения и самоопределения культуры, связав их лишь с декадансом, то А.В. Михайлов, выделив определенный риторический тип культуры, существенно расширил эти границы, сделав их безбрежными. По его словам, риторический тип культуры возник в век Аристотеля, утвердился в эллинизме и существовал вплоть до XVIII в. Двухтысячелетняя история культуры рассмотрена им в одной перспективе — риторического отношения к слову. Риторика как тип культуры нацелена на слово, причем «нередко с самым капризным и произвольным использованием им, опирается на такое слово, которое в процессе культурного развития получило всестороннюю обработку, которое само по себе отделано гибко, самоценно и всецело властвует над тем, кто пола-

гает, будто гнет его и крутит им по собственной воле» [6:309]. В его характеристиках риторического, или мифориторического, типа культуры много верного и удачно схваченного. Так, он справедливо фиксирует такую особенность риторического типа культуры, как обращение к готовому слову и пользование им. Слово как способ членораздельного выявления любой мысли и чувства, слово как готовый смысл оказывается в этом типе культуры «живым носителем культурной традиции» [6:309]. Поэтому «всегда совершенно известно, что *есть* истина и *что* есть истина» [6:310].

Однако при том подходе, который выражен А.В. Михайловым, теряется принципиальное различие между отношением к слову в Античности и христианстве, в Античности и иудаизме. Риторика, будучи способом лингвистического самоопределения культуры через традицию, с помощью традиционно значимого и устойчивого фонда знаний и образцов если и определяет способ жизни культуры в эллинизме — в Афинах, то все же не составляет *differentia specifica* отношения к традиции и к слову в христианстве — в Иерусалиме.

В античной мысли слово представлено именами собственными. И даже десять категорий Аристотеля — универсальные имена, которые твердо фиксированы, маркируют все бытие и делают возможной и действительной речь. Это департаментализация имен собственных. В отличие от античной культуры, в иврите основное значение имеют местоименные структуры и глаголы. Это связано с тем, что для древнееврейской культуры «вещь не является данностью, а, скорее, встречей творческих волей» [5:121]. Если для античной культуры существенны мысли и вещи, представленные в имени, то для древнееврейской культуры существенны действия и отношения (прежде всего действия вслушивания в божественные повеления и их выполнения в сотворенном Богом мире). Акцент здесь делается на практически *деятельном отношении к миру, на волеизъявлении и волевой реализации* заповедей. «Изучение и реализация актов волеизъявления, направленных на мир, то есть «мицвот» (волеизъявление), составляют основу еврейской традиции» [5:122]. Поэтому в древнееврейской традиции существенную роль играют *глаголы* как способ членораздельного выявления любого акта воли и волевого действия, расшифровывающего волеизъявление Бога. Акцент уже делается не на созерцании и умозрении неких сущностей, как в греческой культуре, а на встрече двух волей — воли Бога и воли человека, на вслушивание, на исполнение извне пришедшей трансцендентной воли и на реализацию волеизъявления Бога. Поэтому в древнееврейской культуре столь велика роль *закона*, отдачи себя закону как абсолютному велению Бога и как выражению

225

Слова Бога, которое направлено к воле человека. Прежняя закупоренность культуры в системе смысла имен собственных, присущая эллинизму, приобретает новые возможности и начинает разламываться. Сохраняется, конечно, устойчивый фонд культуры в качестве всегда наличной и значимой суммы традиций, но он обретает новый импульс — импульс, идущий, с одной стороны, от волеизъявления Бога и, с другой стороны, от волевых актов человека, вслушивающегося и расшифровывающего эти волеизъявления. От вслушивания в Слово Бога, выраженное пророками и в законе, до его исполнения — таков путь спасения человека. Казалось бы, и в эллинизме, и в иудаизме речь идет о слове как способе самоопределения культурной традиции. Однако есть слово и слово.

Т. Боман и С.С. Аверинцев [1] [8] в свое время провели принципиальное различие между двумя творческими принципами — между греческой «литературой» и древнееврейской «словесностью», между основными мировоззренческими принципами греческой и библейской культур. Если в греческой культуре на первом месте стоит онтология, бытие, понятие как неизменный, пластичный, циклический макрокосм, созерцаемый человеком (поэтому метафоры света, видения и зрения играли здесь большую роль), то ветхозаветный человек жаждет общения с Богом, своими практическими действиями участвует в живом потоке времени, в котором звучит голос Бога (поэтому здесь распространены метафоры звука, голоса, произнесенного и услышанного слова, не визуально-пластические образы, а субъективные впечатления от речей пророков и ветхозаветных текстов). Вместо наглядного и законченного статуарного целого, освещенного ровным светом, «из явлений выхватывается только то, что важно для конечных целей действия, все остальное скрыто во мраке; подчеркиваются только решающие, кульминационные моменты действия, все находящееся между ними лишено существенности... Мысли и чувства не высказаны, их лишь подсказывают нам молчание и отрывочные слова; целое пребывает в величайшем напряжении, не знаящем послаблений, все в совокупности обращено к одной-единственной

цели, все гораздо более едино и цельно, но остается загадочным и темным задним планом» [2:32].

Христианство выходит за пределы сугубо риторического самоопределения культуры. Для христианина Слово онтологично. Оно обладает бытийственной энергией, в нем открывается бытие, порожденное волей Бога и нуждающееся в осмыслении человеком. Слово и вещь тождественны. Вещь вещает. Слово — вещь. Здесь уже делается акцент на *связке*, прежде всего на *связке есть (существования)*, коль скоро боже-

ственным Словом сотворено существование всего тварного мира и им порожденные смыслы составляют *первичную номинацию*, совпадающую с самим актом порождения (генезиса) бытия. Здесь средоточием являются не только и не столько *феноменология и онтология имени*, не только и не столько *феноменология и онтология волевых актов предцирования*, но прежде всего *феноменология и онтология связывания двух субъектов — Бога и человека*, где и подлежащее, и предикат взаимозаменяемы, трактуются как два субъекта, а само взаимоотношение — как встреча двух универсальных субъектов, не ограниченных лишь волей, а расширяющихся до манифестации всех душевных актов. Это мировоззрение задавало новую перспективу для лингвистики, где лингвистические конструкции стали осмысливаться в новом смысловом горизонте.

В средневековой лингвистике обратили внимание на акты обозначения и его различные модусы. Изначальным является модус существования вещи, а на его основе строится иерархия модусов обозначения, из которых вытекает и функциональная классификация частей речи. Как говорил Бозций Дакийский, «одно и то же ментальное схватывание (*conceptus mentis*) может быть значением любой части речи», «это ментальное схватывание, подпадая под особый способ (*modus*) обозначения имени, дает значение имени, а подпадая под особый способ обозначения глагола, дает значение глагола» [3:80]. Обратим внимание на то, что понимание трактуется как акт схватывания умом, выражающегося в значении, которое специфицируется в зависимости от модуса обозначения, т. е., как сегодня сказали бы, в зависимости от функции в высказывании.

Не только слово, но и вещь раскрыли свою символическую сущность как сочетание двух моментов — наличествующей явленности звукообраза (и самого по себе облика вещи) и заключенного в нем смысла. Символ объективен. Учение о символе и его истолковании, о знаке, значении и смысле, развитое Отцами Церкви и схоластами, задавало совершенно иную перспективу и в эстетике, и в лингвистике, и в философии Средневековья. Знак трактуется прежде всего как знамение, свидетельствующее о чем-то высоком, могущественном и чудесном, как иносказательное предвозвещение и возвешение скрытых в притчах и загадках волеизъявлений Бога. Филон Александрийский так описал символическое толкование Библии: «Толкование Священного Писания происходит путем раскрытия тайного смысла, скрытого в иносказаниях. Весь закон кажется этим людям подобным живому существу, тело закона — словесные предписания, душа же — заключенный в словах невидимый смысл. В нем разумная душа начала лучше видеть осо-

226

бые свойства. Она узрела необычайную красоту мыслей, отраженную в наименованиях, словно в зеркале, обнаружила и раскрыла символы, извлекла на свет и открыла помыслы для тех, кто способен по незначительному намеку увидеть в очевидном скрытое» [7:383]. В этих словах Филона нетрудно увидеть не только метафоры «узрения», связующие гностицизм с эллинистической культурой, но и новое объективное понимание символа и его интерпретации, открытое христианством, а именно историческое, аллегорическое, тропологическое и анагогическое истолкования, ставшие предметом многовековых споров.

Библиография

1. *Аверинцев С.С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971.
2. *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976.
3. *Бозций Дакийский.* Сочинения. М., 2001.
4. *Бычков В.В.* Эстетика поздней Античности. М., 1981.
5. *Дворкин И.* «Существование» в призме двух языков // Таргум. Еврейское наследие в контексте мировой культуры. Вып. 1. М., 1990.
6. *Михайлов А.В.* Античность как идеал и культурная реальность XVIII-XIX вв. // Античность как тип культуры. М., 1988.
7. *Тексты Кумрана / Пер. М.М. Елизаровой.* Вып. 1. М., 1971. С. 383.
8. *Th.Voman.* Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. Gottingen.

СИМВОЛИЗМ

4.1. Сакральная герменевтика или учение о понимании?

Символизм — наиболее характерная черта христианской культуры, причем символизм, который связывает божественное знамение с конечной и ограниченной интерпретацией человеком этого безусловного, но скрытого знаменья. Символ — не просто объективный знак, имеющий вневременную размерность. Он — способ связи между миром смысла и его интерпретацией, между божественным

знаменем и человеческим осмыслением, между Богом и человеком. Да и само греческое слово «символ», происходящее от $\sigma\upsilon\mu\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$ («составляю», «соединяю»), означает «соединение». Символизм христианского мировоззрения — это не замыкание в границах символической формы, лишь в Просвещении понимаемой как схема, как аллегория, как условный и конвенциональный знак. Для христианства это способ бытия, разомкнутого и раскрытого в двух направлениях — от Бога к человеку и от человека к Богу, это способ соединен-

ного и взаимоинтенционального бытия. Причем человеческая интерпретация божественных знамений всегда относительна, многозначна, многоярусна. Божественные знамения выражены пророками метафорически в иносказаниях и притчах, истолкование которых уже само по себе многозначно: ведь это форма, выражающая намеками один таинственный смысл через другой, который еще надо расшифровать. Такими формами выражения, в том числе и речевого выражения, и являются символы, объединяющие в себе две реальности — трансцендентную и имманентную. Символизм христианского мировоззрения задает совершенно иную размерность и мышлению — веру, и бытию — любовь. Встреча — не просто встреча двух волей: Бога и человека, но и встреча духа и души в лоне веры и любви. Эта новая символическая онтология далека от риторической культуры позднего эллинизма. Она чужда ей, как чужда суровость ветхозаветных знамений и предписаний вычурности и капризности риторического пользования словом. Первые апологеты христианства с неприязнью относились к римскому красноречию: «Красноречие сделалось театральным представлением ...оратор принимал костюм, соответствовавший его роли, и красотой своей одежды или ужасом своих лохмотьев, приторностью голоса или грубостью произношения разом овладевал всеми глазами и ушами, чтобы вернее получить то, что он более всего искал, а именно рукоплесканий» [1:230]. Лишь позднее апологеты и деятели христианства поняли значение риторики для церковной литургии, для проповедей и богослужения.

Библиография

1. *Март К.* *Философы и поэты-моралисты времен Римской империи.* М., 1879.

4.2. Августин о понимании

Первый неясный образ концепта можно обнаружить в «Христианском учении» Аврелия Августина. В 396 г. Августин написал три книги труда «De doctrina Christiana», «О христианском учении» [1, col. 15-122. *Далее при ссылках на это издание в скобках будут указаны только номера колонок.*]. В 426 г. незадолго до смерти гиппонский епископ вернулся к нему, дописав четвертую книгу. В 1835 г. этот трактат появился на русском языке в Киеве под названием «Христианское учение, или основания св. герменевтики и церковного красноречия». Существенно само добавление к названию трактата: к началу XIX в. герменевтика сложилась как искусство понимания речи. Но сам Августин такого названия не давал, потому вопрос о том, что он вкладывал в идею понимания, оказывается не праздным.

227

Полагая, что помыслы христианина направлены на поиски единственной вещи, которой является Бог, он поставил цель обнаружить пути к Его постижению. Потому оказалось необходимым выяснить то, благодаря чему о Боге вообще что-то может быть известно, то есть обнаружить знаки (знамения), с помощью которых Он выражает Себя или которые создает человек на подступах к Нему. Такие знаки-знамения даны в Писании, потому текст Писания и подлежит исследованию *par excellence*. Герменевтика на этом пути для Августина оказывается существующим, но все же лишь подступом к истинному пониманию, то есть пониманию *смысла* Писания, а *не значения* отдельных его выражений. Более того, он называет подобные пути «началом пути», ведущим к пониманию. Естественно, что проблемы знака, значения, понятия, смысла и *способов его выражения* являются в числе наиважнейших. При этом не подлежит сомнению, что грамматический или психологический анализ текста необходим, поскольку он выполняет роль корректора, предохраняя от ложных построений, выправляя значения, но — повторю — *не смыслы вещи*. Вообще влечение к пониманию обеспечивается непониманием или страхом перед непониманием. Тот, кто внимает говорящему, имеет другое ухо и другой словарь, он передаст понятое иными словами, то есть иносказательно. Это тем более относится к не всегда ясному тексту Священного Писания. Этот текст — посредник между Богом и человеком. В нем *откровенно* выражено то, что заповедано Богом. Все темные, неясные места такого текста — не сокровение, а *помарки языка*, которые возможно исправить при двунаправленном взгляде знающего и внимающего. Августин как раз настаивает на том, что понимание предполагает не только текст, сколь бы объективные смыслы он ни выражал, но *научающего и учащегося, пишущего и читающего*, поскольку нужно понять не только выраженные или скрытые смыслы, но и замыслы, которые предваряли запись.

Цель подобных поисков Августин определяет так: «Есть две вещи, на которых зиждется всякое толкование (tractatio) Писания: способ находить то, что нужно понимать, и способ выражения того, что было понято», а потому «сначала мы будем рассуждать о нахождении, затем о выражении», потому что «всякое учение либо о вещах (res), либо о знаках (signum), но вещи изучаются через знаки» (col. 19).

Но что такое вещь и что такое знак? «Вещью я назвал сейчас то, что не употребляется для обозначения чего-либо, как, например, дерево, камень, животное и прочее того же рода» (col. 19). В пределе есть «некая высшая вещь», не служащая обозначением ни для чего, всему внеположная — эта «вещь... Отец, Сын и Дух

Святой, та самая Троица, общая для всех, наслаждающихся Ею». Все остальные вещи могут служить знаками друг для друга, как, например, дым может служить знаком огня. Эти вещи как сотворенные

обладают определенным статусом существования, та же, единственная вещь — нетварная, лежащая вне времени и пространства, ее проявления и интенционность обнаруживаются в каждой феноменальной вещи, но сама она — сама по себе. Она и есть конечный пункт любой интерпретации и может быть описана через единство, unitas (Бог Отец), равенство, aequalitas (Бог Сын) и согласие, concordia, единости и равенства (Бог Дух Святой), причем и единство, и равенство, и согласие существуют не сами по себе, а ради Другого: все едины ради Отца, равны ради Сына и соединены ради Святого Духа. Направленность на Другого, следовательно, не только характерная черта тварного мира (concordia выражает к тому же влечение, задушевность), это принципиальное свойство Бога, отчего Он и личен, персонален, субъектен. Лица Троицы существуют только ради других Лиц. Внутренние отношения такой Вещи обеспечивают творение, делают его неизбежным, как и обеспечивают согласие мира, с одной стороны, через однозначность (univocatio), а с другой — через двусмысленность, двузначность (aequivocatio).

«Единство — равенство — согласие единства и равенства» есть неделимая простота. О ней можно высказаться, но всякий раз это будут недостаточные высказывания, хотя в высказываниях будет формироваться своеобразное — бесплотное — тело этой вещи. Человек, к которому также применимы эти отношения, никогда не будет выражать их полное тождество, он их выражает частично, потому он частица творений Бога. Но поскольку единство, равенство, согласие суть основания мыслимости вещи, то в качестве таковых она полностью находится в человеке. Потому истинная Вещь, то есть Бог, полностью невыразим в слове, ибо любое слово сложно (оно состоит из букв и слогов), будучи дрожанием и дрожью развернуто (verberatum), артикулировано и интонировано в речи.

Августин определил Вещь через то, что не только само по себе неопределимо, но само по себе недостижимо и непостижимо. Такую вещь сопровождает *молчание*. При переводе Слова, Которым сотворен мир, через *ничто* и при выведении Его из *молчания*, отделяющего звуки, буквы и слова тварного мира друг от друга, искажается мысль, ибо «мысль (cogitatio) не превращается в... звук, но оставаясь сама в себе целой, принимает форму звучащего слова, которым пролагает себе путь к слуху, не позоря себя изменением» (col. 24). Мысль или первослово проходит искус ничтоженьем, что и позволяет откровенному быть выраженным неясно. Однако

228

сам этот образец жизни стал возможен только благодаря воплощению Слова-Мудрости, сделав плоть соучастницей выразимости Бога и надежной свидетельницей Его существования. Можно сказать, что наличие плоти есть доказательство бытия Бога в его неопределенности, что делает неопределенной и саму плоть, поскольку в Нее воплотился и принял ее целиком и полностью Бог. Можно также сказать, что парадоксализм есть естественное состояние человеческого языка, поскольку он пытается представить невыразимое, то есть непонятное пытается выразить с помощью непонятного. Воплощаемое слово, еще не сказанное, но уже обладающее энергией говорения, потому и может быть высказано множественными языками.

Оттого и сотворенная вещь, которая также может быть понята через согласие равенства и единости, несет на себе след ничто, из которого творился мир. Поэтому такую вещь можно *определить* только относительно задачи, которую ставит в каждом отдельном случае исследователь. Такая вещь действительно сама по себе может и не употребляться для обозначения чего-либо, и служить знаком другой вещи.

Но что же такое знак? Знаками сотворенных вещей могут быть сотворенные, и только сотворенные, вещи. Но собственно «знаки — те, все употребление которых состоит в обозначении, например, слово (verba)». Само слово «знак», означая все знаки вообще, означает и само себя. Но даже означая сам себя, знак существует ради чего-то, то есть он всегда второй, всегда «позже», а значит «ниже», как и познание имени ниже познания вещи, которая обозначается этим именем [2:295-296]. Знаки делятся на собственные (для обозначения вещей самих по себе) и переносные (для обозначения вещей, которые, хотя и обозначаются собственными словами, но вместе с тем могут обозначать и что-либо другое). А так как все знаки существуют, то, по Августину, и «всякий знак есть некая вещь», «есть нечто», «ибо что не есть вещь, то есть совершенное ничто» (col. 20). Так что в тварном мире различия между вещью и знаком условны, они являются свидетельством созданности и иерархии внутри созданного. Иерархия зависит от уровней знаков. Они подразделяются на *собственно знаки*, на *слова* и на *имена*, то есть на то, что может быть 1) *бессловесным* и *безымянным* (язык глухонемых), 2) *словесным* и *наделенным именем* и 3) только наделенным *именем*. Слово отличается от имени тем, что оно относится к слуху, а имя — слово, связанное с душой и ассоциацией вещи, оно больше связано с Логосом.

Августин проводит жесткое различие между знаками, что важно для понимания того, сколько значений имеет знак. Знак, как видно из классификации, — это уже не просто недифференцированный знак, но соб-

ственно знак, слово и имя, в устной речи представленные звуком, который сравнивается с телом имени, и значением как «душой звука» [3:251]. Слушатель вместе с именем вещи получает от говорящего («от тебя») вполне определенное значение, то есть *одно* значение, которое улавливает слух.

Значение у Августина тесно связано с понятием, более того — он обнаруживает способ образования последнего. Для этого он предлагает провести следующий эксперимент. Когда мы произносим слово «солнце» (sol), то прежде, чем оно будет произнесено неким человеком, этот человек будет некоторое время пребывать в молчании. При этом, как говорит Августин, *понятие* солнца, которое само по себе имеет огромную величину, в мысли, которую потом услышит другой, не будет содержать этой величины.

Вместе с произнесением названия *значение* слова «солнце» передается другому. Очевидно, что здесь «понятие» и «значение» соотнесены друг с другом. Это первое. Второе. Августин обращает внимание, что значение слова не может быть в уме разделенным, оно едино, в то время как имя может разделяться на буквы, каждая из которых, соответственно, теряет «то значение, какое имеет составленное из них название». Значение, то есть душа, может не рассекается, по Августину, с рассечением тела, которое составляют звуки. В звуках имени «солнце» ни одна часть не удерживает никакого значения. Однако можно найти слова, сочетания отдельных букв которых при рассечении будут иметь какое-то значение. Например, слово «светоносец», *lucifer*, при рассечении может распасться на «свет» и «носитель». Все три значения могут быть чувственно восприняты, а следовательно, «могут занимать известное место и время» [3:250-251]. При произнесении слова *lucifer* требуется больше времени, чем при произнесении только слова *luci*, *свету* (дат. падеж от *lux*), поэтому его значение остается неделимым в теле звуков, которое оно приводит в движение. Это одно значение, и оно присуще имени в определенных отрезках времени, оно, это значение, присуще самому слову (имени), имеющему силу в предложении. В этом смысле имя имеет одно значение, а не три.

Эту *минимальную*, как говорят лингвисты, ассоциацию знака со смыслом он называет *означаемым*, а с временным отрезком — *означающим*. Нерасторжимость означаемого и означающего издавна породила множество апорий. Эта нерасторжимость двух сторон знака влечет за собой такое явление, как омонимия, когда у одного и того же означающего оказывается два означаемых. Такая трудность, однако, легко устраняется простым указанием на два означаемых. В этом случае будет выполнено Аристотелево требование однозначности,

229

выдвинутое им в «Метафизике». Однако эксперимент, предложенный Августин, свидетельствует о другом. Пример со словом «солнце» обнаружил внутренний метафоризм (тропизм) самого слова, который отсылает к множественности значений, составляющих его внутренние интенции, возможность переиначить не только предложение в процессе произнесения, но и само слово, позволить делать остановки там, где они не ожидалась, что и составляет парадоксализм (соответственно, многосмысленность) не только предложения или слова, но даже звука. И эта многосмысленность происходит из содержания самой грамматики.

В одном смысле за знаком «признается единственность значения, потому что само значение знака может выступать в качестве знака» на протяжении *определенного отрезка времени и места*, а в другом смысле утверждается «принципиальная допустимость для знака», под которым подразумевается некое выражение, «иметь несколько значений», поскольку знаки выражения могут поделиться на другие знаки, произносимые в менее короткие промежутки времени. Потому и важно для выяснения смысла, чтобы не успокаивалась душа слушателя, пока не успокоится язык говорящего, то есть важно полное высказывание, а не его часть, потому что только полное высказывание отсылает к искомой вещи. Знак может быть знаком только в том случае, если он что-нибудь значит. На пути от знака к значению возникает понятие, тяготеющее к однозначности. С идеей значения, то есть содержания слова, связаны у Августина первые подступы на пути к пониманию. Значение образуется при *познании* предмета и зависит не столько от природы вещи, а от «согласия на него общества» (col. 54). Номиналистическое приписывание значения вещи, о чем здесь говорит Августин, целиком и полностью соответствует научному, объективному познанию. Придание слову значения есть первый подступ к познанию, но не само познание, которое связано с внутренним постижением, то есть с самим Богом. Без знания любое имя — пустой звук, лишь знание позволяет соотнести имя и предмет и придать ему значение. Без такой соотнесенности знак может остаться простым жестом или звуком. Лишь «увидев вещь, мы получаем познание и о знаке, который раньше слышали, но не знали... Силу слова, то есть значение, которое скрывается в звуке, мы узнаем, узнавши сам обозначаемый предмет, нежели получаем представление об этом предмете при помощи этого значения». В процессе познания я «доверяю не чужим словам, а собственным глазам; доверяю, пожалуй, и чужим словам, но лишь настолько, чтобы *обратить свое* внимание, то есть посредством осмотра исследовать то, что вижу» [3:302-303], то есть что вижу я. Тем самым объектное знание превращается в субъектное познание.

В другом смысле за знаком признается его обусловленность иными знаками, что делает понятным внимание Августина к категории *отношения*, ориентированного на Другого. Означаемое — не сама вещь. Изменение в одном означаемом влечет за собой изменение в цепи смежных означаемых (*unitas — > aequalitas — > concordia utilitatis et aequalitatis*). Связь между ними столь тесна (а в данном случае тождественна), что просится на язык одновременно, так что выбор между ними приходится делать в зависимости от точки зрения на вещь. А это позволяет утверждать не однозначность, а двусмысленность вещи, лежащей за пределами любого означаемого. И с этим связан третий смысл проведенного Августином эксперимента.

Понимание не достигается с помощью объяснения. «Я, — говорит Августин, — добиваюсь не того, чтобы ты одно известное слово заменял другим, имеющим то же значение (*хотя имеет ли оно то же значение — еще вопрос...*)» (2:268. Курсив мой. — С.Н.). Он добивался того, чтобы его собеседник *понял*, что, «не ища знаков» и не отрываясь «от предмета любопытства», можно прояснить неизвестное или смутно ощущаемое.

Путь к истинной изреченно-неизреченной Вещи, то есть к Богу, намечен в кн. IX «Исповеди». Во фрагменте беседы Августина с матерью говорится: «Если в ком *умолкнет волнение плоти*, умолкнут

представления о земле, водах и воздухе, умолкнет и небо, умолкнет и сама душа и выйдет из себя, о себе не думая, умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак и все, что проходит и возникает, если наступит полное молчание ...если они, сказав это замолкнут, обратив слух к Тому, Кто их создал, и *заговорит Он Сам, один — не через них, а* прямо от Себя, да услышим слово Его *не из плотских уст, не в голосе ангельском, не в грохоте бури, не в загадках и подобиях*, но его Самого, которого любим в созданиях Его; да услышим Его Самого — без них, как сейчас, когда мы вышли из себя и *быстрой мыслью прикоснулись* к Вечной Мудрости, над всем пребывающей. Если такое состояние могло бы продолжиться, а все низшие образы исчезнуть... если вечная жизнь такова, какой была эта *минута постижения*, то разве это не то, о чем сказано: «Войди в радость господина Твоего»? когда это будет? не тогда ли, когда «все воскреснем, но не все изменимся»? [4:228-229].

В этом фрагменте Августин предлагает способ, позволяющий избежать какой-либо оккультности в процессе мышления: воображение здесь замещается действием *смотрения* на вещь. Из этого очевидно, что *понимание* («минута постижения») — не только *толкование, не понятие*. Все это остается далеко позади. Толко-

230

вание (земли, воды и воздуха, неба и самой души и пр.) — лишь предварительный важный этап на пути к пониманию. Оно наступит, когда умолкнут язык, знак, сны и образы, загадки и подобия. *Это не переход от знака к значению, а встреча непосредственно с самой Вещью*, понимание — за пределами толкования. Понимание — не обращенность к тексту с его объектным смыслом, а прорыв к самому Субъекту-Вещи. Понимание связано со смыслом, к которому «быстрой мыслью прикоснулись». Смысл — это именно касание. Не тяжеловесный комментарий, остающийся в знаковом и значимом мире, а легкая мысль, дотронувшаяся до незначимой Истины, к которой почему-то прилипло определение «значимой» или «весомой». К Ней действительно можно только «прильнуть», Ей причаститься, поскольку для Нее нет меры. Перед Нею можно только умолкнуть. Творение молча внимает Творцу, обратившись к прямому смыслу его Слова, которое в этот момент однозначно, равнозначественно и согласно. Двухзначность здесь преобразуется в один, единый смысл, но не в однозначность, ибо знаков нет. Вот тогда Вещь-Бог вещает. Так понимаемый смысл передан словом *sensus*. Но смысл множится, когда речь идет о сотворенной вещи.

Вещание Бога, разумеется, передается словами человеческого языка, но не в полноте смысла, а лишь позволяя делать о нем «правдоподобные догадки», отчего любая речь, какой бы точной она ни казалась, представляется через тот или иной троп, «который, по-моему, шире открыт, чем это, казалось бы, возможно, пониманию кем-либо всеобщего» (col. 88).

Такая широкая открытость пониманию, делающая тропы важнейшей тео-онто-гносео-логической категорией, представляет содержательную сторону мышления в ее тождестве с формально-образными структурами. Она, эта открытость, как свойство тропической речи содержит в себе способность и постоянную готовность вещи выразить иной смысл, обусловленный переходом мысли через ничто, обеспечивая *вариативную способность понимания* (два пишем, три в уме). Поскольку мысль и слово, выражающее мысль, не тождественны, тем более не тождественны вещь и слово о вещи, то «там, где одно говорится, а другое подразумевается, даже если имя самого тропа не обнаруживается в искусстве говорения, там присутствует тропическая речь» (ibidem). Можно, конечно, сказать, что искусство говорения — это риторика. Но Августин понимает дело шире: при любом искусном говорении, а им является *обыденная речь идиотов*, то есть простонародья, тропы оказываются при сути бытия, выражая одну важнейшую вещь посредством множества других.

При этом, разумеется, Августин не мог не задуматься над тем, что такое то, с помощью чего достигается многозначность выражений смысла вещи и что является единицей языка, способствующей выражению многозначности, ибо очевидно, что предложение такую роль играть в этом не может.

В четвертой книге «Христианского учения», обращаясь к вопросу о способе сообщения понятого другим, Августин предполагает, что от него будут ждать изложения правил риторики, ибо именно это искусство содержит правило ораторского искусства. Однако он сразу и не раз предупреждает, что такого рода ожидания напрасны, ибо «с помощью искусства риторики можно убеждать и в истинном и в ложном», строить ложные аргументы, правдоподобно излагать ложь, и, хотя его и можно использовать в качестве *средства* борьбы за истину, однако это «не столь важное» искусство, чтобы на его изучение тратить годы.

Августин словно бы ограждает себя от упреков, что способы сообщения понятого якобы базируются у него не на логике, не на философии, а на риторике. Правильность речи, по его мнению, зависит не от правил риторики или грамматики, она лежит вне этих дисциплин, в том, что Августин называет *sana consuetudo*, здравым обыкновением, неповрежденным обиходным языком. Он опирается, повторим, не на дискурсивную, а на *обыденную речь* (как в свое время Тертуллиан), которая в силу своей простоты одна способна выразить истину, что связано с его установкой *смотрения на* вещь или на слово и что в конечном счете, как мы помним, тоже вещь, и это смотрение или видение тождественно знанию. Знание обыденной речи по своей простоте позволяет понять сложное употребление слов. В этом — философская задача Августина. Тогда слова перестают казаться странными из-за привычки употреблять их в разных значениях. И именно в этом состоит задача «толкователя Священного Писателя и учителя», в случае Августина — *христианского учителя*, которого он представляет как «защитника веры, гонителя заблуждений», который «должен учить благому и отучать от зла» (col. 91).

Сократ и Платон, как известно, были философами-учителями, полагавшими, что такого рода учительство, основанное на философии, способно изменить общественные нравы. «Христианский учитель» Августина учил религиозно-философским истинам. Это именно философ-теолог, теологизирующий философ или философствующий теолог. Он называет его также экспозитором — изъяснителем, мысли и побуждения которого направлены на ясное представление того, что выражено неявно. При такого рода задаче вопрос «как сказать?», *elocutio*, в компетенцию которого входили фи-

231

гуры речи и тропы, приобретал чрезвычайную важность, здесь практически должны быть использованы все возможные средства: повествование, наведение, рассуждение с помощью доказательств разного рода, моления, побуждения, запрещения — все, что способствует «возбуждению души» (*ad commovendos animi* — col. 91). Такое возбуждение души, вызывающее в слушателе определенную реакцию, поскольку в результате такого возбуждения происходит смещение смыслов, есть то, что в современных теориях речевых актов называется *эмосом*. «Целенаправленное формирование этоса... осуществляется преимущественно за счет введения нарушений в коды языковых уровней и их последовательного редуцирования», — этим заняты современные ученые, сделавшие предметом своего исследования «анализ живого функционирования языка» [5:21]. Но как при этом необходим Августин, может быть, первым и осуществивший такой анализ в пределах поставленной им задачи! Более того, так поставленная им задача направлена на созерцание истины, то есть относится к высшему роду философии — созерцательной философии.

Его «риторика», а Августин использует все ее правила и приемы, перерождается в теорию порождения высказываний как непосредственной действительности происходящего, воплощенной в речевой деятельности, в тексте — Августин употребляет этот термин. Прекрасно понимая, что слова истины могут произноситься разными по степени обученности людьми, Августин выводит общие правила, необходимые для учителя: читать, слушать, подражать имеющим дар речи (*eloquentia* у Августина — не ораторское красноречие, которое может иметь целью доказать ложное, это именно божественный дар речи, имеющий целью направить к истине). Понимание обеспечивается разумом в единстве с речью. Истинное свойство речи — не напыщенность, а крепость, *soliditas*, кажущаяся будничной, банальной (*humilior*) с примесью загадочности, непроясненности (*obscuritas*), побуждающей интеллект к исследованию и упражнению. В такой речи используются слова, «не придуманные говорящим, но словно бы по собственному побуждению составленные самими вещами» (col. 93). Здесь действительно вещает вещь, не избегающая человеческого слова, а соответственно всех правил элоквенции, но и не возвышающаяся с их помощью. Зачастую это вещание, «объединенное в одном феномене», «не позволяет нам разглядеть его истинную двойственность» [6:100].

В доказательство Августин приводит примеры, где используются разнообразные приемы, особенно останавливаясь на том, что он предварительно называет *периодом*. Аристотель определяет период как *λέξις*, «от-

рывок речи, который сам по себе имеет начало и конец и легко обозреваемую величину» [7:125]. Период является единицей определенного стиля, так называемого сплетенного стиля в отличие от нанизывающего, или непрерывного, определяемого как стиль, не имеющий «конца, если не оканчивается предмет, о котором идет речь» [7:125]. Аристотель, различая стили, обращает внимание на синтаксический строй речи в целом, а не на внутреннее устройство отдельной единицы [8:357]. Основной характеристикой периода является завершенность мысли.

Что, однако, понимать под единицей стиля, мысль которой должна быть завершена? Период у Августина подразумевает весь речевой контекст. Более того, он употребляет именно эти термины — «текст» и «контекст». Его период выявляет смысловые интенции речи и внутреннюю структуру синтаксических звеньев. Восхищаясь красотами античного учения о плавном мерном сочетании колонов и комм, букв и слогов, налаживанием звука к звуку, буквы к букве, он, однако, понимал недостаточность этого. Кроме того, он имел дело уже не с устной речью, как то в основном было в Античности, а с письменной, с Писанием. Это его Писание могла изъяснять устная речь, им наученная. Потому здесь мало было правильной связи мыслей, здесь требовалось обратить внимание на сами мысли. Здесь в каждый момент времени дан был не один элемент мысли, а подразумевалась вся мысль. Потому период для него был не предложением, не фразой, но *цельм высказыванием*, данным в *серии предложений*.

Как бы в подтверждение этого Августин приводит длинную речь из Послания ап. Павла к Коринфянам, состоящую из 6 предложений в единстве многочленных и кратких периодов, «взвешенных голосом произносящего, пока не окончится последний из них» (col. 94-95), то есть пока не высказана вся мысль, и не менее длинную из пророчества Амоса в переводе Иеронима. При этом он проводит анализ соединений между колонами и коммами, показывая возможности произношения и обнаруживая, что не пророк или апостол «следовал правилам элоквенции, а напротив — *элоквенция следовала за его мудростью*» (col. 94. Курсив мой. — *СН.*). Ибо дело не в элоквенции, которая может допускать неясность, а в необходимости говорить ясно, заботясь «не о том, что хорошо звучит, но о том, что хорошо свидетельствует и *вкладывает внутрь* (*intimet*) то, что стремится выразить», делая его интимным (col. 99. Курсив мой. — *СН.*). Именно стремление к ясности позволяет не только пренебрегать ученой речью и обращаться к обыденной, в которой и происходит смещение значений и которая позволяет языковые погрешности во избежание двусмысленности, но и оставлять нечто внут-

232

ри невысказанным, не нашедшим ясности.. Так, профанное *ossum* («кость») употребляется вместо двусмысленного книжного *os* («кость» и «уста»).

Проблема понимания важна всегда, где есть говорящий и слушающий («молчаливый слушатель»). Однако Августин заостряет ее, предложив разграничить *частную беседу*, в которой участвуют двое или несколько человек, когда есть возможность перекрестных вопросов и ответов, и *проповедь*, обращенную к народу, когда спрашивать, чего не понимаешь, «не в обычае и не в приличии» (col. 100). Именно в этой ситуации обнаруживается роль того высказывания, которое Августин обозначил как *период* и который вначале истолковал в чисто античном духе.

Надо обратить внимание на следующее.

1. Августин пишет: «Толпа, жадная к познанию, обычно *возбуждением* своим обозначает, поняла ли она. Потому что пока она не обозначила этого, нужно переворачивать (перетолковывать, заново продумывать, *versandum est*) то, о чем ведется речь, многозначной вариативностью речения (*multimoda varietate dicendi*), потому что здесь не обладают властью те, кто произносит приготовленную и дословно на память зазубренную речь. Но как скоро не будет подлежать сомнению, что — вот — понято, надо или кончать речь, или перейти к другому» (*ibidem*. Курсив мой. — *С.Н.*).

Пара «говорящий — слушающий» здесь дана в своем предельном варианте: «один — толпа». Августин приводит такой образец разговора, разумеется, чтобы ярче выразить идею «молчаливого слушателя», который остается таковым до момента понимания. Смысл этого примера в том, чтобы показать, что речь, направленная на понимание Бога, той единственной Вещи, которую стоит понимать, дана в единстве внутреннего и внешнего диалога, выраженного в ответ-вопрос-ответной ситуации, рожденной в душе христианина, где вопрос (своего рода «нет») направлен Богу, уже сказавшему им свое «да» в Откровении (этот ответ существует раньше вопроса), а второй ответ направлен слушателю, для вразумления которого требуется период речи, рассчитанный на такое время, за какое осуществляется понимание. *Двунаправленность интеллекта* — к Богу и людям — своего рода *условие* понимания. И эта двунаправленность обуславливает чередование разного рода стилей, способствующих пониманию. Не разные вещи можно описывать разными стилями, а одну и ту же вещь (col. 106). Более того, здесь требуется простой стиль, представляющий прямую противоположность тому, к чему предназначали его античные риторы. Деметрий, например, считал его пригодным к выражению вещей обыденных и незначительных [9, с. 286]. — Для прославления Бога требуется умеренный — пре-

красный и блистательный стиль, для выражения непочтения к Богу или почитания его наравне с идолами требуется стиль возвышенный, чтобы показать силу зла и отвратить от него людей. Это значит, что там, где истинная Вещь, там царствует простота, относящаяся к Ее сущности, остальное же относится к способу выражения этой простоты. Поскольку речь идет об одной и той же Вещи, то есть о Боге, то все связанное с возможностями речи, в том числе риторическими, относится к самой онтологии, допускающей разнообразные способы выражения.

2. Необходимо представить себе напряженное вопрошание самого себя, когда христианский учитель, видя «возбуждение» толпы, то есть видя понимание, выражает *то, что* и пытается выразить (в отличие от того проповедника, который составил проповедь, выучил ее назубок, произнес, связав ее формами рассудка, и — не получил ответа). Это речь *субъекта*, обращенная к другому *субъекту*, она связана не формами рассудка, а возвышенным духом, который напряжением своим способен творчески — вот здесь и вот сейчас — заново производить ритмически и интонационно, используя разные стили элоквенции, то, что лежит за пределами *elocutio* и *между* мыслью и *elocutio*. Это и есть период, который, как кажется, является предвосхищением складывающейся к XII в. идеи концепта. И это просто «между». Трудное, мучительное рождение этой идеи, для выражения которой Августин прибег к старому понятию периода, предполагавшего одновременную обращенность к трансцендентному источнику речи — Богу, к имманентному — самому себе, что требует согласования образа жизни и способа говорения, и к внешнему — слушателю. Его свойствами являются память и воображение, он тесно связан с временными экстазами переживания того, что необходимо понять.

3. Вещь, которая требует понимания, формируется в процессе этого разговора (беседы, проповеди). Она — «за» пределами этих речей, «за» знаками и значениями, в молчании. В этом случае созерцается только смысл. «Между» вещью и речью, в этом странном, как правило, не отмечаемом промежутке происходит то самое одушевление звука, благодаря которому формируется значение. Это происходит с помощью тех первичностей, которые выражаются физиологическими метафорами. К. Ажеж связывает их с энергичностью артикуляции, степенью ясности или хрипоты голоса, медленным или быстрым темпом произнесения, мускульным напряжением, психическим состоянием, чувствами отвращения, тревоги, презрения [6:108], добавим — симпатии, радости, маркированных посредством сокращения мышц гортани, что Августин и его

233

современники обозначали физиологической метафорой зачатия, *conceptus* — термин, который первоначально употреблялся только в значении *причастия* — и грамматического, и теологического. Вера в эректильность звучания сильна и в XX в., К. Ажеж приводит множество тому примеров. От времени Августина до времени Петра Абеляра этот термин претерпел значительные изменения. Но здесь важен именно физиологический смысл зачатия, связанного с христианской идеей воплощения, переводящего Божественное начинание в начинание мирское. В одной из проповедей (принадлежность их Августину сомнительна, но к времени Августина несомненна) сказано, что явившийся нам Спаситель, будучи

зачатым (*conceptus*), претерпел утробный период, и у него два рождества: Он извечно рожден Отцом и единовременно матерью. «И мы принимаем оба рождества Господа нашего Иисуса Христа: во-первых, божественное, а во-вторых — человеческое, но и то и другое — воистину чудесное (*etenim Domini nostri Jesu Christi duas accerimus nativitates: primo divinam, deinde humanam; sed plane utramque mirabilem*): в одном случае при рождении отсутствовали функции матери, в другом — функции отца (*in illa ut matris, in hac ut patris officia cessarent*), одно — вечное, хотя Он творил подверженных времени, другое — временное, хотя Он превосходил существа вечные. В образе (форма) Бога Он, следовательно, равен Отцу, а в образе раба Он Ему подчинен. Творец времен, Он рожден во времени и сотворен малым сим, так как рожден женщиной, так пребывал и великим всегда, поскольку не отделялся от Отца». Но вот, пожалуй, та концептуальная промежуточность, о которой красноречиво свидетельствует сама идея зачатия. Она помещается между двумя началами. «Эти два рождения Господа у евангелистов утверждаются как начала (*has ergo Domini nativitates etiam duo evangelistarum testantur principia*). Ибо один из них о божественном рождении говорит так: *В начале* было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога (*unus enim de nativitate divina ita ait: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum*). Все создано через Него и без Него не создано ничего (*Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil [Joan. I, 1-3]*). О человеческом же рождении другой евангелист передает так: Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова... (*de hac vero nativitate humana, ita evangelista alius refert: Liber generationis Jesu Christi filii David [Matth. I, 1]*)» [10, col. 1660 — 1661]. Промежуточная функция зачатия между началом божественным помыслом и началом человеческим очевидна, как очевидна и его непонятнейшая мистериальная функция. Речь идет о тео-физио-

логическом превозможении пропасти между двумя началами, где речевые акты и физиологические акты равны как акты зачатия и сцеплены мощным волевым актом. В связи с этим и человек у Августина переопределен: это не разумное смертное животное, а «существо среднее, низшее в сравнении с ангелами и высшее в сравнении с животными, разделяющее с животными смертность, а с ангелами разум, то есть представляющее собою существо разумно-смертное», обладающее способностью через Посредника возвыситься из смертного злополучия к блаженному бессмертию [11: 83, 85].

Тео-физио-логический смысл формируется благодаря треугольным схемам: единое и истинное Божественное духовное начало — зачатие, ведущее к воплощению, через «семя, вчиненное ангелами», — плотско-душевно-духовное начало [11:145-147]. На уровне речевых актов это ответ — вопрос — ответ (или: да — нет — да). Первая часть этой схемы предпологает некое *единство* утверждения, вторая — *равное* по силе утверждение, если требуется новый ответ, третья *согласует* единство первого и равенство второго. Это и есть то, что образует вещь. И это есть то, что формирует способность понимания «схватить» целое речи в его двусмысленности. Каждая из речей (говорящего и слушающего) формирует с помощью тропизмов одно значение, но лишь совокупность речений, их, соответственно, многозначность способствует произведению вещи и общему пониманию вещи. В противном случае вещи нет.

Библиография

1. Aurelius Augustinus Hipponensis episcopus. De doctrina christiana// Patrologiae cursus completes... series latina... acc. J.-P.Migne. T. 34.
2. Аврелий Августин. Об учителе // Блаженный Августин. Творения. Т. 1. СПб.-Киев, 1998.
3. Аврелий Августин. О количестве души // Блаженный Августин. Творения Т. 1. СПб.-Киев, 1998.
4. Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991.
5. Авеличев А.К. Возвращение риторики // Ж. Дюбуа, К. Эделин, Ж.-М. Клинкенберг. Общая риторика. М., 1986.
6. Ажеж К. Человек говорящий. Вклад лингвистики в гуманитарные науки. М., 2003.
7. Аристотель. Риторика. Поэтика / Пер. О.П. Цыбенко. М., 2000.
8. Гиндин СИ. Риторика и проблемы структуры текста // Ж. Дюбуа, Ф. Эделин, Ж.-М. Клинкенберг. Общая риторика. М., 1986.
9. Деметрий. О стиле // Античные риторика. М., 1978.
10. Sermones dubii // Patrologiae cursus completus... syries latina... acc. J.-P.Migne. T. 39.
11. Блаженный Августин. О граде Божиим. Т. II. М., 1994.

234

УНИВЕРСАЛИЗАЦИЯ ГРАММАТИКИ

5. Универсализация грамматики при самоопределении и самопостижении культуры

До сих пор не осмыслена роль лингвистической категоризации и лингвистического способа мысли в исследовании культуры. Лишь в последние десятилетия ощущается поворот к такого рода исследованиям. Этот поворот осуществляется в различных направлениях. Первый шаг, очевидно, был

сделан Ж. Деррида в книге «О грамματοлогии» (1967), где он попытался выявить связи между лингвистикой, грамματοлогией (наукой о письме) и культурой. В центре его интересов — формирование письма и его роль в утверждении идеалов рациональности в европейской культуре.

Другое направление ныне представлено работами С. Ору (Augoux S.) и созданной им лабораторией «Истории лингвистических теорий», выпустившей в свет три тома «Истории лингвистических идей» (Париж, 1989 — 2000). Он выделяет четыре основных типа технологических революций в представлениях о языке и в описании языка: 1) создание письменности (V в. до н. э.), 2) грамματοзация языков мира на базе единой греко-латинской модели (V-XIX вв.), 3) постграмματοческие описания языков (создание общих грамματοк в XVIII в., поиски единого метаязыка, гегемония компаративистики в лингвистике, концепция Соссюра), 4) компьютерная технологическая революция. Эти технологические революции не являются ни эпистемами М. Фуко и ни парадигмами Т. Куна, которые подчеркивают разрывы между различными этапами лингвистического знания, несравнимость теорий. Ору же стремится выявить кумулятивные структуры в истории лингвистического знания наряду с фиксацией разрывов в истории мысли: «Тезис о несравнимости теорий означает, что невозможно понять, о чем говорит теория, если не принимать участия в ее внутреннем функционировании... Существуют веские аргументы в пользу реализма. Гипотеза о том, что существуют вещи в себе, т. е. такие сущности, которые позволяют делать утверждение об эквивалентности некоего множества высказываний, равнозначна признанию того, что классы эквивалентности не могут быть установлены произвольно. Это условие, несомненно, обеспечивает определенную степень переводимости одного высказывания в другое, но прежде всего оно свидетельствует о том, что имеет смысл брать эти высказывания в качестве объектов и приписывать им некоторые свойства» [9:92]. Сама идея грамματοзации языков на основе греко-латинской модели предполагает идею переводимости одного высказывания в другое, одного языка в другой. Победное шествие греко-латинской модели грамματοзации коренится в идее эквивалентности множе-

ства высказываний одного языка множеству высказываний другого языка и более того — эквивалентности грамματοческих правил и норм одного языка правилам и нормам другого языка. Вопрос, конечно, заключается в том, насколько эквивалентны словари этих языков, их грамματοческие правила и нормы. Обсуждение этого вопроса — тема, выходящая за пределы грамματοки. Это тема — метagramματοки, т. е. логики и даже онтологии. Во всяком случае такие неклассические концепции, как концепция лингвистической относительности, которую развивали Э. Сепир и Б. Уорф, и тем более концепция онтологической относительности, развитая Куайном (см.: *Звук, I*), подрывали ту базу, на которой строились и осуществлялись программы грамματοзации еще в древности, не знавшей столь неклассических проектов, замыкающих каждый язык в свою собственную замкнутую сферу и превращающих каждый язык в специфическую онтологию. Такого рода неклассические проекты закрывали и закрывают горизонт для трансплантации модели одного языка при описании других языков, не позволяли и не позволяют перенести образцы одной культуры (в данном случае выделенные с помощью грамματοческого описания) для описания, анализа и сопряжения с другой культурой. Можно сказать, что наряду с *возникновением письменности*, которое было первым культурным сдвигом, *трансплантация моделей греко-латинской грамματοки на другие языки была вторым культурным сдвигом*, длившимся столетия, и его все громадные последствия не осмыслены в своей широте и глубине до сих пор.

Традиции грамματοческого искусства были заложены в «Грамматике» Дионисия Фракийца (которая, начинаясь с фонетики, т. е. с обсуждения звуков, переходила к слову, определявшемуся как наименьшая часть связного предложения, а предложение как соединение слов, выражающее законченную мысль), развиты в грамματοческой теории Аполлония Дискола, Варрона («О латинском языке»), в лексиграфических трудах Веррия Флакка и Феста, в «Грамматическом руководстве» Элия Доната, которое было учебником вплоть до Нового времени, и особенно в «Курсе грамματοки» Присциана. Эти работы послужили образцом. По их структуре строились грамματοческие трактаты, описывающие иные языки. Они задавали те категориальные средства, которые были основой гомогенизации речевых практик других народов, в том числе и не имевших своего алфавита. Иными словами, греко-латинские грамματοки послужили не просто основой для описания других языков, лежащих на краю ойкумены и Римской империи, не просто базисом для строительства письменности инородных культур, но и были способом легитимации новых теоретических практик —

235

легитимации грамματοки как доктрины (занятие которой весьма почтенно) и как дисциплины в европейских школах того времени. Грамматикам пели восторженные гимны. Их занятие воспринималось как божественное по своей природе. В ней видели не только базис всего образования, но и (как говорил Кассиодор) основание всех искусств, мать красноречия, кормилицу всех других искусств. В произведении Марциана Капеллы «О браке Филологии и Меркурия» (ок. 460) семь свободных искусств сопровождают высшую мудрость — Филологию.

Интересной темой является отражение в художественной литературе места лингвистики в культуре. Помимо диалога М. Капеллы, имеет смысл обратить внимание на трактат итальянского гуманиста Андреа Гварны «Грамматическая война», в котором изображается война между царем имен Поэтом и глагольным царем Амо, призвавшим на помощь вождя наречий Кванд («когда») с шестью центуриями под командованием Где, Куда, Откуда и др. из провинции Адверб. На стороне глагольного царя сражались глагольные племена и свирепый сатрап Аномалий (т. е. неправильный глагол). В конце

концов враждующие стороны заключили мир: имя должно быть подвластно глаголу в предложении (т. е. в синтаксисе), а в устной речи Имя и Глагол остаются главными как части речи.

И хотя в дальнейшем дисциплинарная структура знания дифференцировалась и значительно усложнилась, грамматика навсегда сохранила свой статус базовой науки тривия и квадривия.

Грамматизация на основе греко-латинского языков коснулась прежде всего гомогенизации и описания таких языков, как ирландский и исландский VII — VIII вв., уэльсский и провансальский — XIII в. В эпоху колонизации грамматизация охватила к концу XVI в. 33 языка, к концу XVII в. — 86 языков, к концу XVIII в. — 158 языков. Этот уникальный опыт унификации гетерогенных языков на базе единой греко-латинской модели имел громадное значение для утверждения традиций европейской культуры в иных культурных ареалах: он создал не только теоретически унифицированную систему грамматического описания различных языков, но и задал общие параметры включения гетерогенных языков в единую коммуникативную сеть, созданную в лоне европейской традиции. Колонизация и христианизация других народов не могла быть осуществлена администраторами и миссионерами без грамматической унификации языков народов и этносов, которые вовлекались в орбиту практической деятельности метрополий и духовной заботы христианских общин. Расширение словаря различных этносов связано с переходом от колонизации к христи-

низации этих этносов. Так, германцы и британцы поначалу (до начала христианизации) знали лишь торговую и военную лексику латинян. Проникновение латинской культуры связано с расширением носителей римской традиции, о чем свидетельствуют латинско-древнеанглийские глоссарии и разговорники (например, *Corpus glossary*, подготовленный в VIII в., сельскохозяйственный словарь Эльфрика X в. и др.). Известны грамматические сочинения Беда Достопочтенного («Об орфографии», «Колыбель грамматического искусства Доната»), которые представляют собой переписанные грамматики Доната, «О восьми частях речи»), Алкуина («Об орфографии», «Грамматика» и др.), Эльфрика («Грамматика», представляющая собой перевод латинских грамматик Доната и Присциана).

Позднее — в эпоху Реформации и особенно Возрождения — эта унификация позволила ознакомиться широкому слою населения с языком литературы и культуры метрополии, подключиться к административно-деловому языку, языку коммерции и политики. Сам С. Ору рассматривает процесс грамматизации как перенос технологии описания одного языка на другие языки и подчеркивает, что такого рода перенос неотделим от более широкой культурной трансплантации. Можно сказать, что грамматизация другого языка на основе моделей языка, принятого в качестве метаязыка описания, является одним из моментов трансплантации моделей одной культуры в другие культурные ареалы.

Что же включается в процесс грамматизации? Грамматизация — это процесс членения речевой цепи, который осуществляется на основе определенных принципов. Грамматика включала в себя описание частей речи, орфографию, или фонетику, морфологию, называвшуюся этимологией до конца XVIII в., синтаксис и фигуры речи. Она включает в себя: 1) категоризацию единиц языка, 2) наличие примеров, 3) выделение правил. Одним из важнейших условий процесса грамматизации является осуществление инвентаризации смысловых единиц, которое реализуется в словарях того или иного языка. Поэтому в качестве аналитической единицы при грамматизации языков было выбрано *слово*, бывшее даже в начале XX в. наиболее фундаментальной семантической единицей, автономной сферой лингвистического творчества.

Хотя термин *семантика* возник в 1897 г. в работе М. Бреала «Очерк семантики», однако анализ значений слов составлял одну из центральных задач грамматологических исследований — от грамматик различных языков до общей грамматики.

Существенно и то, что все грамматологические модели строились на базе филологии и письменных сви-

детельств. Речь шла прежде всего о письменно фиксированном языке, а не о тематизации актуально протекающей речевой деятельности, активности говорящего субъекта в речевом общении, воспринимающего и утверждающего в диалоге понятия им смыслы. Европейская традиция грамматики исходила из письма, из филологических представлений о языке (грамма — буква), что определило границы трансплантации греко-латинской модели грамматики на другие языки: в традиции индоевропейской лингвистики в центре внимания не речь, а язык, не речевая жизнь с ее вариативностью и динамизмом, а общие нормы и правила, создающие реальность языка.

Парадоксальность заключается в том, что трансплантация греко-латинской грамматики на другие языковые ареалы и соответственно описание и даже строительство языков и культур других ареалов исходило из грамматики, коренящейся в анализе письменных текстов, а применялась она для описания речевого потока и речевой деятельности различных этносов и народностей. Поэтому звук отождествлялся с буквой, фонема — с морфемой.

Для архаических культур была характерна сакрализация букв. Она сохранилась не только в каббале, но и в поиске соответствий между произношением звука и графической формой буквы, между значением (звуком) и внешним знаком (буквой), между положением органов речи при произнесении звука и его графическим изображением, которые характерны и для Средневековья, и для Возрождения (М. Галеотти, Л. Альберти).

Этот фонологический принцип создания алфавита и самого подхода к слову сталкивался с рядом трудностей (наличие дифтонгов, определенных границ морфем и др.), которые обычно обходились с

помощью подражания латинскому алфавиту [7:77-98]. Любая грамматика начиналась с указания на живые акты речи в качестве исходных для грамматического описания. Так, «Грамматика» Эльфрика начиналась с определения звуков — артикулированных и неартикулированных, а сам звук рассматривался как ударяемый о преграду во рту воздух, различимый на слух. Сразу же после раздела о звуках следует раздел, посвященный буквам. Основным понятием, которым оперировали древнеанглийские грамматики вслед за латинскими грамматиками, была буква, которая рассматривалась как наименьшая часть сложного звучания. Это же характерно и для средневековых исландских грамматических трактатов. Так, Олаф Тордарсон (XIII в.), следуя Донату и Присциану, обнаруживает в исландском языке те же самые категории, которые были выявлены в латинском языке. Исландский алфавит создан на базе латинского письма.

Существенно и то, что в средневековой схоластике был осуществлен поворот к анализу *смысла* слова, *значения имен*, исходя из принципиально иной установки, чем Аристотель. В центре внимания оказались *акты* номинации, которые различаются по *модусам обозначения*. Первичный акт номинации был осуществлен Богом. Человек же дает вещам свои имена, далеко не совпадающие с самой вещью и отчужденные от первичных имен. Эти вторичные и производные акты номинации, осуществляемые человеком, конечно, должны коррелировать с изначальными, онтологически адекватными именами, однако они в принципе не могут совпадать с первичными актами номинации. Они и носят название *акты сигнификации*, а их результатом могут быть имена, глаголы и т. д. в зависимости от модусов сигнификации. Самых этих модусов сигнификации много, и все они основываются на *modi essendi*, на модусе существования. Модусы существования — это свойства вещи, существующей сама по себе и не вовлеченной в акты обозначения, среди которых первым является акт произнесения артикулированных звуков. Исходным у них оказывается не департаментализация имен по определенным категориям, как у Аристотеля, а акты обозначения, в которых каждая вещь, обозначенная разными модусами, может не быть тождественной себе и входить в разные роды. Определение вещи и соответственно частей речи с помощью различных модусов обозначения оказывается динамичным, изменчивым, зависящим от конкретного способа обозначения, от той функции, которую он выполняет в этом акте обозначения. Акцент уже делается не на имя или предикат, а на *высказывание*, которое может быть отдельным высказыванием, совокупностью высказываний или речью, а части вычлениаются на основе выявления *значения* (сигнификата), или *концепта* высказывания, не редуцируемого к предложению. Это означает, что средневековые грамматики и логики начали исследовать семантические проблемы высказывания, понятого в широком смысле, а не только как высказывание, выраженное в грамматической форме предложения. Они, как показали современные историки логики (например, Д. Пинборг, Рийк и др.), развили один из первых вариантов *семантики*, которая исходит из различения модусов существования, модусов понимания и модусов обозначения, из *актов* обозначения, отлагающихся в различных частях речи, определяемых как результат акта обозначения.

Посредствующим звеном между модусами существования и модусами обозначения служат модусы понимания (*modi intelligendi*), позволяющие постичь Божественный замысел, выраженный в акте первичной номинации, представленный в вещи как субъекте и

237

познанном тем, кто познает. Средневековые грамматики, изучавшие модусы обозначения (модисты), описали его различные варианты.

Модусы, т. е. способы обозначения слова, могут быть сущностными (*modi significandi essentiales*) и акцидентальными (*modi significandi accidentales*) или случайными, контекстуально изменчивыми. На эти модусы накладывается оппозиция модуса устойчивого положения, характерного для имен и местоимений, и модуса становления, характерного для глаголов и причастий; посредствующим звеном между ними является модус расположения, характеризующий наречия, союзы, предлоги, междометия. В свою очередь, эти модусы обозначения подразделяются на подвиды. Более того, модисты построили теорию синтаксиса, исходя из идеи смыслопорождения, из идеи существования принципов конструирования речи, которая, по сути дела, является учением об операциональной роли модусов в предложении [2:427-436]. Принципы конструирования модусов возникают из модусов обозначения, определяющих правильность построенной последовательности знаков.

Возникает новая онтология, которая не тождественна аристотелевскому расчленению сущего на первые и вторые сущности, имен на род и вид, онтология, которая стремится осмыслить акты интенции, принципы конструирования в уме и умом. Сущее стало мыслиться как становление, как движение, как последовательность состояний, как процесс осуществления возможного, а имя не как обозначение качества, а как определенное усмотрение (*apprehensio determinata*): «многие имена явно не обозначают никакой субстанции (ничто, лишение, отрицание, выдумка) или качества (Бог, материя). Зато все они представляют нечто как сущее для ума и обозначают таким образом, как *если бы* оно было сущим. То есть обозначают не что-то, но в определенном модусе — а именно в модусе сущего (*modus entis*)» [5:443]. Грамматика модистов была тем лингвистическим учением, которое стремилось постичь не только семантические свойства слов как концептов, но и процесс порождения смысла и акты смыслопонимания. И именно поэтому грамматика модистов, обратившая внимание на процессы и акты обозначения, отлагаемые в сигнификатах, оказалась созвучной «порождающей грамматике», развитой в XX в. Н. Хомским. Онтология, на которой строится учение модистов и которая конструируется ими, — это онтология порождения бытия из Слова и по Слово Бога. Это онтология не статическая, а

«энергетическая», даже «синэнергетическая», поскольку творение мира Богом по Слову восполняется смыслопорождением в языке человека. Метафизикой стала физика, понятая как уче-

ние о становлении. Поэтому-то и произошел сдвиг в интересе к произведениям Аристотеля — от его «Метафизики» к «Физике», от «Аналитик» к «Топике» и к «Софистическим опровержениям».

Возрожденческая мысль существенно изменила подход к языку и выдвинула новые лингвистические модели в изучении не только языка, но и всей культуры. Прежде всего ее не интересует проблема именования, имени и этимологии слова как доказательства его первичного смысла. От проблем соотношения языка и бытия, языка и мышления она обратилась к коммуникативной функции языка, рассматривая его как живое общение, как естественный феномен. Оппозиция «естественное — искусственное» использовалась при анализе соотношения устной речи и письма. Речь, устная беседа, диалог, осуществляющийся на родном языке, составляют ядро ее лингвистических размышлений. Причем исчезла ориентация на «обдуманность речи», которая составляла суть римской риторики. Приоритет отдается безыскусной речи (частным документам, личной переписке и т. д.), хотя дискурсивные практики существенно расширились, поскольку возник интерес к деловым документам, составлению юридических писем, семейных «диктамен». Даже составляются наставления по написанию таких «диктамен». И самое главное — стратегия в изучении языка состоит не в поиске некоей универсальной системы, а в интересе к самобытности языков, их использованию во всех наличных формах речи. «Узус», использование языка, практика применения языка, язык в действии составляет ведущую ориентацию лингвистов Возрождения. Этим объясняется их интерес к родному языку, к грамматическому описанию многообразных языков, характерных для Италии эпохи Возрождения. Ф. Фортунато выявляет грамматические правила народного языка (1516), Л. Альберти — правила флорентийского языка, Д. Бартони анализирует тосканскую речь (1584). П. Бембо, М.А.А. Карлино, А. Аккариси, Ф. Петрарка, Ф. Алунно, К.М. Ареццо, П. Ф. Джамбуллари, Д. Джелли описывали грамматику родного языка. Взяв в качестве критерия использование языка, они вычленили в грамматике: 1) естественную (или узуюальную) часть; 2) положительную, описывающую грамматические правила (нормы) языка, рассмотренного в модусе речи; 3) спекулятивную, в которой раскрываются нормы и их причины и которая является частью логики.

Грамматическое описание родного языка осуществлялось на базе латинского языка. Он был тем масштабом, который позволял оценить структуру языка, выявить отклонения от норм латинского языка и т. д. Были созданы латинско-бергамская, латинско-веронская, латинско-венецианская грамматики. Латинский язык

238

рассматривался как всеобщий язык культуры. И долгое время латынь была языком, которому подчинялись ряд жанров литературы (исторические сочинения, юридические речи). Латынь соответствовала требованию чистоты языка, а итальянский-де возник в результате смешения латыни с языками варваров. Но вскоре ценностные знаки поменялись: необходимо отдавать предпочтение итальянскому языку, который является живым в отличие от латыни, переставшей существовать. Теперь латынь нуждалась в защите. Ф. Флоридо написал «Защитительную речь против хулителей латинского языка». Л. Балла — трактат «Тонкословие латинского языка» (1449). Латинский язык Лоренцо Балла называл замечательным, поистине божественным знаком, дающим пищу не телу, а душе: «Ведь именно он научил все племена и народы тем искусствам, которые зовутся свободными, он научил наилучшим законам, он открыл людям путь ко всей мудрости, он, наконец, дал нам возможность более не зваться варварами... И подобно тому, как бриллиант, оправленный в золото, не портит, а украшает кольцо, так и наша речь, соединившись с местной речью других народов, придала ей блеск, а не отняла его. И господство это было приобретено не оружием, кровью и войной, а добром, любовью и согласием» [3:121-122].

Конечно, в этих словах очевидна идеализация тех процессов, с которыми было связано распространение латинского языка и латинской культуры, но столь же очевидна апология Л.Валлой латинского языка в эпоху, когда «никто не говорит по-латыни, даже не сможет понять написанного на ней», когда латинская образованность превратилась в пыль и ржавчину. И он предвидит времена, когда «латинский язык, а вместе с ним и все науки, будет в самом ближайшем будущем восстановлен в своем могуществе» [3:123]. И все же основной интерес Л. Баллы, как и почти всех лингвистов Возрождения (от Данте, Д. Муцио, А. Читolini до Н. Макиавелли) был направлен на апологию, защиту и уяснение правил родного языка. В этом повороте к родному языку, к живой практике живого языка основная заслуга лингвистов Возрождения, хотя в их мировоззрении нетрудно заметить амбивалентность между превознесением латинского языка и живым интересом к живому родному языку.

Латинский язык был нормой вкуса. Культура вкуса определялась как культура высшего уровня и высшего слоя. Так, Б. Кастильоне в 1528 г. выдвинул идею «придворного языка», понимаемого как язык высшего образованного слоя общества. Поэтика и риторика Возрождения, ориентируясь на античные образцы, оказывается той нормативной системой, которая задавала ориентиры для всей культуры. Поэтому и ин-

терес к произведениям Аристотеля изменился: наибольшее внимание привлекали его «Поэтика» и «Этика». Словесное искусство, язык в его действии оказывается принципом, которому надо следовать не только в грамматике и поэзии, но и в живописи и в архитектуре. Архитектоника произведений словесного искусства — парадигма для определения композиции и структуры архитектурных творений.

Так, Л. Альберти писал: « Я хочу, чтобы молодые люди, которые только что, как новички, приступили к живописи, делали то же самое, что, как мы видим, делают те, которые учатся писать. Они сначала учат формы всех букв в отдельности, то, что у древних называлось элементами, затем учат слоги и лишь после этого — как складывать слова» [1:58]. В.П. Зубов отметил тесную связь теории архитектуры и риторики: «Особую важность представляют связи альбертиевской теории архитектуры с античной и гуманистической теорией красноречия... Самое представление Альберти об архитектуре, как особом виде человеческого *языка*, приобретает особую значительность и раскрывается во всей своей глубине лишь на фоне античных учений о человеческой речи» [1:63]. Целый ряд понятий риторики Цицерона и Квинтиллиана нашли свое применение в теории архитектуры Альберти (например, оценка украшений) и вообще в научной и технической литературе этой эпохи. Так, К. Толмеи, описывая фонетическое устройство языка, обращался к архитектурным терминам: здание (*edificio*), строение (*fabrica*), сопоставляет тосканскую фонетику с коринфским орденом, а латинскую — с дорическим. Дж. Царлино — выдающийся теоретик музыки Возрождения — проводил аналогии между грамматикой и теорией гармонии: в самой речи он усматривал проявление музыкальных принципов гармонии, ритма и меры, а в музыке — выражение смысла человеческой речи: «Большая гармония находится в расположении и размеренном построении слов, а если грамматик от этого отходит, то доставляет уху неприятность звучаниями своего текста, потому что едва ли можно слушать или читать прозу или стихи, лишенные гладкости, красоты, украшений, звучности и изящества» [11:433].

Самоопределение культуры в соответствии с греко-латинскими грамматическими моделями основывалось на отождествлении культуры с *культурой слова*, с противопоставлением высокого и низкого стилей речи, благородного и низкого языка. *Эта культура слова, выраженная в диалоге как жанре не только литературной, но и научной речи, была, по сути, культурой высокого вкуса*, которой присущи полемическая инвектива, дружеское собеседование, свобода личного самовыражения, отказ от следования образцам систематическо-

239

го развертывания, культ произвола, своеволия, бурлеск, буффонада и т. д. Галилей, обосновывая преимущество жанра диалога, говорил устами Сальвиати: «Рассуждения зависят от того, что приходит в голову не одному, а троем. И, беседуя по своему вкусу, мы не связаны той строгостью, которая обязательна для рассуждающего *ex professo* методологически об одном предмете... Я не хочу, чтобы наша поэма (*так Галилей называет свое научное произведение. — Авт.*) была настолько связана требованием единства, чтобы у нас не оставалось свободного поля для эпизодов; для их введения нам должно быть достаточно каждого малейшего повода, как будто мы здесь собрались, чтобы рассказывать сказки» [4:130].

Даже Кант в «Критике способности суждения» подчеркивал парадигмальную значимость латинского языка для риторических искусств: «Образцы вкуса в области поэзии и риторики должны быть составлены на мертвом и ученом языке; на мертвом языке — для того чтобы не подвергаться изменениям, которым неизбежно подвержены живые языки, когда благородные выражения становятся плоскими, обыкновенные — устарелыми и в оборот на короткий срок пускаются вновь образуемые выражения; на ученом языке — для того чтобы этот язык имел грамматику, которая не подчинена прихотливым переменам моды, а сохраняет свои неизменные правила» [6:236]. Кант говорил о риторических искусствах, имея в виду всю словесность, о мертвом языке, имея в виду латынь, об ученом языке, имея в виду учение о грамматике, которая выявляет правила построения речей и следит за их неизменным соблюдением. Но существенно здесь то, что в обращении к устойчивости древней традиции — и языка, и его грамматического описания — Кант усматривал не только способ противостояния нововведениям в живом языке и моде, но и форму оценки и суждения об изменениях, происходящих во вкусе. Иными словами, обращение к устойчивости прошлого оказывается способом задания исторических изменений вкуса, способом видения инноваций, коль скоро образец и идеал дан в прошлом и следование образцу — в настоящем. Конечно, нетрудно увидеть в этих рассуждениях Канта архаичность его способа мысли, то, что он прошел мимо изменяющейся интерпретации словесных произведений, устойчиво зафиксированных в древних текстах, но существенно то, что *культура вкуса*, к которой он постоянно привлекает внимание и свое, и читателя, укореняется им в том, что непривычно для современного человека, а именно — в пребывании в традиции, в сохранении традиции, в следовании традиции. Историческое время здесь как бы свернулось. Оно возвращает нас к чему-то устойчивому, не претерпеваю-

щему изменений. Традиция, следование древним образцам предстает как образец вкуса, как способ оценки нового в настоящем времени, как способ постижения культурных инноваций и как форма саморефлексии культуры.

Выход за пределы грамматизации культуры и сдвиг в сторону инновационного характера новой культуры, очевидно, впервые был осуществлен Ф. Шлегелем в его лекциях 1827 г. о «Философии жизни» и «Философии истории». Он настаивает на том, что «предмет философии... это внутренняя духовная жизнь, и притом во всей ее полноте... философия жизни предполагает только жизнь, а именно сознание, уже пробужденное к жизни и многосторонне развитое вместе с нею, потому что она имеет своим предметом и должна познавать цельное сознание, а не одну какую-нибудь его сторону» [12:336]. Именно полнота жизни вместе с полнотой сознания, вовлеченного в жизнь, исторические инновации во всей их полноте привлекли внимание романтиков и противопоставлялись культуре как традиции. Точкой отсчета

для философского (в том числе и эстетического) размышления стали полнота жизни и исторические изменения в культуре. Они уже сами по себе, вне соотнесения с классическими образцами литературы и искусства, оцениваются как позитивные. Жизнь и история оказываются бесконечным процессом: «существует лишь *одно становление*, существует только *одна история*; все подразделения носят позднейший и относительный характер» [12:179]. «С высшей точки зрения существует только *одно единое становление и*, следовательно, только одна единая наука — история, — делящаяся на разные сферы» [12:189]. И познание, и естествознание, и философия должны быть пронизаны историзмом. И этот тезис, противостоящий «окостеневшей системе мертвых формул» и «мертвой формальности» [13:375] и укореняющий все формы сознания — от поэзии до философии, от языка до культуры — в многообразной полноте и гибкости жизни, в темпоральном потоке истории, задает новую перспективу в анализе и языка, и всей культуры. Сознание не оторвано от жизни, оно не есть сознание-*о*-жизни или сознание-*о*-истории. Сознание вплетено в поток жизни и истории, является одним из моментов самой жизни и процесса истории. Оно есть сознание-*в*-истории, сознание-*в*-жизни. Шлегель, апеллируя в «Философии языка и слова» к гибкому живому языку, к выражениям, заимствованным из самой жизни, ко всему богатству языка в многообразной полноте научного и даже образного и поэтического выражения, даже во всевозможных оборотах разговорного языка, взятого из всех сфер жизни [13:375], подчеркивает взаи-

240

мосвязь языка и культуры: «Различные эпохи в древнейшем языковом созидании образуют именно различные ступени культуры в процессе развития человеческого духа» [13:364].

Романтики сделали принципом своего мировоззрения становление, процесс, историчность, которые разрушают любые традиции и традиционный способ мысли, основанные на повторе и наследовании. Инновация, став и эстетическим, и онтологическим принципом, создала новые парадигмы культуры, мыслимой теперь как бесконечный процесс, как непрерывное становление, как уходящее в бесконечность культурное творчество гениев. «Всякая самостоятельность исконна, оригинальна, и всякая оригинальность моральна и есть оригинальность всего человека. Без нее не бывает ни энергии разума, ни красоты души» [13:364]. Музыка как движение, в котором исполнитель и слушатель переживают сам процесс художественного творчества, стала тем видом искусства, которое наиболее адекватно выражает существо культуры. Напомним тезис романтиков об архитектуре как застывшей музыке или переинтерпретацию Ф. Шлегелем Библии как «бесконечной книги» — такая «вечно становящаяся книга будет откровением — Евангелием человечества и культуры» [13:361].

Библиография

1. Альберти Л.Б. Десять книг о зодчестве. Т. 2. М., 1937.
2. Бокадорова Н.Ю. Грамматика и метафизика модистов как явление позднесредневековой культуры: Логический анализ языка. Языки этики. М., 2000.
3. Балла Л. Элегантности: Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения. (XV век). М., 1985.
4. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира — Птолемеевой и Коперниковой. М.-Л., 1948.
5. Ганжа Р.М. Спекулятивная грамматика как онтология // Логический анализ языка. Языки этики. М., 2000.
6. Кант И. Соч. Т. 5. М., 1966.
7. Кузьменко Ю.К. Средневековые исландские грамматические трактаты: История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л., 1985.
8. Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки: Ее генезис и обоснование. М., 1988.
9. Ору С. История. Эпистемология. Язык. М., 2000.
10. Перельмутер И.А. Грамматическое учение модистов. История лингвистических учений. Позднее Средневековье. СПб., 1991.
11. Царлин Д. Установление гармонии: Музыкальная эстетика западноевропейского Средневековья и Возрождения. М., 1966.
12. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. Т. II. М., 1983.
13. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. Т. I. М., 1983.
14. Зубов В.П. Архитектурная теория Альберти // Леон Баттиста Альберти. М., 1977.

ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ

6. Лексико-семантические модели в самоопределении культуры

Слово долгое время считалось и нередко до сих пор считается первичной единицей языка и смысла. Слово (или лексема) содержит в себе смысл, а сложный смысл составляется из связи слов в предложении, в свою очередь связь которых образует текст. Во взаимоотношении слова и предложения первичным является слово, а вторичным — предложение. Элементарной и первичной единицей относительно предложения и текста считалось слово. Лингвистический анализ осуществлялся в

движении от слов к предложению, от лексики к синтаксису, от лексикографии к учению о синтаксисе. Слово было той клеточкой, из которой состоит «тело» языка. Такое представление кажется естественным. Действительно, слово дискретно по своему смыслу, обладает семантической самостоятельностью и очевидной выделенностью в системе языка и речи. Анализ слова проводится в трех аспектах: структурном (критерии выделения слова, его строение), семантическом (смысл слова) и функциональном (роль слова в структуре языка и речи). Слово долгое время трактовалось как архетип культуры. Различение внешней и внутренней формы слова, начатое В. Гумбольдтом и продолженное Г.Г. Шпетом, разомкнуло единое слово и привело к смещению лингвистических интересов в сторону семантики, анализа значения и смысла. Так, для Г.Г. Шпета внутренняя форма слова задает движущие начала культуры: «Культура — культ разума, слово — воплощение разума» [5:380]. «Под структурой слова разумеется не морфологическое, синтаксическое или стилистическое построение, вообще не «плоскостное» его расположение, а, напротив, органическое, вглубь: от чувственно-воспринимаемого до формально-идеального (эйдетического) предмета, по всем степеням располагающихся между этими двумя терминами отношений» [5:382]. Структура слова задается его нозмой, как сказал бы Шпет, или его семантикой, его смыслом, как сказали бы современные логики и лингвисты.

Смысл слова задается интерпретацией. Изучение смысла лексических единиц — предмет семасиологии, или лексической семантики, в которой анализируются отношения между словом и выражаемым им понятием (сигнификатом), между словом и предметом, обозначаемым им в речи (денотатом). Существуют два способа фиксации смысла слова, или два способа интерпретации — выявление синонимичности слова (и тем самым частичного или полного совпадения, или тождественности, смысла) и с помощью дефинирующего описания.

241

Интерпретация смысла слова с помощью вычленения синонимии столкнулась с рядом трудностей. Прежде всего синонимия связана с переносом известного нам слова на неизвестное, условием которого являются имплицитная выраженность значения слова и высоко развитая способность интерпретатора к экспликации смысла слова. Нередко и то и другое условие отсутствуют или представлены в слабой форме, т. е. смысл слова дан имплицитно, а эксплицирующая способность интерпретатора не развита. Кроме того, уже давно было обращено внимание на то, что синонимия основана на синонимической эквивалентности слов. Изучение этого типа эквивалентности привело к различению семантической и стилистической эквивалентности, когда слова, имеющие одинаковую предметную соотнесенность, обладают различными стилистическими характеристиками и нагрузкой. Использование синонимов, взятых из различных семантических и стилистических полей, например, из обыденной и книжной речи, позволяет выразить определенную оценку интерпретатором обозначаемого объекта.

Процедура дефинирующего описания представлена прежде всего в определении через родовидовые отношения. Оно включает в себя два компонента — интенционал (содержание понятия, характеризующееся через признак или предикат) и экстенционал (объем понятия, характеризующий область его референции). Определение через родовидовые отношения — центральное в логике Аристотеля. Оно основано на различении имен и предикатов, коренится в различии семантических функций: имена служат для обозначения предметов, а предикаты — для обозначения их признаков. Построенное на базе логики Аристотеля древо Порфирия — это типология имен, которая основана на дихотомическом делении. Если имена имеют денотативный характер, то предикаты только сигнификативный характер. Типология имен и предикатов строилась Аристотелем на основе десяти категорий, или десяти признаков (сущности, количества, качества, отношения, места, времени, положения, обладания, действия, претерпевания). Важно отметить, что эти десять категорий основывались на лексико-грамматическом строе греческого языка, на тех формах синтеза, которые представлены в реальных и возможных высказываниях греческого языка. До сих пор дихотомические критерии Аристотеля используются при составлении семантических рядов СЛОВ (см.: напр., [4]).

Уже в средневековой логике определение синонимической эквивалентности через родовидовые отношения было подвергнуто критике (например, Боэцием) и было обращено внимание на то, что существуют имена с пустым экстенционалом (например, кентавр

или *ничто*) и возможно образование имен на основе глаголов, которые характеризуют некое качество, состояние, процесс, но для которых также нельзя указать экстенционала (напр., бежать — бег и др.).

Семантический анализ слова, как значимой единицы языка, привел в XX в. к выделению минимальных семантических составляющих — семантических компонент, семантических маркеров, нозм или сем. При установлении сходства и различия слов и при исследовании семантических полей слов были выделены элементарные единицы семантического анализа — семы. Так, определение через родовидовые отношения предполагает вычленение архисемы, или родовой семы, и дифференциальных сем, характеризующих видовые отличия. Отношение между архисемой и дифференциальными семами — это отношение гиперо-гипонимии, т. е. иерархическое отношение элементов внутри семантического поля. Хотя нередко сему рассматривают как сложение лексических значений (Ю.Д. Апресян), все же внутри сем обычно выделяют ядерные (повторяющиеся, устойчивые, доминантные) и периферийные (вариативные, вероятные, дополнительные) семы, семантический (категориальный) признак и семантический конкретизатор (И.А. Стернин). На основе выделения сем, или элементарных единиц смысла слова, различные слова группируются по критерию сходства и различия, по различным типам отношений: тождества (синонимы), оппозиции, противопоставления (антонимы), транспозиции

(субстантивация, вербализация и др.).

Совокупность сем образует семантическую систему смысла слова, которая называется семемой. В языке существуют омонимы — слова, принадлежащие одной лексеме, но обладающие разным смыслом. Например, ключ как инструмент для открывания двери и как водный источник. Таких неоднозначных слов в любом языке много. Различные варианты смысла, содержащегося в слове, получили название лексико-семантических вариантов. Актуализация в речи значения слова выявляет лишь определенные аспекты смысла слова. Актуализированное значение слова есть лишь конкретизация и редукция всего богатства смысла слова к одному фиксированному значению и далеко не покрывает все грани смысла слова.

Понимание культур с помощью лексических моделей осуществляется благодаря *фиксации лексического богатства того или иного языка, частотности тех или иных слов в языке и через посредство ключевых слов*. Так, А. Вежицкая, анализируя частоту употребления слов с эмоциональным значением в английском и русском языках, пришла к выводу, что «русская культура поощряет «прямые», резкие, безоговорочные оценочные суждения, а англосаксонская — нет» [1:32]. Идея о воз-

242

можности выявления ключевых слов всех культур, которая развивается в так называемой семантике культуры, основывается на определенной трактовке языка и на определенной модели универсальной грамматики. Эти ключевые слова по-разному назывались даже самой А. Вежицкой — универсалиями, единицами универсального естественного семантического метаязыка, культурными концептами, смысловыми примитивами, но существенно то, что эти ключевые слова характеризуют универсальные первичные смыслы, без которых немислима ни одна культура, и что выявление этих первичных смыслов является задачей универсальной грамматики, понятой как семантическая теория метаязыка. Для обоснования своей концепции А. Вежицкая обращается к Лейбницу: «Не все можно объяснить... Какие-то вещи должны быть самоочевидными (интуитивно ясными), а иначе бы мы никогда ничего не могли понять. Объяснительная сила любого объяснения зависит от интуитивной очевидности неопределяемых элементарных концептов, которые и составляют конечное основание. Естественный язык представляет собою мощную систему, посредством которой можно сформулировать и передать другим весьма сложные и разнообразные значения. Но возможность понять все такие значения опирается на существование исходного набора элементарных концептов, которые не требуют каких бы то ни было объяснений, поскольку они являются для нас врожденными и интуитивно ясными» [2:172]. Набор элементарных концептов — она насчитывает их около шестидесяти и приводит их список — составляет минимальное ядро любого языка, образует матрицу фундаментальных врожденных элементарных значений. Эти минимальные ядра различных языков сопоставляются друг с другом для того, чтобы показать их соответствие друг другу и вычленив минимальное ядро всех языков, отражающее «минимальное ядро человеческой мысли» [2:171]. Для концепции семантики культуры важно выявить элементарные сгустки смысла — концепты, описать их конфигурацию и те акценты, которые специфицируют ту или иную культуру. Набор этих элементарных смысловых структур образует фундамент всякого и всех языков, всякой и всех культур. Речь не идет об актах смыслополагания, специфичных в каждом языке и соответственно в каждой культуре. *Культура здесь мыслится как конфигуративная онтология элементарных смыслов-концептов, а онтологической структурой культуры оказываются концепты — первичные ячейки воплощенного смысла*. Лингвистика рассматривается как семантический метаязык, позволяющий вычленив и раскрыть эти элементарные ядра воплощенного (реального) смысла. Однако в культуре

существенны не только акты порождения смысла, но и пересечение актуального и потенциального смыслов, совокупно образующих поле возможностей, выбор из которых осуществляется в творчестве и которые предполагают и акты антиципации художественной целостности, и акты восприятия Другим смысла и возможностей разворачивания сюжета и действий персонажей.

Библиография

1. Вежицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М., 2001.
2. Вежицкая А. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.
3. Синцов Е. Рождение художественной целостности (авторская рефлексия потенциальных возможностей мыследвижения). Казань, 1995.
4. Уфимцева А.А. Лексическое значение (Принцип семиологического описания лексики). М., 1986.
5. Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989.

ПРОПОЗИЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД

7. Пропозициональный подход к определению смысла

В первой половине XX в. в логике и лингвистике произошел сдвиг в понимании аналитической единицы смысла: слово как таковое перестало считаться элементарной смысловой единицей, и весь интерес сместился к поиску новых аналитических смысловых единиц. Первый шаг был сделан неопозитивистами, усмотревшими в предложении основную логико-аналитическую единицу, а в пропозиции (суждении) — единицу смысла. Пропозиция — это соединение субъекта суждения с предикатом, которое выражает предмет мысли. В языке пропозиция получает многообразные формы и

выражает некий инвариант смысла, выявляющийся в переводе с одного языка на другой. Поворот к анализу предложений означал поворот логики к логическому синтаксису как средоточию логического исследования и к синтаксису как ведущей лингвистической дисциплине. Пропозиция оказалась той единицей, которая позволяла свести сложные предложения к простым, фиксировать элементарность этих предложений, их автономность и целостность. Л. Витгенштейн писал в «Логико-философском трактате»: «Только предложение имеет смысл: имя обретает значение лишь в контексте предложения» [3:13]. Б. Рассел говорил о пропозициях как объектах диспозициональных установок, Р. Карнап — о логическом синтаксисе языка, Куайн о пропозициях как о тождественном значении предложений. В пропозиции Куайн увидел ключевую категорию, которая позволит объяснить другие логические понятия. Однако при интерпретации пропозиции как тождественности предложений были выявлены те же трудности, что и при анализе значения слов:

243

интерпретации с помощью понятия синонимии значений и аналитичности неудовлетворительны. Но все же переводимость предложений одного языка на другой означает, что существуют определенные смысловые инварианты, что при всей вариативности языковых выражений существует инвариант смысла, представленный в пропозиции. Как говорил А. Черч, «смысл предложения можно описать как то, что бывает усвоено, когда понято предложение, или как то, что имеют общего два предложения в различных языках, если они правильно переводят друг друга. Как вообще в случае имен можно понимать смысл предложения и при этом не знать о его денотате (истинностном значении) ничего, кроме того, что он определяется этим смыслом. В частности, может случиться, что смысл предложения понят, но неизвестно, является ли истина денотатом этого предложения» [6:31-32]. Суждение, которое имеет истинностное значение, Черч назвал концептом, имеющим не языковую, а логическую природу, поскольку для него это «постулированный абстрактный объект с определенными постулированными свойствами» [6:313]. Мы имеем дело (*см.: Артикулированный звук, I*) с логико-математическим, достаточно узким пониманием концепта как семантической единицы смысла. Лингвистика также обратилась к осмыслению пропозициональной структуры смысла. Постепенно сложилась трактовка пропозиции как содержания сообщаемого, независимого и от диспозиций говорящего, и от модальности суждений, безразличного по отношению и к утверждению, и к отрицанию, и к предположению, и к сомнению. Пропозиция — это инвариантная структура смысла, независимая от языкового выражения, это содержание высказывания, принимающего любые языковые формы выражения. Смысл оказывается функцией пропозиции, ее конструкции, присущей ей формы связи имени и предиката. Н.Д. Арутюнова, проанализировав пропозициональный подход в лингвистике, отметила: «Пропозицией стали называть семантическую структуру, способную входить в модальную рамку» [1:39].

Организация слов в предложении имеет двоякую направленность: синтагматическую, в которой соседние слова связаны определенными смысловыми и синтаксическими отношениями, и парадигматическую, которая фиксирует объединение слов в памяти или в сознании говорящего с помощью ассоциаций, в силу общности их формы или содержания. Синтагматические отношения внутри предложения представлены в трех аспектах — в семантической согласованности (слов, предикатов выбранным именам), в лексической сочетаемости и в синтаксическом управлении последовательностью и согласованностью слов в предложе-

нии. Слова, имеющие различные лексико-семантические варианты, каждый из которых опирается на группу сем, или семему, входя в состав предложения, реализуют лишь одну сему. Смысл предложения не редуцируется к смыслу составляющих его слов. Это самостоятельное системное образование, репрезентирующее семантически новый смысл.

В середине XX в. пропозиционально-синтаксический подход сменился подходом, который отрицает значение не только отдельных слов, но и отдельных предложений, и акцент делается на прагматике языка, на его применении. Согласно Куайну, значением может обладать только вся система предложений языка, а не отдельное предложение как таковое. Нельзя проверить на истинность отдельное предложение. Лишь система предложений в целом может быть проверена на истинность. Речь шла о теории как системе предложений, в которой одни предложения составляют ядро теории, другие — ее периферию. «Мы не могли бы утверждать, соответственно, что любое отдельное предложение S является истинным... предложение S бессмысленно за пределами своей собственной теории... Мы можем говорить осмысленно о том или ином предложении как об истинном скорее тогда, когда мы обращаемся к средней части фактически принятой, пусть по крайней мере гипотетически, теории. Осмысленно можно применять термин «истинный» к предложению, сформулированному в терминах данной теории и рассматриваемому в рамках самой теории и постулированной ею реальности» [4:41]. Такого рода трактовка пропозиций, лишаящая их осмысленности и уводящая их в бесконечность целостной системы предложений, встретила возражения. Так, Д. Райнин подверг критике тезис Куайна и назвал его догмой логического прагматизма: «Если составные утверждения сами не имеют истинностного значения, то они не могут сделать никакого вклада в истинностное значение системы как целого... Индивидуальное утверждение не просто могло быть осмысленным вне всей науки, но оно должно быть таким, если оно может функционировать в пределах научной системы» [7:390-391]. Кроме того, следует обратить внимание на то, что система предложений даже у Куайна основана на определенной концептуальной схеме и воплощает ее в своей целостности и в ее онтологии. Поэтому каждая целостная система пропозиций обладает своей собственной онтологией. В этом существо принципа онтологической

относительности Куайна. Среди множества концептуальных схем Куайн выделяет физикалистскую (точнее говоря, бихевиористскую) концептуальную схему, для него предпочтительную.

244

Развитие методов актуального членения предложения (в частности, различение формального членения и членения на тему и рему) привело к уяснению связей синтаксиса с контекстом и с сверхфразовыми единицами (прежде всего с речью и речевыми актами). Лингвистика и логика перешла от анализа форм явленности смысла (в слове и в пропозиции) к изучению сверхфразовых единств и к актам смыслопорождения. Этот подход сразу же задал новую перспективу исследованиям языка и культуры.

Генеративная грамматика оказала большое влияние на когнитивные науки, на психолингвистику, на синтаксический анализ формальных структур предложения в процессе понимания, на изучение процесса усвоения синтаксических структур.

В генеративной грамматике Н. Хомского были вычленены два уровня синтаксических представлений в языковом аппарате человека: 1) глубинная и 2) поверхностные структуры, связь между двумя этими уровнями осуществляется с помощью 3) трансформаций: любое высказывание оказывается производным от глубинной структуры и создается посредством правил структуры составляющих. В синтаксических теориях были выявлены различные способы задания структур предложения (между подлежащим и сказуемым, между сказуемым и глаголом, между сказуемым и прямым дополнением и т. д.), формы трансформации одного уровня в другой, универсальные синтаксические ограничения на возможные сочетания составляющих предложений, на языковое варьирование в синтаксисе, различные виды связей между уровнями синтаксического представления высказывания и его значением. Синтаксис для Хомского — это проекция лексических ограничений (т. н. принцип проекции), что следует из трактовки грамматических конструкций как аддитивных, как сводящихся к сумме значений составляющих его лексических единиц и синтаксических правил, их соединяющих; глагол оказывается в центре синтаксической структуры, и не учитывается значение самой конструкции. Глаголы, играющие важную роль в синтаксических структурах, требуют восполнения соответствующими актантами (напр., объект и условия действия, носитель действия и др.). Семантика накладывается на синтаксис, и можно говорить о семантике синтаксиса, о семантических структурах синтаксиса (Е.В. Падучева, Н.Д. Арутюнова, В.Т. Гак и др.), о семантической репрезентации предложения. Существенно то, что была подчеркнута смысловая новизна предложения (высказывания) относительно составляющих его лексем. Актуализация смысла в конкретном высказывании (предложении) предполагает, что из всего потенциального набора сем осуществляется лишь одна сема.

Какое отношение имеет пропозициональный подход (синтаксический и семантический анализ предложения) к анализу культуры и к самоопределению культуры? Пропозициональный подход выразился в формальном анализе структуры произведений, в том, что называется семиотическим анализом произведений литературы и вообще искусства. Если для Соссюра лингвистика была частью семиологии как учения о знаках, то ныне наоборот — семиотика является частью лингвистики, коль скоро любая семиологическая система связана с языком и «должна заняться изучением больших значащих единиц языка» [2:115].

Библиография

1. Арутюнова Н.Д. Предложение и его смысл. М., 1976.
2. Барт Р. Основы семиологии: Структурализм: «за» и «против». М., 1975.
3. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994.
4. Куайн У.В.О. Слово и объект. М., 2000.
5. Рахилина Е.В. Основные идеи когнитивной семантики: Фундаментальные направления современной американской лингвистики. М., 1997.
6. Черч А. Введение в математическую логику. Т. 1. М., 1960.
7. Rynin D. The dogma of logical pragmatism. Mind, 1956. Vol. 65.

СТРУКТУРНО-СЕМИОТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ

8. Структурно-семиотические методы изучения архаических форм культуры

Структурно-семиотический подход В.Я. Пропп применил сначала для синхронного описания сюжета волшебной сказки («Морфология сказки», 1928) и затем для диахронного описания («Исторические корни волшебной сказки», 1946). Им были проанализированы устойчивые формы сюжетов и композиций в сказках, показана структурная эквивалентность ряда мотивов и персонажей, имеющих одну и ту же функцию, описаны 31 функция персонажей и создана синтаксическая этносемиотика. Число функций ограничено, их внешних проявлений — неограниченно. Последовательность функций, согласно Проппу, всегда одинакова. Он показал, что все русские волшебные сказки принадлежат к одному и тому же структурному типу, т. е. выстраивают в ряд одни и те же функции, и можно говорить о протоформе русской волшебной сказки. Этот же подход был продолжен А. Дандисом, который на материале индейских сказок Северной Америки показал эвристичность подхода Проппа к анализу функции как единицы нарративного повествования. К. Леви-Стросс назвал труд В.Я. Проппа трудом, который «вечно сохранит ценность первенства», и назвал его великим открытием, предвосхитившим на четверть века попытки, предпринятые в этом же направлении другими [3:33]. П.Г. Богатырев, проанализировав фун-

кции различных этнографических явлений, развил в 1920-1930-х гг. прагматическую этносемиотику [1]. О.М. Фрейденберг, И.Г. Франк-Каменецкий, М.М. Бахтин выявили структурную парадигматику фольклорных феноменов (поэтики, жанров и др.).

К. Бремон в «Логике повествования» [9], следуя за Проппом, выбрал в качестве элементарной единицы нарратива функцию, но исходил из возможности, которая может быть актуализирована или не актуализирована, а, в свою очередь, законченное действие может осуществить поставленную цель или нет. Иными словами, возникает гораздо большее многообразие — целая серия, или последовательность, дихотомических возможностей. Роль трактуется как приписывание субъекту предиката-процесса, а последовательность действий и есть упорядочивание ролей, которые могут быть двоякого рода: агенты (действующие лица) и пациенты, последние, в свою очередь, подразделяются на два вида в зависимости от того способа, каким осуществляется воздействие на них (модификатор или консерватор, помощник или вредитель, защитник или обманщик). Элементарные последовательности, объединяясь, формируют сложные последовательности («вереница», «чересполосица», «врастание»), повествовательные циклы. «Элементарным повествовательным типам соответствуют более общие формы человеческого поведения. Задача, договор, ошибка, ловушка и т. д. суть универсальные категории. Сетка их внутренних связей и их взаимоотношений априорно определяет поле возможного эксперимента. Конструируя (начиная с самых примитивных повествовательных форм) последовательности, роли, цепи все более и более дифференцированных ситуаций, мы закладываем основы для классификации типов повествования; более того, мы можем наметить план рекомендаций для сравнительного изучения этого поведения, которое, укладываясь в рамки одной и той же структуры, бесконечно варьируется в игре неисчерпаемых комбинаций и возможностей выбора или в многообразии культур, эпох, жанров, школ и индивидуальных стилей» [2:135]. Исследование Бремона относится к анализу поля возможных нарративов. Но, как отмечает П. Рикёр, «логика повествовательных возможностей является только еще логикой действия. Чтобы стать логикой рассказа, она должна обратиться к закрепленным в культуре конфигурациям, к схематизму повествования, оперирующему в типах интриг, воспринятых из традиции» [6:50]. Нарратив укореняется в структуре человеческого действия. Поэтому и семиотическая логика нарратива укореняется в антропологии. Для того чтобы перейти от антропологии к культуре, необходимо выявить как типы интриг, закрепленных в культуре, так и культур-

ные интерпретации логики действия, ее образцы и нормы.

В 1950-х гг. К. Леви-Стросс на основе структурного анализа мифов (его первая статья «Структурное исследование мифа» опубликована в 1955 г., на русском яз. — в 1970 г. [10]) выявил гомологичность определенных их структур и кодов как различных средств выражения, на базе лингвистики построил концепцию «структурной антропологии» с определенным понятийным и методологическим аппаратом (оппозиции, коды, арматура, сообщение, метафорические и метонимические трансформации, отношения родства и др.). Сопоставляя введенное им понятие «мифема» с «фонемой» и рассматривая миф как сочетание мифем, Леви-Стросс подчеркивает зависимость мифем от арматуры мифа и их использования от определенных ограничителей (по месту, их совместимости и несовместимости с предшествующей мифемой). Касаясь отношений между лингвистикой и антропологией, он заметил, что проблема соотношений языка и мышления может быть рассмотрена в различных аспектах: язык может быть понят как часть культуры и как условие культуры. Это означает, что язык представляет собой условие культуры «в той мере, в какой эта последняя обладает строением, подобным строению языка. И то и другое создается посредством оппозиций и корреляций, другими словами, логических отношений. Таким образом, язык можно рассматривать как фундамент, предназначенный для установления на его основе структур, иногда и более сложных, но аналогичного ему типа, соответствующих культуре, рассматриваемой в ее различных аспектах» [5:65]. Эта мысль французского антрополога еще не понята в своей философско-методологической значимости, хотя многие ученые (например, математик Р. Том) видят в лингвистике, особенно структурной, модельную науку. Леви-Стросс стремится применить в анализе мифа методы структурной лингвистики, подчеркивая, что мифемы — конститутивные единицы, аналогичные уровню предложения и имеющие характер связи, комбинации отношений в двух измерениях — синхроническом и диахроническом, а при изучении трансформаций мифов стремится осуществить метафорический анализ архаической логики.

Методы структурной лингвистики Леви-Стросс применил в исследовании стихотворения «Кошки» Ш. Бодлера, осуществленном вместе с Р. Якобсоном. Если ранее Леви-Стросс противопоставлял изучение мифов и поэтических произведений, то в этой статье он уже рассматривает их как взаимодополняющие формы, относящиеся к одной и той же категории [7:231]. По сути дела, все структурные методы огра-

ничиваются здесь анализом рифм и их сочетаний, изучением грамматической организации текста и различных способов его членения вполне в духе русской формальной школы, правда, с одним дополнением структурной лингвистики: анализируются связи субъекта-существительного и глагола-предиката с парадигматической точки зрения — в отличие от синтагматической позиции Проппа.

Методы структурной лингвистики были успешно применены В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым при изучении славянских языковых моделирующих систем; на основе концепции клише дан анализ пословиц и поговорок (Г.Л. Пермяков); осуществлено структурное исследование ранних форм эпоса (Е.М.

Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, П.А. Гринцер и др.). В зарубежной структурной антропологии был осуществлен синтез синтагматического подхода В.Я. Проппа и парадигматического подхода К. Леви-Стросса с использованием достижений семантики (А.Ж. Греймас), генеративной грамматики Хомского (А.Б. Баклер и Х.А. Селби, С. Фотино и С. Маркус). Фольклорные феномены стали анализироваться как нарративы, что позволило существенно расширить область применимости структурных методов лингвистики. Так, С. Фотино и С. Маркус, выявив повторяемость определенных семантических признаков нарративных сегментов, использовали при анализе сказок методы генеративной грамматики Н. Хомского: порождающий механизм «введен не на уровне непосредственного восприятия текста как артикулированного языка, а на уровне синтаксиса приписываемых нарративным сегментам семантических признаков, которые обнаруживаются при разбиении сказки» [8:276].

Библиография

1. *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
2. *Бремон К.* Логика повествовательных возможностей // Семиотика и искусствометрия. М., 1972.
3. *Леви-Стросс К.* Размышления над одной работой Владимира Проппа // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985.
4. *Леви-Стросс К.* Мифологии. Т. 1-3. М.-СПб., 2000.
5. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983.
6. *Рикёр П.* Время и рассказ. Конфигурации в вымышленном рассказе. Т. 2. М.-СПб., 2000.
7. *Якобсон Р., Леви-Стросс К.* «Кошки» Шарля Бодлера // Структурализм: «за» и «против». М., 1975.
8. *Фотино С., Маркус С.* Грамматика сказки // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985.
9. *Времен С.* Logique du recit. P., 1973.
10. *Леви-Стросс К.* Структурное исследование мифа // Вопросы философии. 1970. № 7.

НАРРАТИВНЫЕ МОДЕЛИ ДИСКУРСА

9.1. Лингвистические модели в структурной поэтике нарратива

Структурализм, предтечей которого была формальная школа в России начала XX в., стал основным направлением в изучении произведений словесного творчества во Франции в 60-70-е гг. прошлого века. Он, по сути дела, представлял собой универсализацию методов лингвистики и экстраполяцию их на исследование произведений не только фольклора, но и «высокой» литературы, авангардного театра, кино. Эту приоритетную роль методов структурной лингвистики для изучения произведений культуры отметил Р. Барт, считавший литературу частью семиологии, семиологию — частью лингвистики, поскольку «любая семиологическая система связана с языком» [1:115]. Барт, оставаясь в пределах пропозиционального подхода, проанализировал новеллу Бальзака как фразу, где известно подлежащее и необходимо найти сказуемое. Он рассматривал литературу как произведение языка, где жанры определяются категориями глагола.

9.1.2. Нарративная грамматика А.-Ж. Греймаса

А.-Ж. Греймас, не приемля разговоров о «лингвистическом империализме», писал об универсальной значимости методов структурной лингвистики: «Значимость предложенных методик для гуманитарных наук сравнима с алгебраической формализацией в области естественных наук, и именно на этом, по нашему мнению, основывается методологическое превосходство структуральной лингвистики над интуитивным подходом, часто гениальным, но не обладающим приемами верификации в области других гуманитарных наук» [4:60]. Для него лингвистические модели имеют универсальное значение именно потому, что лингвистические знаковые структуры занимают привилегированное положение среди других семиотических систем. Основная посылка Греймаса заключается в том, что прежняя лингвистика ограничивалась изучением фразы и никогда не переходила к исследованию сверхфразовых единств — текста, речи, дискурса. Она рассматривала речь и текст как сцепление фраз, как совокупность предложений (в этом существе пропозиционального подхода). Но в отличие от Барта, Греймас считает, что этот подход недостаточен даже для анализа синтаксической связности (когерентности) речи или текста, которые обладают автономной организацией. Ее-то и делает своим предметом структуральная поэтика нарративных повествований.

Что же остается при таком подходе от литературы? Сохраняет ли литература свою «литературность» и свою автономность? Для самого Греймаса «литературность»

247

является лишь социокультурной коннотацией, зависящей от времени и места, но не характеристикой самой литературы, ее внутренней специфики. Литература, понимаемая им как особая область культурного творчества, все же не является «особой зоной субстанции значения». «Литература, письменная или устная, не составляет семантической области, а является совокупностью лингвистических структур, используемых то как категории конструктивные, то как правила

функционирования, организующие содержания, которые проявляются внутри замкнутых отрезков речи» [4:271-272].

Сфера значения обладает, по Греймасу, автономным существованием и организуется в «нарративные структуры», одной из которых и является литература. Важно то, что *модусы проявления значения* в нарративных структурах и должны стать объектом изучения в нарративной грамматике, стилистике, риторике. В противовес традиционной лингвистике, исходящей из производства и выражения значения в отдельных, обособленных высказываниях, которые затем связываются в речь, структурная лингвистика исходит из нарративных структур, производящих осмысленную речь, которая затем уже членится на отдельные высказывания. Этот подход, подчеркивающий целостность речи и текста, весьма напоминает тезис Дюэма — Куайна, выдвинутый в противовес пропозициональному подходу в логике.

Сократив число функций нарратива с 31 (как это было у Проппа) до 20 и распределив функции по парам, Греймас выделил следующие функциональные пары: 1) договор, 2) коммуникация и 3) испытание. Исходя из автономности сферы смысла, он предложил «семический квадрат» как выражение парадигматической структуры, благодаря которой порождаются любые нарративы. Элементарная структура значения задается с помощью комбинаторных отношений противоречия, противоположности и пресуппозиции между термами (категориями). Транспозиция из одного уровня языка на другой является значением, а смысл — совокупностью возможностей транспозиции и транскодировки. Вслед за «порождающей грамматикой» Хомского Греймас выделяет ряд глубинных и поверхностных структур: глубинная структура (парадигматика), поверхностная структура (синтагматика) и уровень поверхностных манифестаций. Позднее эта трехуровневая система подразделяется на ряд слоев: более глубокие слои — 1) фундаментальная семантика и 2) фундаментальная грамматика, 3) поверхностный слой нарратива, его грамматики и синтаксиса, 4) уровень интеграции семантических компонентов и 5) уровень манифестации, где роли и семемы трансформируются в определенную функцию нарратива — в акторов и в дис-

курсивные конфигурации. Глубинные уровни — уровни постижения смысла, которое разворачивается в трех типах отношений: отношение противоречия («белое» — «не-белое»), отношение противоположности («белое» — «черное») и отношение пресуппозиции («не-белое» — «черное»). Эти отношения представлены в семиотическом квадрате Греймаса. Но они должны быть представлены как трансформации, т. е. в виде операций. Поверхностные уровни — уровень, где позиции определены формальным образом грамматикой и не получили еще предметного содержания. Синтагматическая последовательность повествовательных высказываний получает здесь различные модальные формы, становясь перформацией, т. е. синтагматической последовательностью в форме «состояние, господство, присвоение». Последовательность перформаций, которая является остоном нарратива, задается категорией переноса и переформулировкой отношений под углом зрения обмена (присвоение оказывается лишением и т. д.). Переход от синтаксического анализа операций к анализу операторов (отправителей и получателей) является переходом к метасинтаксическому уровню, позволяющему обосновать перенос ценностей и вводящему субъектов «могущих, умеющих и хотящих». Нарративная программа оказывается процессом приобретений и утрат ценностей, обогащения и обеднения субъекта. Нарратив, рассмотренный под углом зрения синтагматики, определяется перемещением по парадигматической оси. Можно сказать, что анализ Греймаса осуществляется как движение парадигматического ряда внутрь синтагматики, как дополнение новыми синтагматическими параметрами. Третий уровень — манифестация в аксиологической, тематической и актантной сферах.

В статье «К теории интерпретации мифологического нарратива» Греймас, используя определение Леви-Строссом трех структурных составляющих мифа — арматура, код и сообщение, — вводит существенные изменения в категориальный аппарат анализа мифа. Одно из них — обобщение понятия функции, выдвинутого Проппом. Греймас исходит из актантов, отличаемых им от персонажей, воплощающих определенные роли. Второе изменение — введение понятия «изотопии» как «избыточной совокупности семантических категорий», которая разделяется на две формы — нарративную и содержательную, позволяя установить двоякое прочтение смысла любого сообщения, в том числе и содержащегося в мифе, при ориентации на единое прочтение. Тем самым смысл любого феномена культуры не линейен, не является одноплановой цепочкой значений текста или речи. Любой смысл многозначен, и возможные прочтения этого смысла могут

248

быть бесконечными, поскольку они связаны со способностями восприятия слушателей или читателей. Третье изменение, внесенное Греймасом, связано с развитием концепции «актантовых моделей», которая была предложена Л. Теньером в 1959 г. для описания синтаксической функции действия и состояла из «агента», «пациента» и «бенефициария» (получателя). Эта схема была понята Греймасом как тип синтаксической единицы, выражающей функциональную сущность персонажа. Актантная схема Греймаса включает в себя 6 актантов: отправитель, объект, получатель, помощник, субъект, противник, — связанных между собой. Актант — это совокупность ролей, объединяемых вокруг одной функции. Совокупность манифестаций актанта представляет собой «действие». Греймас перенес идею актантов Л. Теньера из синтаксиса элементарного высказывания в синтаксис дискурса. Сначала Греймас использовал эту схему в интерпретации сказок и мифов, а затем применил ее для всякого повествования. Структура любого повествования, любого нарратива мыслится им как актантовая схема. Внутри этой схемы вводятся конъюнкции и дизъюнкции при трансформации трех отношений — желания, коммуникации и

действия.

Выдвинув понятие «изотопии» речи, Греймас пытался определить многослойность и целостность смысла литературного произведения. «Многоизотопная структура речи», о которой говорил Греймас, и является глубинной структурой, выражающей себя в нарративных структурах, в полисемичных лексемах и искажениях текста. Многозначность является особенностью не только поэтической речи, а любой речи. Изотопия речи зависит, во-первых, от возможных прочтений и их соотношения (прежде всего от отношения допущения), и, во-вторых, от взаимных переходов одной изотопии в другую. Так, Ж. Коке, алгебраически описав «Постороннего» Камю, выделил ряд изотопий в этом тексте. Ф. Ратье дал систематизацию изотопий и их сцеплений в поэтических произведениях [9]. Сам Греймас использовал методы структурной лингвистики при изучении структуры рассказа Мопассана «Два друга» [5]. Здесь категориальный аппарат нарратологического структурализма получил весьма тонкие различия, среди которых отметим коррекцию идеи об ахроническом характере операций трансформации; введение глубинных аксиологических ценностей; конкретизацию дискурсивного плана — введение когнитивного действия; различие между когнитивным и интерпретированным действиями; обращение к отношениям доверия (*relation fiduciaire*) и к модальностям действия и высказываний. Переход от семиотики действия к семиотике модальности действия, т. е. переход от высказываний о действии к высказыва-

ниям о возможности и желаемости действия, является переходом к интенциональной логике, где субъект оказывается виртуальным субъектом действия, а само действие исходит из знания и опирается на способность субъекта действия. Поэтому, как правильно заметил П. Рикёр, «семантика действия поставляет главные значения действия и специфическую структуру высказываний, соотносящихся с действием. В этом смысле поверхностная грамматика представляет собой грамматику смешанную: семиопрактическую» [2:66].

В 90-х гг. XX в. различие между глубинными и поверхностными структурами, проведенное Греймасом, его актантная схема были использованы А. Юберсфелд при анализе семиотических, текстовых и театральных практик, в расширенной трактовке форм коммуникации в театральном действии, в частности, отношений «актер — зритель», разбиваемых ею на пять подсистем [11].

Все модусы культуры стали рассматриваться под углом зрения нарратива и его поэтики, понятие «нарратив» стало широко (см.: *Дискурс, I*) использоваться в гуманитарных науках, а наука рассматриваться как дискурс. Поэтому стало возможным говорить о «поэтике» и «риторике» в той или иной науке, о нарративах, присущих научному знанию [7; 8; 10;12]. Конечно, взгляд на науку как определенный тип дискурса вполне правомочен. Он фиксирует типы научной литературы, способы и формы фиксации результатов научного поиска в той или иной литературно-дискурсивной форме: диалога, трактата, монографии, учебника, статьи, патента и т. д. Рассмотрение науки как дискурса фиксирует различные формы социальной репрезентации научно-исследовательской деятельности и способы ее социального признания. Но такого рода рассмотрение науки оставляет без внимания интенциональность научного знания, его направленность на другое, например, направленность естественных наук на природную реальность. Вернее, этот подход фиксирует лишь направленность науки на Другого — на читателя или слушателя, оставляя вне горизонта своего рассмотрения предметную интенциональность, предметное содержание научного дискурса. Парадоксально, что наука, рассматриваемая как тип дискурса, оказывается предприятием, которое не имеет никакого отношения к реальности. Она целиком замыкается внутри дискурса, трактуется как социальное конструирование и реальности, и познавательного действия, и его результата. Все социально конструируемо и ситуационно обусловленно, все смыслы научного знания социально детерминированы, а выбор той или иной стратегии дискурса продиктован лишь идеологической (явной или неявной) приверженностью той или иной исследовательской про-

249

грамме. Научное знание в таком случае трактуется как совокупность убеждений (*belief*), в принципе неотличимых от идеологических убеждений, а сама приверженность той или иной исследовательской программе оценивается как результат или конвенции, или консенсуса [7], [10], [12].

Библиография

1. Барт Р. Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». М., 1975.
2. Рикёр П. Время и рассказ. Конфигурации в вымышленном рассказе. Т. 2. М.-СПб., 2000.
3. Coquet J.-C. *Sémiotique littéraire*. P., 1973.
4. Greimas A.J. *Du Sens. Essais sémiotique*. P., 1970.
5. Greimas A.J. *Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratique*. P., 1976.
6. Gross A.G. *The Rhetoric of Science*. Cambridge. Mass., 1990.
7. *Narrative in Culture. The Uses of Storytelling in the Sciences, Philosophy and Literature*. Ed. C Nash. L., N.Y., 1990.
8. Polkinghorne D. *Narrative Knowing and the Human Sciences*. N.Y., 1988.
9. Ratier F. *Systématique des isotopies // Essais de Sémiotique poétique*. P., 1972.
10. *The Rhetorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*. Eds. Pera M., Shea W. Canton, Mass., 1991.

11. *Ubersfeld A.* L école du spectateur. P., 1991.
12. *Literature and Science: Theory and Practice.* Boston, 1990.
13. *Greimas A.J.* Sémantique structurale. P., 1966.

9.3. Поэтика прозы Ц. Тодорова

Поэтика, согласно Ц. Тодорову, — это структурное изучение особенностей литературного дискурса, которое не тождественно изучению индивидуального литературного произведения. Противопоставляя свою позицию всем методам прежнего литературоведения, он проводит мысль о том, что всякое литературное произведение в поэтике «рассматривается только как реализация некоей гораздо более абстрактной структуры, причем только как одна из возможных реализаций. Именно в этом смысле структурная поэтика интересуется уже не реальными, а возможными литературными произведениями; иными словами, ее интересует то абстрактное свойство, которое является отличительным признаком литературного факта, — свойство *литературности*» [1:41]. Поэтика имеет дело с любыми текстами — поэтическими и прозаическими. Ставя цель выявить структуру повествования вообще, а не каково-нибудь отдельного повествования, Тодоров посвящает специальные исследования структуре «Опасных связей» (1965), грамматике «Декамерона» (1969), научной фантастике «Введение в фантастическую литературу» (М., 1997). Выделив действующее лицо (подлежащее), действие (сказуемое) и определение, харак-

теризующее ситуацию, он обстоятельно анализирует формы сказуемого, поскольку с ним связана интрига новелл, и строит схему возможных действий, которую можно представить в виде перехода от статики к динамике и от нее к новой статике. Оценивая цель поэтики, Тодоров полагал, что она «должна послужить орудием обнаружения, открытия всего класса явлений, имеющих текстовую природу, благодаря тому что наиболее специфичные типы текста встречаются именно в литературе; но после этого открытия создания основ науки о тексте ее собственная роль оказывается довольно скромной: она сводится к выяснению причин, по которым в такие-то эпохи такие-то тексты признавались «литературными» [1:111]. Он предложил вычленять в любом тексте два уровня: рассказываемую историю, с логикой поступков ее персонажей и синтаксическими связями, и повествовательный дискурс. Выделяя два исследовательских направления в определении функций повествовательного текста, именно 1) логическое, где логика сюжета определяется синтаксисом поступков человека в момент выбора ими действия (К.Бремон), 2) лингвистическое, для которого существенно выявить парадигматические отношения между функциями — бинарные оппозиции (К. Леви-Стросс) или более сложные (А.Ж. Греймас), Тодоров противопоставляет им свою позицию, где анализ сосредоточен на уровне действий и на фиксации правил комбинации и трансформации известного числа базовых предикатов. Поэтика Тодорова коренится в исходном тезисе о множественности систем, функционирующих в языке и благодаря языку, о существовании двойников языка — вторичных моделирующих систем знаков, обладающих автономностью, но зависящих от естественного языка.

Библиография

1. *Тодоров Ц.* Поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975.

Заключение

Структурализм широко использовал методы и модели лингвистики в своем анализе произведений культуры. Можно сказать, что структурализм и возник как абсолютизация и универсализация методов лингвистики, как их экстраполяция на творения культуры, прежде всего словесного творчества. Нельзя сказать, что структурализм исчез из культурного поля. Возможно, что он перестал быть лидером и сдвинулся на периферию литературного анализа, сменившись экзотическими вариантами постмодернизма.

Постмодернизм поставил под вопрос саму возможность универсальной логики, сделал акцент на сингу-

250

лярности языковых игр, на абсурдности языка, на шизоидном языке, погруженном в зияющие глубины тела и его физиологии. Обращение к лингвистике стало рассматриваться как погружение во власть языка, как принятие логики господства, которая должна быть деконструируема. Метод деконструкции, выдвинутый в постструктурализме и постмодернизме, при всей его многозначности, означает, что любое понимание и любая интерпретация текста ошибочны. Но этот же тезис можно применить и к прочтению текста, которое предлагает деконструктивист: оно также ошибочно и должно быть подвержено фальсификации.

Структурализм в той или иной форме возвращается к идее о возможности выявления единой универсальной смысловой структуры всех языков, набора первичных элементарных смысловых единиц. Формирование новой парадигмы внутри структурализма, связанное с «порождающей грамматикой», означает переход от статической картины конфигурации смысловых единиц к динамической картине смыслопорождения, специфического в каждом языке и в каждой культуре. Новый подход, складывающийся на наших глазах, далек и от эйдетики смысла, и от замкнутой смысловой структуры. Он открывает путь для понимания актов творения смысла, его порождения в художественном творчестве и в актах интерпретации, восприятия Другим, самооценки и оценок Другими. Переход «порождающей грамматики» к теории управления и связывания, к поиску универсальных принципов, характерных для

всех языков, формулировка так называемой минималистской программы лингвистической теории существенно модифицировали прежнюю программу Н. Хомского. Но даже в своей немодифицированной форме эта модель нашла применение в структуральном анализе различных повествований, в изучении сценического действия, музыкального исполнительского искусства и восприятия музыки. Возможно, что эта модель может быть дополнена моделью «смысл — текст», предложенной И.А. Мельчуком, который сам характеризовал ее как преобразующее устройство, как модель трансляции смыслов в тексты и обратно — в отличие от модели генератора текстов, предложенной Хомским. Как мы видим, лингвистика наработала возможности, которые далеко не реализованы в культурологии, создала понятийный аппарат, модели и методы, которые еще не использованы (или слабо использованы) в литературоведении и тем более в исследованиях культуры. То, что лингвистика первой из гуманитарных наук обратилась к логике смысла и смыслопорождения, означает, что и язык, и культура понимаются уже как *акты смыслополагания, как деятельность смыслопорождения и смыслопонимания, как производство*

смысловых структур, которое осуществляется в коммуникации людей. Порождающая модель языка влечет за собой порождающие модели смыслов культуры и вместе с тем коммуникативную концепцию культуры, коль скоро коммуникативные акты есть сцепление актов смыслопорождения и смыслопонимания.

Итак, можно выделить ряд моделей культуры: 1) культура как традиция; 2) культура как инновация; 3) культура как культивирование вкуса; 4) культура как дух, отчужденный в языке; 5) культура как деятельность по производству смыслов; 6) культура как искусство выражения; 7) культура как символическая (семиотическая) система; 8) культура как коммуникативная система. Все эти модели своим истоком имеют лингвистику, предмет и методы которой по-разному трактовались. В истории лингвистики можно выделить несколько важнейших этапов. На первом из них акцент делается на частях речи, прежде всего на имени, затем на глаголе. На втором этапе проводится различие между языком и речью, анализируются модусы обозначения, а значение трактуется как устойчивое ядро, выражающееся в различных модусах речи. На третьем этапе нормы литературного латинского языка были выдвинуты в качестве норм вкуса. Следующий длительный период — пропозициональный подход к текстам и его фрагментам. На структуральном этапе осознается включенность любой пропозиции в целостные структуры текста и акцент переносится на изучение структуры текста. Наконец — поворот внимания к коммуникативным актам понимания своего и чужого текста, своей и чужой речи, к смыслопорождающим структурам, правилам смыслопонимания и трансформаций смыслов. Такова схематичная последовательность тех сдвигов, которые произошли в лингвистике как рефлексии о языке.

Как же соотносятся различные формы самоопределения культуры с важнейшими трансформациями лингвистики? И не превращается ли ныне лингвистика как определенная научная дисциплина в нечто принципиально иное — в междисциплинарную область, погруженную в психологию, теорию перевода, теорию информатики, психолингвистику, этнолингвистику, логику и т. д.?

На каждом этапе своего самоопределения культура определялась с помощью методов и моделей лингвистики. Это путь самоопределения культуры через определенный сегмент культуры — через лингвистику. Рефлексия о языке, которая осуществлялась в ходе жизни-в-языке, строила определенные идеальные проекции самого языка и экстраполировала их не только на язык как часть культуры, но и на всю культуру в целом. Так, определение культуры как культивирова-

251

ния вкуса может быть понято лишь в контексте выдвижения определенного вкуса в качестве эталона, нормы «высокого вкуса» для слоев, не обладающих таковым, — лишь в контексте борьбы за «литературный язык». Культура, трактуемая (напр., Б. Кроче) как искусство выражения, непосредственно обращается к уровням выражения в языке. Структуралистские модели культуры анализируют смысловые элементы и их взаимоотношения в структуре произведений словесного искусства, понятых как нарративы. Модели «порождающей грамматики», перенесенные в область культуры, исходят из осознания важности коммуникативных актов в понимании текстов и дискурсов. Рост описательного и объяснительного потенциала лингвистики позволяет не только выявить в самом языке новые аспекты и новые уровни (хотя сам язык как таковой остается неизменным), но и рассмотреть культуру под новым углом зрения и проанализировать ее гораздо более тонкими средствами. Рефлексия о языке — языкознание — позволяет осуществить более тонкое «послойное» просвечивание реальности языка. Современная лингвистика ныне вторгается в области функционирования языка, смежные с психологией индивидуальной, социальной и этнической, с логикой — пропозициональной и модальной, с социологией и этнологией. Прежняя ее замкнутость на изучении формальной структуры слова и предложения стала явно недостаточной. Она уже превзойдена. Лингвистика ныне развивается в междисциплинарных исследовательских областях и междисциплинарными методами, поскольку сам язык представляет собой сложную, самоорганизующуюся систему с определенными правилами и уровнями.

Неявной предпосылкой универсализации методов и моделей лингвистики при исследовании культуры является предположение, что наше бытие определено языком, что язык, как говорил М. Хайдеггер, есть «дом бытия», что из бытия-в-языке никто не может «выпрыгнуть», что смыслы, существующие и развертываемые в языке, задают наш горизонт мировидения и жизневидения. А рефлексия о языке включена в качестве момента в жизнь языка. Наш *modus essendi* обусловлен другим

модусом — модусом обозначения, тем, что в средние века называли *modus significandi*.

ПОЗИЦИЯ 5.3. КОНЦЕПТ КАК ВОЗМОЖНОСТЬ ПОСТИЖЕНИЯ СМЫСЛА — *Неретина С. С., Огурцов А. П.* - Концепты: концепция, дискурс, смысл, речь, значение, эквивокация, интенция, статус, тропы.

ДИСКУРС

1. Многообразие лингвистических моделей анализа дискурса

Д. (от греч. διαξοδοζ — изложение, рассказ, лат. *discursus* — бегание туда и сюда, разветвление, беседа, разговор, франц. *discourse* — речь) — весьма неоднозначное понятие, ставшее центральным в методологии структуралистов и постструктуралистов. Если в классической философии Д. характеризовал практику мышления, последовательно переходящего от одного дискретного шага к другому и его развертывания в (*см.: Нарративные модели дискурса, I*) понятиях И суждениях В противовес интуитивному схватыванию целого до его частей, то в структурализме и в современной философии постмодернизма Д. стал пониматься как выражение «исторически бессознательного», или ментальности, выраженных в речи и тексте, обладающих связностью и целостностью и погруженных в жизнь, в социокультурный, социально-психологический и др. контексты.

Итак, исходная оппозиция «*дискурсивный — интуитивный*». Дискурсивность связывалась с опосредованностью, с возможностью аналитического вычленения отдельных элементов — понятий, идей, абстракций, суждений и предложений, с их последовательностью и с движением мышления от простых элементов к более сложным. В классической философии дискурсивное мышление, развертывающееся в последовательности понятий или суждений, противопоставляется интуитивному мышлению, схватывающему целое независимо и вне всякого последовательного развертывания. Разделение истин на непосредственные (интуитивные) и опосредованные (принимаемые на основе доказательства) проведено уже Платоном и Аристотелем. Плотин проводит различие между всеобщим, целостным, нечастичным и неиндивидуальным единым Умом и дискурсивным умом, постигающим все отдельные смыслы (*Enn., VI 2, 21*). Фома Аквинский противопоставляет дискурсивное и интуитивное знание, рассматривая дискурсивное мышление как движение интеллекта от одного объекта к другому (*Summa theol., I, q.14 a.7*).

Развитие науки в XVII-XVIII в. привело к построению различных интерпретаций интуитивного и дискурсивного познания. Для Декарта, Спинозы и Лейбница всеобщность и необходимость научного познания гарантируется интеллектуальной интуицией, лежащей в основе доказательства и обеспечивающей дискурсивному мышлению и созерцание, и последовательное доказательство.

Вторая оппозиция: «дискурс — мысль», где Д. отождествляется с речью, состоящей из имен в их связи, а мышление — с речью в уме. Т. Гоббс, определяя спе-

252

цифику человеческого понимания, связывает ее с пониманием последовательности (или следования) представлений одно за другим, которое называют (в отличие от речи, выраженной словами) речью в уме [1:46]. Он связывает дискурсивность мышления со способностью слов языка быть знаками общих понятий. Гоббс обратил внимание на существование различных языков — рассуждения, обдумывания, языка желания, тщеславия, негодования, жалости и мстительности, которые имеют различные формы выражения. Так, язык рассуждения оперирует именами общего значения (универсалиями), язык обдумывания выражается в сослагательной форме и имеет дело с сингуляриями. Язык желания выражается в императивной форме. Формы выражения — это формы речи. Он фиксирует четыре способа использования речи и четыре способа злоупотребления ею. Критерии истинности/ложности относятся к речи («истина состоит в правильной расстановке имен в наших утверждениях» — [1:55]), а ложность коренится в злоупотреблении речью. Д. Локк полагал, что фундаментальные истины постигаются интуитивно, иные же через посредство других идей, с помощью демонстрации или последовательного рассуждения, и чем больше шагов в этой последовательности, тем более ясным оказывается вывод. Ясность сложных идей зависит от количества и расположения простых идей, причем существуют три способа образования сложных идей (предметов, отношений и общих понятий). В немецкой философии эпохи Просвещения сложились две линии в трактовке дискурсивности мышления, одна из которых (Х. Вольф, М. Мендельсон) преувеличивала роль дискурсивного мышления, а другая (Ф.Г. Якоби, И.Г. Гаман) противопоставляла опосредованному знанию интуицию, чувство, веру. Кант в «Критике чистого разума» противопоставляет дискурсивную ясность посредством понятий интуитивной ясности созерцания [2:79], называя рассудочное познание посредством понятий дискурсивным мышлением [2:166, 603], [3:395]. Понятие трактуется им как дискурсивная репрезентация того, что общим многим объектам. Гегель противопоставляет дискурсивное мышление, отождествляемое им с формальным и рассудочным, спекулятивному мышлению, постигающему единство непосредственного и опосредованного, многообразии абстрактных определений в конкретно-жизненном понятии. Итак, исходная оппозиция «дискурсивного и интуитивного» не просто наложилась на другую оппозицию («дискурса как речи» и «понимания как мышления в уме»), но и приобрела иные размерности, став оппозицией «рассудка» и «разума», «рассудочного» (*raisonnierendes Denken*), разворачивающегося в

цепочке суждений,

и «спекулятивного мышления», развивающегося в системе умозаключений.

Траговка дискурсивного познания в качестве антитезы интуитивному сохранилось и в XX веке (например, у А. Бергсона, противопоставившего логику твердых тел, присущую интеллекту, интуиции, у Н. О. Лосского, развившего учение о чувственной, интеллектуальной и мистической интуициях, у Л. Шестова, стремившегося прорваться сквозь логические цепи умозаключений к вере как новому измерению мышления).

Лингвистический поворот в философии XX века, ее обращение к лингвистическим моделям и методам, различие ею языка и речи, интерес к семантическим и прагматическим аспектам функционирования языка, к анализу семиотической деятельности привел к тому, что она перешла от изучения типов связи в отдельном предложении к осознанию речи как важнейшего компонента взаимодействия людей и механизма осуществления когнитивных процессов; как связанной последовательности речевых актов, выраженных в различных текстах и анализируемой в различных аспектах (прагматическом, семантическом, референтном, эмоционально-оценочном и др.). Со своей стороны, лингвистика — прежде всего лингвистика текста — не только осознала целостность текста, но и обратилась к сверхфразовым, устойчивым единствам, или Д., понимая их как механизм порождения высказываний и производства текстов. В центре внимания лингвистов оказались проблемы Д., понятого как сложное коммуникативное явление, включающее помимо текста и ряд внелингвистических факторов (установки, цели адресатов, их мнения, самооценки и оценки другого).

Исходным было различие Ф. Соссюром языка и речи, согласно которому язык — часть речевой деятельности, система знаков, выражающих понятия, а речь — манифестация языка [4:17]. Это противопоставление Соссюром языка и речи, по-разному трактуемое в различных лингвистических концепциях (то как противопоставление кода сообщению, то парадигматики — синтагматике, то нормы — стилю и т. д.), было интерпретировано Э. Косериу как противопоставление языка как открытой системы возможностей и речи как совокупности реализованных форм и норм. Язык представляет собой систему идеальных форм реализации, т. е. технику и эталоны для соответствующей языковой деятельности, речь же есть совокупность норм, обязательных реализаций и исторически реализованных возможностей языка [5:175] (*см.: Звук, Л*).

В 1969 г. М. Пеше разрабатывает теорию Д. на основе учения об идеологии и идеологических формациях Л. Альтшера. В этом же году М. Фуко в «Археологии знания» (*L' archéologie du savoir*) разработал учение о

253

дискурсивной формации как условия функционирования специфических дискурсивных практик со своими правилами, концептами и стратегиями. Все гуманитарное знание мыслится им как археологический анализ дискурсивных практик, коренящихся не в субъекте познания или деятельности, а в анонимной воле к знанию, систематически формирующей объекты, о которых эти Д. говорят. Для Фуко Д. — это «совокупность словесных перформансов», «то, что было произведено... совокупностью знаков», «совокупность актов формулировки, ряд фраз или пропозиций», а дискурсивная формация — принцип рассеивания и распределения высказываний [6:108]. Поэтому и говорят об экономическом, политическом, биологическом дискурсах. «Дискурсивная формация — это основная система высказываний, которой подчинена группа словесных перформансов» [6:116]. Тем самым Фуко связывает Д. с прагматическими, социокультурными факторами, со взаимодействием людей и с погруженностью в жизненные контексты. Это погружение в конкретные условия места и времени он осуществляет с помощью понятия «дискурсивной практики». Отличая ее от экспрессивной и рациональной деятельности, от грамматической компетенции, он называет дискурсивной практикой «совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания» [6:118]. Д. — это историческое априори, задающее возможность совокупности актов высказывания и актуализирующееся в дискурсивной практике, формирующей правила создания и преобразования совокупности высказываний. Тем самым Фуко формирует новую оппозицию «дискурс» — «высказывание».

Э. Бенвенист, противопоставив Д. объективному повествованию, характеризовал Д. как определенный тип речи — «речь, присваиваемую говорящим». отождествление повествовательного Д. с Д. вообще существенно сузило смысл этого понятия, однако позволило рассмотреть ряд Д. культуры под одним углом зрения — прежде всего литературный Д.; сценический и кинематографический Д.; осмыслить систему времен; длительность повествования; отклонения от принятых норм и т. д. В последующем это понимание Д. было распространено на все виды прагматически обусловленной речи. В американской функциональной лингвистике Д. включал в себя и языковую деятельность, и ее результат (текст). Целый ряд лингвистов были неудовлетворены порождающей грамматикой, которая не выходила за пределы предложения как единицы анализа. Для функционалистов функционирование язы-

ка в реальном времени и есть Д.. В качестве антитезы «порождающей грамматике» Хомского П. Хоппер выдвинул идею «эмерджентной грамматики». Исследуется структура Д., понятая как иерархия отношений риторических структур (У. Манн, С. Томпсон). У. Чейф в книге « Д., сознание и время. Текущий и отстраненный сознательный опыт в речи и письме» (1994) исходит из приоритетности разговорного языка (прежде всего бытового) и непосредственного опыта сознания перед письменным

языком и отстраненным сознанием, представленным в воспоминании и воображении. Поэтому квантом Д. для него является интонационная единица. Анализ письменного языка и отстраненного опыта включает в себя изучение прозы от первого, прозы от третьего лица и цитируемой речи, что важно для осмысления литературных текстов [7:126-139]. Однако основная линия в трактовке Д. состояла в отождествлении Д. и текста в его социокультурном контексте. Из этого отождествления выросла лингвистика текста. Еще в 1968 г. Ц. Тодоров заметил, что «лингвистической теории связанного текста (discours) пока еще не существует, так что здесь нам ориентироваться не на что» [8:459]. За прошедшее время положение дел существенно изменилось — лингвистика текста как специальная научная дисциплина сформировалась — см.: библиографию [13].

Проведение принципиального различия между Д. и текстом связано со школой дискурсного анализа Т.А. ван Дейка. Текст был понят как абстрактная формальная конструкция, задающая возможности для реализации и актуализации в Д. в определенном социокультурном контексте и в связи с экстралингвистическими факторами (установки, мнения, знания, цели адресата др.). «Действительное понимание дискурса зависит от изменяющихся когнитивных характеристик пользователей языка и от контекста» [9:45]. Д. трактуется как сложное коммуникативное событие и одновременно как связанная последовательность предложений, которые анализируются с точки зрения лингвистических кодов, фреймов, сценариев, установок, моделей контекста, социальных репрезентаций, организующих социальное общение и понимание. Иными словами, ван Дейк иначе сформулировал оппозицию «текст» — «Д.», где текст предстает как абстрактное поле возможностей, актуализирующихся в различных формах Д.

В 1975 г. П. Серио проводит анализ советского политического Д. как выражение особой, советской ментальности и обезличенной идеологии. Этот тип Д. использует особую грамматику и особые правила лексики, создавая «суконный язык» или «деревянный язык» (gueulle de bois) [11]. С помощью анализа Д. лингвистика и философия стали ориентироваться на смыслы,

254

которые существуют для человека в актах его взаимодействия с другими людьми, обратились не к абстрактно значимым и строго однозначным понятиям, а к концептам, функционирующим в актах коммуникации и в Д. (А. Вежбицкая, Н.Д. Арутюнова).

Неоднозначность трактовки Д. в лингвистике и философии XX века выражается в том, что под Д. понимается монологически развиваемая языково-речевая конструкция, например речь или текст. Вместе с тем нередко под Д. понимается последовательность совершаемых в языке взаимоинтенциональных коммуникативных актов. Такой последовательностью может быть разговор, диалог, письменные тексты, содержащие взаимные ссылки и посвященные общей тематике и т. д. Д. связывают с такой активностью в языке, которая соответствует специфической языковой сфере и обладает специфической лексикой. Кроме того, продуцирование Д. осуществляется по определенным правилам (синтаксиса) и с определенной семантикой. Д. тем самым создается в определенном смысловом поле и призван передавать определенные смыслы, нацелен на коммуникативное действие со своей прагматикой. Решающим критерием Д. оказывается особая языковая среда, в которой создаются языковые конструкции. Поэтому сам термин Д. требует соответствующего определения — «политический Д.», «научный Д.», «философский Д.». В соответствии с этим пониманием Д. — это «язык в языке», то есть определенная лексика, семантика, прагматика и синтаксис, являющие себя в актуальных коммуникативных актах, речи и текстах. Вне актов живой речи о Д. говорить невозможно.

Итак, многообразны те оппозиции, в которых анализируется Д. Д. является синтезом логико-семантических структур значения, представленный в специфических правилах комбинации и трансформации. Это глубинный смысловой уровень, выраженный в поверхностных уровнях и манифестируемый в высказываниях, речи, тексте. Он задает систему возможностей, которая реализуется в нормах актуальной речи, в актуальных высказываниях и в письменном тексте. В нарратологии как теории «диалогического взаимодействия» писателя и читателя выявляются различные уровни Д., зависящие в том числе от повествовательных инстанций (нарратора, наррататора и актора), от Д. персонажей, его Д. о моем Д., моего Д. о его Д. и т. д.). Тем самым в анализ Д. включается анализ «своего» и «чужого» слова, взаимоинтенциональность и рефлексивность диалога моего понимания (схватывания, концепирования) чужой речи и понимания (концепирования) другим моей речи. Дискурсный анализ в нарратологии и стал весьма эффективным методом исследования смысловой структуры

произведений культуры — литературных (поэтических и прозаических), театрально-сценических, кинематографических.

Библиография

1. Гоббс Т. Левиафан. М., 1936.
2. Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964.
3. Кант И. Логика. Трактаты и письма. М., 1980.
4. Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977.
5. Косериу Э. Синхрония, диахрония и история // Новое в лингвистике. Вып. III. М., 1963.
6. Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.

7. Кибрик А. А. Когнитивные исследования по дискурсу // Вопросы языкознания. 1994.
8. Тодоров Ц. Грамматика повествовательного текста // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. VIII. Лингвистика текста. М., 1978.
9. Ван Дейк Т.А. Язык, познание, коммуникация. М., 1989.
10. Язык и наука XX века. М., 1989.
11. Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М., 1999.
12. Handbook of Discursive Analysis. Ed. by Van Dijk. Vol. 1-4. London, 1985.
13. Николаева Т.М. Вступительная статья // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 8. Лингвистика в тестах. М., 1978.

КОНЦЕПТ

2. Концепты и семантика культуры

Единицей речевого высказывания является К., который можно истолковать как логически смысловой компонент глубинной семантической структуры высказывания. Этот компонент характеризует акт понимания и его результат, полученный в коммуникации. Общение немисливо без достижения понимания, вне К., в котором схватывается смысл речи и высказываний говорящего и слушающего. Со своей стороны каждый участник коммуникации, осуществляя акт понимания, вырабатывает (см.: Звук, I) в ходе диалога К., в котором выражено схватывание им смысла его собственного, личностного высказывания, «его» речи. К. — это не просто общие «топосы», формирующиеся в ходе диалога и обеспечивающие его нормальное функционирование. Это прежде всего акты схватывания смыслов (проблемы, речи) в единстве речевого высказывания.

Идея К. изначально предполагает направленность на другого. Это легко обнаружить, даже если просто исходить из этимологии слова: латинское *conceptus* означает не только схватывание, но и замысел, зачатие. Схватывание в один ментальный узел, или постижение смысла чего-то *вообще*, еще не ясного, еще слишком общего и абстрактного, требует своей выраженности, а поскольку такого рода схватывание всегда в той или иной мере интуитивно, оно требует постоянных поправок выра-

255

жений, - его прояснений и обговариваний, в результате чего из неясного нечто формируются контуры вещи. Вещь и возникает как вещь в результате такого конципирования, выраженного в речевом процессе. Вопрос, однако, в том, как именно возникает сама идея К.

3.1. Идея концепта как ядро концептуализма

Идея К. была теоретически разработана в Средние века прежде всего Петром Абеляром, Гильбертом Порретанским, развита в школе модистов и Фомой Аквинским. Ее выдвижение связано с интересом к проблеме понимания смысла речи. Идея понимания, на которую ориентировалась средневековая мысль, не могла быть развернута в линейности и последовательности рассуждения, единицей которого было предложение. Она требовала полноты смыслового выражения в целостном процессе произнесения. Высказывание становится единицей речевого общения. Речь характеризовалась как сущность, обладающая субъектностью, смыслоразделительной функцией и смысловым единством. Она стояла в тесной связи с идеей творения, требующей «собираания» всего человека, сосредоточенная собранность которого выражена в речи и интенции, присущей субъекту как его активное начало и полагавшей акт обозначения и его результат — значение внутри обозначаемого.

Это — не диахронический процесс звуковой последовательности, а синхронический процесс выявления смыслов, требующий по меньшей мере двух участников речевого акта — говорящего и слушающего, вопрошающего и отвечающего, чтобы быть вместе и понятным и услышанным. Обращенность к «другому» (имманентный план бытия) предполагала одновременную обращенность к трансцендентному источнику слова — Богу, потому речь, произносимая при «Боге свидетеле» всегда предполагалась как жертвенная речь.

Хотя концепция сейчас и понимается как руководящая идея, замысел и конструктивный принцип деятельности, она осознается как синоним теории — не случайно и к концепции, и к теории применяется термин «система» — соединение элементов, образующих определенное единство, связанное с закономерностями действительности. Концепция, таким образом, связана с объективным положением вещей. Идея замысла высказана без какого-либо объяснения.

В Средневековье же под концепцией понимались акты «схватывания» вещи в уме субъекта, предполагающего единство замысла и его осуществления в творении. Эти акты «схватывания» выражаются в высказанной речи, которая, по Абельяру, воспринимается как «концепт в душе слушателя» [1:121]. К. связаны не формами рассудка, они есть производное возвышенного духа или ума, который способен творчески вос-

производить, или собирать (*conspere*) смыслы и помыслы как универсальное, представляющее собой связь речей, и который включает в себя рассудок как свою часть. К. как высказывающая речь, таким образом, не тождествен понятию, а концепция не тождественна теории, поскольку не является объективным единством понятий. Многие (в том числе современные) исследователи не заметили введения нового термина для обозначения смысла высказывания, потому в большинстве философских

словарей и энциклопедий К. отождествляется с понятием или выражает его содержание, что и требует их жесткого отличия друг от друга. Понятие есть *объективное* идеальное единство различных моментов предмета и связано со знаковыми и значимыми структурами *языка*, выполняющего функции становления мысли, *независимо от общения*. Это итог, ступени или моменты познания, передаваемые, как правило, терминами *intellectus* и *potio*. К. же формируется речью (введением этого термина прежде единое Слово жестко разделилось на язык и речь). Речь осуществляется не в сфере грамматики (грамматика включена в нее как часть), а в пространстве души с ее ритмами, энергией, жестикующей, интонацией, бесконечными уточнениями, составляющими смысл комментаторства, превращающими язык в косноязычие. К. предельно *субъектен*. Изменяя душу индивида, обдумывающего, еще только замышляющего вещь, которая находится еще только в зародыше, он при своем оформлении в концепцию предполагает другого субъекта (слушателя, читателя). Боэций Дакийский (Датский) пишет, что «грамматика не является необходимой, исключая, пожалуй, то, что с ее помощью мы передаем (причем передаем напористо, используя мускульную энергию, вытискивая слова — *exprimamus*. — *Авт.*) другому наши душевные волнения (*affectus*) и побуждения (*conceptus*). Но грамматика не является необходимой из-за этого. Ибо мы обходимся без искусства и знания относительно того, чем обладаем по природе. Потому человек обладает по природе умением передать другому свои душевные волнения и побуждения. Ведь и иные животные в состоянии распознать свои побуждения и душевные волнения по звукам голоса (*per voces*) индивидов своего вида» [2:24]. В тех узусах, которые использует Боэций Дакийский, термин *К.* сохраняет сему «незавершенность, зачаточность» [3:35], что делает совершенно неверным перевод этого термина как «мысль», «восприятие» [2: 25] или тем более «понятие» [3: 238], и совершенно излишним недоумение, «почему Боэций использует именно этот термин», — объяснить это не «трудно» [2:238], а легко, потому что «иные живые существа» обладают и зачаточным пониманием и душевным волнением, о животной душе и Аристотель писал. Человек же, как обладатель интеллектуальной

256

души, не просто приглашает другое существо к распознаванию душевных волнений и побуждений (*congnoscere*, к тому же, помимо значения «познавать», имеет и значение «вступить в половую связь», «попытать», что подчеркивает в данном случае «зародышевую» сему К.). Он актуализирует смыслы в ответах на вопросы другого человека, что рождает не просто взаимное влечение, но диспут. Обращенность к слушателю всегда предполагала одновременную обращенность к трансцендентному источнику речи — Богу. Память и воображение — неотторжимые свойства К., направленного на понимание здесь и теперь, с одной стороны, а с другой — он есть синтез трех способностей души и как акт памяти ориентирован в прошлое, как акт воображения — в будущее, как акт суждения — в настоящее. Исходное значение К. было живо вплоть до XIII в. Метафорическим переносом «зародыша на понятие» не злоупотребляли [3:35]. Даже у Дунса Скота, вновь предложившего идею однозначности, встречается «технический термин *conceptus* для обозначения того, что соединяет вещь и речь, ср.: *Inter rem et sermonem vel vocem est conceptus*» [3: 36; 4: 139-172].

Концептуализм обратил внимание: 1) на акты познания, постижения, ментального схватывания (*conceptio mentis*), отлагающиеся в специфических концептуальных формах — К., в которых выражаются все душевные способности; 2) К. формируются и существуют в речи, в речевом общении; 3) являются прежде всего субъектным (прежде всего индивидуальным) состоянием души; 4) воплощают универсальное в сингулярном.

Полемика между реализмом и номинализмом может быть рассмотрена как противоборство альтернативных позиций, каждая из которых абсолютизировала определенные моменты: или моменты универсального, которому придан статус самостоятельного существования (реализм), или моменты сингулярности вещи (номинализм), в то время как концептуализм пытался найти пути объединения универсалий и сингулярий в актах познания.

3.2. Судьба идеи концепта в Новое время

Уже в XVI в., в веке победы номинализма, соответственно усиленного внимания к проблеме индивидуации (особенно в философии «второй схоластики», прежде всего у Суареса) физиологическая метафора К. «слиплась» с понятием. В философии Нового времени К. был замещен понятием, с его однозначностью и конвенциональной значимостью. Ориентация на однозначное истинное знание, характерная для гносеологии Нового времени, привела к освобождению знания от всех коммуникативных связей, от включенности в коммуникативные (в том числе и речевые) контексты

и задала лишь одну перспективу рассмотрения ментальных образований — анализа обусловленности идей эмпирическим базисом (эмпирическая программа) или автономности теоретических идей относительно эмпирического базиса (рационализм). Концептуальные акты смыслопорождения и смыслопонимания не включались в горизонт гносеологического анализа. Лишь Кант, обратившись к исследованию синтетических суждений априори и актов синтеза, прибегнул к разграничению *conceptus communis*, *conceptus comparationis*, *conceptus cosmicus*, *conceptus ratiocinans*, *conceptus rationalis*, *conceptus ratiocinatus*. Он использовал термины *begreifen* и *verstehen* для характеристики актов постижения и понимания. Так, понятия разума служат, по его словам, для понимания понятий рассудка, и если они имеют объективное значение, то они называются правильно выведенными понятиями (*concepti ratiocinati*); если не имеют объективного значения, то они называются им умствующими понятиями

(concepti ratiocinantes). Что такое «умствующее понятие»? Эта новая сущность появилась в результате стремления переводчика отказаться от слова «К.». Хотя сам же Кант писал: «Создавать новые слова — это значит иметь притязание на законодательство в языке, редко венчающееся успехом. Раньше, чем прибегнуть к этому крайнему средству, полезно обратиться к мертвым языкам и к языку науки с целью поискать, нет ли в этой области занимающего нас понятия вместе с соответствующим ему термином...» [5:295-296]. Кант рассматривает понятия как акты синтеза, подчиняющиеся и включающие в себя определенные правила, отличающиеся им от законов и принципов. И хотя Кант анализирует познавательные акты вне стихии языка, как процедуры синтеза чистого рассудка и разума, отягощенные лишь аффицированием чувственности и ничем больше, все же Кант весьма ригористичен в употреблении старых и новых философских терминов. Так, проводя различие между понятиями рассудка и разума, он употребляет различные термины для фиксации различных актов познания: «понятия разума служат для постижения (zum Begreifen) понятий рассудка, подобно тому как понятия рассудка — для понимания (zum Verstehen) восприятий [5:348]. Понятия разума, имеющие объективное значение, он называет conceptus ratiocinatus (рациональным пониманием), а понятия разума, которые не имеют объективного значения, conceptus ratiocinans (рационализирующим пониманием). В русском переводе вообще скрыто то, что речь идет об актах познания, скрыто их различие, а перевод первого как правильно выведенного понятия, а второго как умствующего понятия вообще не позволяет понять смысл этих терминов. Перевод conceptus

257

communis как общего понятия также неадекватен, поскольку речь идет о совместном понимании, а не о всеобщем понятии. Кант обращается к старому термину conceptus для того, чтобы подчеркнуть активность познавательных способностей: «познание является или интуитивным, или концептуальным» [5:300]. Синтез есть акт рассудка. Наглядные представления чувственности должны быть соединены с самостоятельностью рассудка. Соединение, или синтез, присущий знанию, осуществляется в трех формах: 1) синтезе аппрегензии (схватывания) в наглядном представлении; 2) синтезе воспроизведения в воображении; 3) синтезе сознания в понятии. Эти три формы синтеза основаны на разделении трех способностей — чистое созерцание, чистое воображение, чистый рассудок, кроме того, как показал М. Хайдеггер в работе «Кант и проблема метафизики», на различной роли времени в деятельности воображения в этих актах синтеза. Чистые рассудочные понятия он называет ноциями (Notion); их соединение представлено в суждениях, в их способах предикации. Чистые понятия рассудка имеют характер онтологических предикатов суждений, на основе которых выявляются определенные категории. Чистое рефлектирующее понимание (conceptes reflectentes) репрезентировано в суждении и в самостоятельности рассудка, и эта самостоятельность ориентирована в суждении на отношения и служат правилам. Рассудок и есть *способность правил*. Согласно Канту, объекты конституируются нами вне связи с какими-либо правилами или в соответствии с правилами, которые устанавливаются неустранимыми К., вплетенными в наши трансцендентальные способности. Без самостоятельности рассудка, или без его спонтанности, невозможно помыслить формы синтеза. И хотя Кант стремился освободить мышление от его связанности с языком, все же, обратив внимание на процедуру синтеза или понимания многообразия различных представлений в едином акте познания, он вычленил чистые понятия синтеза, которые рассудок содержит в себе априори, на базе их синтеза в *суждениях* различного типа. Поэтому и категории трактуются им как *логические функции* во всех возможных суждениях, а способность рассудка сводится к этим функциям. Иными словами, опосредованно, поскольку речь идет о дедукции категорий как логических функций из суждений, им осознается концептуальный характер познания, постигаемый в различных актах синтеза.

В последующем развитии немецкой философии акцент все более и более смещался в сторону объективного и однозначного понятия, которое стало фундаментальной характеристикой познания. Такой подход предполагал вынесение за скобку проблем языка и речи.

И хотя Гегель называл язык «первой внешней формой, которую сообщает себе человек», но все же это стихия, чужеродная для духа, который существует лишь под условием свободной духовности субъекта» [6:198-199]. Поэтому, очевидно, характеризуя спор реалистов и номиналистов, он прошел мимо концептуализма (причислив Абельяра к номиналистам). Гегель рассматривал язык как стихию, нейтральную относительно познания, не входящую в число главных тем его философии, хотя Э.В. Ильенков и посвятил проблеме языка у Гегеля статью [7]. Поэтому от этой стихии следует освободиться для того, чтобы постичь жизнь духа в его понятийных формах и в его понятийном движении, истину как характеристику безличного абсолютного духа.

В английском эмпиризме XIX в., который не смог принять логоцентризма и панлогизма немецкого идеализма, начинается поворот к идее К., правда, понятого как восстановление целостности перцептивного опыта. Иными словами, У. Гамильтон, Ш.Х. Ходжсон обращаются к К. качестве чего-то дополнительного относительно перцепта, опять-таки анализируя и перцептивный опыт, и К. вне их связи с языком и вне их репрезентации в языке и речи. Русский философ С.А. Алексеев-Аскольдов, возражая Э. Гуссерлю на его возрождение панлогистического реализма, развивает точку зрения, которую он называет концептуализмом: «По крайней мере точка зрения концептуализма представляется нам способной выдержать все направляемые против нее возражения, которые зачастую производят впечатление лишь некоторых искусственных изобретений, а не естественных аргументов» [8: 357]. Не приемля допущение некоего трансцендентального, безличного субъекта, он выдвигал в противовес

обезличенному гносеологическому субъекту индивидуального субъекта, а в качестве познавательной формы — К., возникающий на основе символизации интуиций. «Концепт есть образование индивидуальной мысли, пригодное для осуществления всех тех значений, которые даются вышеприведенными категориями общих имен, более того, содержащие эти значения вполне и целиком о себе, а не где-нибудь вне себя» [8:32]. Аскольдов делает акцент на индивидуальном статусе К., его генезисе в индивидуальном сознании, фиксируя момент, который обычно упускался во всех антипсихологистских, трансценденталистских учениях о сознании. И речь у него не идет о смешении содержания и актов сознания, как это считает И.М. Чуба-ров в своих комментариях к текстам Аскольдова, а о том, чтобы преодолеть гуссерлианский разрыв между актом и предметным содержанием, чтобы интерпретировать предметное значение как смыслопорождение, осуществляемое индивидуальным субъектом. Но все

258

же тот вопрос, который он задавал Гуссерлю: «Что же является связующим звеном между идеальными предметами и конкретностями восприятий и представлений?» — так и остался вопросом и для него самого. Ответа на него он не смог дать, поскольку опять-таки строит вариант «мистического рационализма» вне всякой соотнесенности мышления и языка, актов мысли, предметного содержания — или значений — и речи.

Г. Шпет в незаконченной рукописи «Язык и смысл», написанной в середине 20-х гг. XX в., в специальных параграфах анализирует специфику понятия К. Он определяет К. как экстенциональную характеристику понятия, т. е. связывает его с объемом понятий, с пустыми формами, независимыми от предметного значения: «Такое понимание формы, перерезающей нити, которые связывают ее постоянно текучими отношениями со знаниями, приводит к идее чисто *внешней формы*, устанавливаемой в результате искусственных приемов абстрагирующих акты мышления. Для дальнейшего назовем такие понятия, имеющие в виду только объемные отношения, *К.*, а соответствующие отношения — *концептуальными отношениями*. Основные категории этих отношений: род, вид, класс и пр. — суть *концептуальные категории*» [9:119]. В противовес понятиям, которые для Шпета «полные, живые понятия, суть «космысленные разумные формы», К., по его мнению, пусты и мертвы. И хотя Шпет занимался проблемами этнопсихологии и даже написал первую отечественную книгу по этнической психологии, все же его ориентация на однозначность понятий, на приоритетность понятийных форм является определяющей. Поэтому он подчеркивает автосемантическую природу понятия, в отличие от синсемантической природы К., и отождествляет понятие со значением терминативного знака. Логика, пришедшая вместе с семантикой к различению экстенциональных и интенциональных контекстов, экстенционала и интенционала (Р.Карнап), перевернула взаимоотношение внешней и внутренней форм слова: то, что Шпет считал внешней формой слова, отождествляя его с К., стало считаться более глубинным смысловым слоем. Так, А.Черч определяет смысл как то, что «бывает усвоено, когда понято имя, так что возможно понимать смысл имени, ничего не зная о его денотате». По его словам, смысл «определяет денотат», и он «есть К. этого денотата» [10:18-19]. К. имеют, по его мнению, «неязыковую природу», поскольку можно допустить «существование К. таких вещей, которые не имеют имени ни в одном из ныне существующих языков» [10:19]. Тем самым Черч дает К. не психологическое, а семантическое обоснование, связывая их со смысловым значением. Такая трактовка К. сложилась у Черча не без влияния Р. Карнапа в ходе их переписки в 1943 г. Черч проводит различие между

предметным значением и смысловым значением формы, последнее определяется «концептом некоторого значения переменной χ и совпадает со смыслом выражения, получаемого из формулы при подстановке в нее вместо всех вхождений χ произвольного имени, смыслом которого является этот концепт» [10:348]. Однако трактовка Черча отличается от интерпретации К. у Р. Карнапа.

Главную цель своей книги «Значение и необходимость» Р. Карнап видел в развитии «нового метода семантического анализа значения, то есть нового метода анализа и описания значений языковых выражений» [11:23]. Этот метод им был назван методом экстенционала и интенционала. Для него К. — это значение термина, относящегося к метаязыку, который говорит о семантической системе. По его определению, «термин «концепт» будет употребляться здесь как общее обозначение для свойств, отношений и тому подобных объектов (включая индивидуальные концепты... и функции, но не суждения). Для этого термина особенно важно подчеркнуть то обстоятельство, что он не должен пониматься в психологическом смысле, то есть как относящийся к процессу воображения, мышления, понимания и т. п., он скорее должен пониматься как термин, который относится к чему-то объективному, находящемуся в природе и выражаемому в языке десигнатором, не имеющим формы предложения» [11:55]. В противовес психологическому истолкованию значения языковых выражений и К. (например, у К. Твардовского), Карнап дает логическую интерпретацию К. и понятия, связанную с различением экстенционала и интенционала, объектного языка и метаязыка. Такова линия в логике, которая вместе с семантикой привела к различению двух уровней слова — предметного содержания и смыслового значения, понятия и К., экстенционала и интенционала — и соответственно двух теорий — теории референции и теории смысла, где смысл выражений все более и более ставится в зависимость от коммуникативных аспектов и от употребления языка.

3.3. Поворот к концепту в современной философии

Лишь после лингвистического поворота, осуществленного в философии в 1920-е годы, после различения Ф. Соссюром языка и речи, после возрождения неогумбольдтианства, начинается

интенсивное обсуждение К. как специфической познавательной формы, его размежевание с понятием и связь с тропами, роли тропов в познавательных актах. Так, С. Лангер связывает концептуализацию с символизацией личостного перцептивного опыта через воображение, Г. Блюменберг фиксирует роль метафор в актах познания и строит «мета-

259

форологию», Х. Уайт раскрывает систему тропов, существенных для исторического познания. Все это движение от объективного и однозначного понятия в сторону К., их метафоричности и многозначности.

Делёз и Гваттари попросту снимают проблему различия понятия и К., ибо для них все — *le concept*. Все философы — от Платона до Бергсона, в том числе Гегель и Фейербах, — по их мнению, создавали К. Термин «К.» предложил использовать переводчик книги Делёза и Гваттари «Что такое философия?», уловив, что термин «понятие» не вполне уместен в представленной этими авторами философии. Ясно, что К. здесь — не объективное единство различных моментов предмета понятия, поскольку он связан с субъектом и речью, направлен на другое, отсылает к проблемам, без которых он не имеет смысла, отсылает к миру возможного, принадлежит философии, где движение мысли к истине предполагает взаимобратимость: движение истины к мысли. Вернуться к К. французу легче, чем немцу: термину *le concept*, уже давно переводившемуся как «понятие», не пришлось менять ни буквы, ибо французское понятие столь же издавна заточило в себе К., связанный не столько с идеальностью, сколько с персональностью, каким, например, является «друг», «нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта» [12:11] Существенно, однако, само соскальзывание с понятия на К. Хотя этот К., разумеется, возник уже в совсем иной философии, которая вовсе не стремится расчистить пути к чему-то одному-единственному — но является «срезом хаоса». Поскольку в основании философствования положен физический мир со вполне синергетической идеей хаоса и математический мир фрактальной геометрии (о чем, как правило, не размышляют поклонники постмодернизма), то естественно, что не только собственной, но и *собственно* реальностью для представителей такой позиции является *возможностный* мир. Ясно также, что это — принципиально иной мир возможностей, который представлен средневековой философией и философией «диалога культур» В.С. Библера, где возможность связана с возможностью мысли поставить себя в домысленное и до-бытийное состояние, требующее взаимообоснования бытия и мышления и предполагающее в одном случае тождество бытия и мышления, в другом — что само бытие оказывается мыслью в голове другого субъекта. Хаос обнаруживается в зоре между мыслями как предельное состояние мышления, выраженное в идее произведения, которое требует в виде ответа нового произведения. По Делёзу же и Гваттари, хаос преобладает над космосом, собственно хаос нейтрален: они оба ни субъект, ни объект. Реальный мир рассматривается как

поле опыта не относительно субъекта, а относительно «наличествования». Внутри этого наличествования есть творческие субъекты, но творчество понимается не как творение мира впервые, а как способность устройства некоторого порядка внутри хаоса, превращая его в *хаосмос*. Философия в таком случае действительно не созерцание, не коммуникация, творящая консенсус, то есть снятие проблем, не рефлексия — она способ мгновенного схватывания чего-то, сравнимого с глотком воздуха. «Все, что нам нужно, — *немного порядка*, чтобы защититься от хаоса» [12:256]. Философия становится своего рода терапией, избавляющей на время от раздвоенности, расстроенности или расстроенности сознания, от бесконечной текучести среды (которая и есть хаос), являющейся результатом проблемы бесконечной скорости, решаемой со времен Спинозы. Субъект образуется лишь в результате решения этой проблемы, то есть (*см.: Дискурс*) он сформирован хаосом и К., который как схватывание некоторого порядка есть событие, целостность; и таких К. может быть множество — множество прорывов из хаоса, множество глотков воздуха. Можно ли в данном случае *le concept* переводить как К., или он все же соответствует понятию как объективному единству моментов предмета понятия? Дело в том, что, как и в Средневековье, идея К. связана с идеей речи (движение у Делёза в «Логике смысла» происходит «от шума к голосу», «от голоса к речи», от речи к слову, к глагольному слову, изнутри интенционально содержащему возможность изменения). Но в силу изначальности хаоса снимается и оппозиция речь/язык: «Реальный язык, то есть речь» [12:28]. Все оказывается погруженным в речевую стихию, и слабые выбросы из нее есть не грамматика языка, непременно связанная с предложениями, — это то, что Делёз и Гваттари назвали философской грамматикой, которая «говорит фразами, но из фраз... не всегда извлекаются пропозиции» [12:36]. Так что абсолютно оправданно называть это речевое схватывание К., которому нет оппозиции в понятии, ибо в мире возможностей, связанном с текучестью, а потому и основанном на эквивокации (*см.: Эквивокация, I*), нет места понятию, останавливающему текучесть, связывающему разнообразие субъектов в некое объективное единство. К. — это событие, а «события — это не понятие. Приписываемая им противоречивость (манифестируемая в понятии) есть как раз результат их несовместимости, а не наоборот» [13:205] Фактически Делёз и Гваттари своей идеей Другого и К. дали логическое объяснение известным сказочным (фольклорным) сюжетам, связанным с походами «туда — не знаю куда» и приносами (переносами, трансфертами) из одного места в другое «того — не знаю чего», как в свое время Бэций дал логическое объяснение загадкам [14]. Они обнаружили то, что

260

Ницше назвал «скрытой точкой, где житейский анекдот и афоризм мысли сливаются воедино» [15:159]. К., берущий свое рождение в нейтральном возможном Другом и выраженный через субъект,

есть не субъект-субстанция, как то было в Средневековье, а объект, поглощающий субъекта и предполагающий его. К., ведущий к схватыванию однозначного, непременно сталкивается, а затем и поглощается эквивокацией, двусмысленностью, которая представляет мир возможностей. Как писал Делёз в книге «Логика смысла», «молния однозначности» (или — согласия, единомыслия, то, что у Боэция было передано термином *univocatio*) — «краткий миг для поэмы без героя» — перестраивает эквивокацию, как и наоборот: эквивокация подготавливает язык для откровения единомыслия-однозначности, что есть «тотальное выражающее уникального выражения — события» [15:297-298], которое есть К. Потому логика К. требует становления, а не сущностного решения, его введение направлено на прекрасную, очень тонкую, остроумную фиксацию имманентного плана бытия (исключающего трансцендентное), его «бесконечных *переменных*», с чем, по мнению авторов «Что такое философия?», связана фрагментарность К. «В качестве фрагментарных целых К., полагают они, не являются даже деталями мозаики, так как их неправильные очертания не соответствуют друг другу. Даже мосты между К. — тоже перекрестки или же окольные пути, не описывающие никаких дискурсивных комплексов. Это подвижные мосты. В таком случае не будет ошибкой считать, что философия постоянно находится в состоянии отклонения или дигрессивности» [12:35].

Что касается последнего, то с этим трудно не согласиться, поскольку, сомневаясь, философия всегда отклонялась. Весь вопрос: ради чего? Ради того, чтобы обнаружить некое правильное одно, или ради того, чтобы стать одной из множества правильностей. Средневековая философия отклонялась ради правильности, здесь — ради оформления (хоть на миг) «хаоса психической (а можно добавить — физической, математической... — *Азм.*) жизни» [12:26]. В этом смысле «так называемые универсалии» действительно есть последняя стадия К., хотя универсалии, как их понимали Боэций и Петр Абеляр, включают в себя понятия и являются скорее первой стадией К., требующего раскрепощения понятия. Делёз и Гваттари так же, как средневековые мыслители, связывают идею К. с Другим. Однако для них — в полном соответствии с возможностной философией — Другой есть, конечно, субъект, но по отношению к «Я» он предстает как объект, и наоборот: если представить его как субъект, то объектом по отношению к нему, Другим, предстоящим (стоящим

перед ним), оказываюсь Я. Смена позиций Другого (то субъект, то объект) переворачивает саму идею Другого, который отныне становится безличностным. «Другой — это никто, ни субъект, ни объект» [12:26]. Идея речи, направленная на понимание и, соответственно, правильность/праведность, исчезает; речь ориентируется исключительно связностью. Цели философии, искусства и науки сосредоточены на выявлении «приближения к связности, не более присущей нам, людям, чем Богу или миру» [15:37] — то есть вырисовывается идея связности, действительно независимая от «антропологических предикатов». Но тогда от чего? Какой силой она вообще возможна, если за непрерывным скольжением смыслов и игрой незакрепленных сигнификаций исчезает субъект, и сама идея Другого оказывается властью не поддержки Я собеседующим словом, а уничтожения Я, превращения его в набор мнений, помогающих удержать хоть какой-то порядок внутри хаоса? Речь, о которой столь пронизательно пишет Делёз в «Логике смысла», оказывается всего лишь игрой ассоциаций и интерпретаций, уничтожающей любой текст — речь прежде всего идет о священных текстах, — превращая его в объект властных претензий, уничтожающих его как цельное произведение. Власть философии закончилась. «Она не есть ни созерцание, ни рефлексия, ни коммуникация... Философия не созерцание, так как созерцания суть сами же вещи, рассматриваемые в ходе творения соответствующих К. Философия — не рефлексия, так как никому не нужна философия, чтобы о чем-то размышлять... ибо чистые математики вовсе не дожидались философии, чтобы размышлять о математике, как и художники — о живописи или музыке; говорить же, будто при этом они становятся философами, — скверная шутка, настолько неотъемлемо их рефлексия принадлежит их собственному творчеству. Философия не обретает окончательного прибежища и в коммуникации, которая потенциально работает только с мнениями, дабы сотворить в итоге «консенсус», а не К. Идея дружеской беседы в духе западной демократии никогда не производила ни малейшего концепта» [12:15]. «Универсалии созерцания, а затем Универсалии рефлексии — таковы две иллюзии, через которые уже прошла философия в своих мечтах о господстве над другими дисциплинами... и ей доставит ничуть не больше чести, если она начнет представлять себя в роли новых Афин и отыгрываться Универсалиями коммуникации, должественствующими-де доставить нам правила для воображаемого господства над рынком и масс-медиа... Творчество всегда единично, и К. как собственно философское творение всегда есть нечто единичное. Первейший принцип философии состоит в том, что

261

Универсалии ничего не объясняют, они сами подлежат объяснению» [12:16]. Все это совершенно ясно при условии полной незакрепленности значения, плывущего текста-речи. Вопрос лишь в основаниях, по которым математик (художник...) не нуждается в философии. Почему вещи-созерцания — не созерцание, а дружеская беседа в духе западной демократии ведет к консенсусу? И только познание чистых К. можно считать окончательным определением философии.

Станным кажется сама идея окончательности определения при концептуальном творении, снимающем любые определения, и при хаосе-возможности, снимающей любые окончательности.

Здесь вообще много вопросов. Например, тождественно ли «творить» изобретательству, предполагающему обретение того, что уже есть, в то время как творение предполагает полную и абсолютную новизну? Не тождественно ли здесь «творить» комбинированию?

Средневековая мысль не изобретала К., а творила его в порядке собеседования, где другой был — не

важно кем, другом или врагом, — но поборником истины, всегда готовым во имя ее отказаться от собственных претензий на властное слово. И эта позиция не зависела от чисто физических оснований: ясно, что я конечен, и конец произойдет независимо ни от каких физико-математических оснований. Но важнее было понять основания, если они есть, моего бессмертия. «Я ошибаюсь, следовательно, существую» — эта великая формула Августина обнаруживала возможность существования, причастного Божественной Истине, независимой от человека, первичной по отношению к нему, но востребующей его, иначе никакая Божественная Истина, нуждающаяся в опознании себя истиной, не надобна (ср. с идеей фаллибилизма К. Поппера). Признание ошибки есть готовность к самопожертвованию, составляющая самость субъекта, она также входит в его тело, способствуя не укрощению, не уничтожению субъекта в завалах его субъективностей, а возрождению. К. в его новофранцузском понимании, утратив силу понятия, отождествив творение с изобретением, подчинившись физическому хаосу, действительно стал полем распространенных в пространстве суггестивных знаков. Если К. определяется как энциклопедия, педагогика и профессионально-коммерческая подготовка, то ясно, что со своими оптимистическими родственниками из Средневековья, жившими упованиями на веру, надежду, любовь, позволявшими им превозмогать себя, а не выживать, он утратил связь, ибо личная, уникальная форма собеседующего слова позволяла ему стать над рынком в трансцендентную позицию. Эта в некотором роде пессимистическая философия («все, что нам нужно, — это немного порядка,

чтобы защититься от хаоса») является своего рода пределом и изживанием прежнего натурфилософского взгляда на мир, усложненного современными открытиями в физике и математике. И в этом ее сила — сила концептуального видения, предполагающего возможность множества философий, что лишней раз показывает и доказывает (через *эту* точку зрения) универсальность современной идеи философской полифонии, ибо о такого рода полифонии (используя разные системы показателств-доказательств) говорили Х. Ортега-и-Гассет (утверждавший, что философ — специалист по универсумам), М.М. Бахтин, В.С. Библер (через идею произведения).

Ирония по поводу идеи общения есть следствие изменения взгляда не только на мир, но и связанную с этим идею авторства и дискурса. Склонность к мгновенному изменению взглядов, продиктованная хаотичностью возможностей, уничтожает самого автора вместе с его творением, но она тут же (поскольку К. обращает на проблему) рождает серьезнейшее обсуждение их понимания, то есть как раз тогда, когда и возникает омонимия: одни и те же слова начинают иначе осмысливаться. То, что Фуко или Делёз иначе относятся к тексту, чем, скажем, Бахтин, — очевидно, но хотелось бы прояснить место этих разногласий. Ибо проблема эта возникала всякий раз на границах культур, планов имманенции, горнего и земного миров, а потому наиболее остро она возникла в преддверии Средневековья.

Итак, в современной философии постмодернизма философия понимается как «творчество К.» [12:56], противопоставляемых понятиям науки. К., понятое как ядро концепции, условие самой ее возможности, рассматриваются ими как «нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта» [12:11], как «архипелаг островов смысла».

Заметим, что при обсуждении перевода книги Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Что такое философия?» В.А. Подорога в противовес адекватному переводу С.Н. Зенкиным «concept» К., а не понятием, настаивает на том, что «вместо концепта мы сохранили бы термин *понятие*»: «Делёз — Гваттари пытаются выстроить новый *концепт/ концепцию* понятия, а не К. сам по себе. Сам по себе К. не существует, он мог бы быть представлен как знак понятия или как способ организации их строя (если бы, правда, термин «К.» был принят в философском языке)... Тем более что перенесенное в русскоязычное поле слово «К» не выражает ничего иного, как формулу, или сокращенную до простого номинатива пустую форму понятия (шифр)... калькировать К. при переводе нельзя, теряется смысл всей работы с

262

понятием» [16:331-332]. Однако какой термин имеет в виду Подорога, когда говорит, что К. — это «лозунг, имя, бирка, острие, conceptto, но это не понятие»? Или есть К. и К., но один К. — К, а другой — понятие? И откуда вдруг итальянское именование, когда слово латинское? В любом, однако, случае проводится различие между понятием и К., но почему-то К. рекомендуется переводить только как «понятие», а эквивалента термину «К.» не дается. К тому же словно бы не замечается, что у термина «К.» длительная историко-философская традиция (даже в России, если, конечно, не убирать с дороги Н.А. Бердяева, А. Белого и др., а заодно тех, кто зачем-то назвал себя не понятивистами, а концептуалистами, отличающими себя от реалистов и номиналистов, в противном случае теряют смысл сами эти направления; причем назвал тогда, когда различались термины «conceptus» и «intellectus» (в Средние века, повторим, именно этот термин означал «понятие», да и то есть философы, склонные переводить его как «понимание»). Если же толковать К. как «пустую форму понятия», то постмодернизм оказывается в одной упряжке с логико-математической трактовкой К. (напр., А. Черча), с той трактовкой, которая отождествляет смысловые структуры слова и понятия с поверхностными, сугубо внешними пустыми формами и речевыми клише. Представители аналитической антропологии, к которой себя причисляет В.А. Подорога, превращают К., представляющие собой смысловые ядра, в пустые формы, даже не во внешнюю форму слова, а в словесное клише, лозунг, бирку, знак знака, утративший всякую смысловую определенность и интенциональность. С.Н. Зенкин в своем послесловии к переведенной им книге Делёза и Гваттари «Что такое философия?» совершенно справедливо характеризует К. как «глубинный смысл-интенционал», как мыслительное событие, как «устойчивые сгустки смысла», которые принципиально отличаются от понятий.

Коммуникативная природа К. и концепций не позволяет описать их с помощью понятий интенциональной феноменологии, делающей акцент на направленности сознания на вещь и противопоставляющей предметное содержание мысли актам мысли. Поэтому анализ К. включает в себя не только отношение «своей» и «чужой» речи в диалоге, исследованное М. Бахтиным, но и новые варианты модификации феноменологии — например, «респонсивной феноменологии» (Б. Вальденфельс), где отношение Я и Другого становится центральным; новые варианты трансцендентализма, например, трансцендентальная прагматика языка (К.О. Апель), которая исходит из значимости вопросов и ответов для аналитики сознания, из понимания знания как трехместного интенционального

акта, опосредованного знаком и включенного в контекст «понятийно-языкового взаимопонимания безграничного коммуникативного сообщества» [18:258]. Безграничное коммуникативное сообщество заменило собой трансцендентальный субъект, а интересубъективность значения трактуется как априори идеального коммуникативного сообщества. Уже обращение к прагматике и коммуникативным контекстам функционирования языка позволило Апелю указать на существование интересубъективно значимых «сущностных» определений, — не со стороны монологического — (по возможности независимого языка) — сущностного усмотрения, но — в конечном счете — со стороны *понятийно-языкового взаимопонимания безграничного коммуникативного сообщества* [18:258]. Эти формы понятийно-языкового взаимопонимания Апель не называет К., для него они включены в общий пласт понятийного языка, фиксируемого в различных аспектах — монологическом и коммуникативном. И все же он выявляет в языке семантические системные структуры, предопределяющие любое взаимопонимание, а это и есть, по нашему мнению, К. в отличие от понятия.

Поворот философии к коммуникативным познавательным структурам, к анализу познавательных форм в контексте коммуникационных актов встретил созвучие и в повороте лингвистики к исследованию речи, прагматических контекстов языка, к выявлению К. как смысловых единиц метаязыка.

Первый шаг лингвисты сделали в начале 1990-х гг. — в работах кружка «Логический анализ языка» (под руководством Н.Д. Арутюновой) и исследованиях так называемых «семантических примитивов» А. Вежбицкой, которая выделила около 60 «универсальных атомов смысла», универсальных элементарных К., присущих всем естественным языкам (о критериях отбора этих К. и трудностях, встающих на пути построения естественного метаязыка, стало ясно позднее). Подчеркнем еще раз: исследования в философии прагматических аспектов языка, включение в орбиту гносеологического анализа коммуникативных характеристик языка и речи *шло параллельно и иногда даже с опережением* лингвистических исследований К. Лингвистический анализ К. при всем различии исследовательских программ, подвижных либо лексикографическими, либо культурологическими интересами, в конечном счете был обусловлен переходом от логики искусственных языков, сконцентрированных преимущественно на синтаксисе, к логическому исследованию естественного языка, где приоритет отдается уже проблемам семантики и прагматики языка.

Итак, К. можно охарактеризовать как смысловую форму, возникающую и функционирующую в смыс-

263

ловом поле естественного языка, в контекстах дискурсивных практик (от речи до текстов). Он взаимоинтенционален, поскольку взаимоинтенционален любой акт речевой коммуникации, речевого высказывания, он многомерен и исполнен смысловой напряженности, поскольку является выражением ценностных ориентаций и предпочтений участников коммуникативных актов, нагружен их интерпретациями. В этом их принципиальное отличие от понятия, логическое значение которого всегда всеобщее, не зависит от естественного языка и однозначно выражает логические отношения в идее, в идеальном бытии. Смысл же К. всегда субъектен. В этой связи можно напомнить слова Г.Г. Шпета, сказанные, правда, относительно выражения субъектности в языке: «О чем бы нам ни сообщал известный «субъект», что бы он ни передавал в своих словах, так или иначе в них может сказаться также личность или субъективные свойства самого рассказчика. В «выражении» его лица, в его речах, в тоне, характере, темпе, в самом подборе слов сказывается и он сам. Есть специальные словесные средства и формы, выражающие внутренние чувства, настроения, внутреннее отношение вообще субъекта к передаваемому им содержанию, — такова, например, образная или фигуративная речь, взволнованная, спокойная, мягкая, резкая, радостная, грустная, изысканная и пр. и пр. Во всех этих случаях человек передает не только *нечто*, но и «выражает» также произвольно или непроизвольно свое отношение к этому нечто, так или иначе реагирует на него» [19: 114]. Объективирующий дискурс, или, как его называет Шпет, терминативная речь, стремится элиминировать субъекта, освободиться от выражений говорящего о самом себе, о своих намерениях и т. п. Терминативная речь присуща науке. Фигуральная — риторике. Поэтому в риторике и предпринимались первые попытки осмысления роли

тропов, особенно метафор. Поворот философии к неориторике, возникновение логики аргументации, анализа повествования и дискурса не только существенно расширил репертуар языковых средств, ставших предметом исследования, но и кардинальным образом сместил акценты: теперь уже объективирующий дискурс (или терминативная речь) оказался частным и даже вырожденным случаем всего богатства прагматики языка.

Библиография

1. *Петр Абеляр*. Тео-логические трактаты. М., 1995.
2. *Бозций Дакийский*. Соч. М., 2001.
3. *Демьянков В.З.* Понятие и концепт в художественной литературе и в научном языке // Вопросы филологии. 2001. № 1.
4. *Джохадзе Д.В., Стяжкин Н.И.* Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1981.
5. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1998.
6. *Гегель*. Соч. Т. XI. М.-Л., 1935.
7. *Ильенков Э.В.* Гегель и герменевтика: К проблеме соотношения языка и мышления в концепции Гегеля // Вопросы философии. 1974. № 8.
8. Антология феноменологической философии в России. Т. 1. М., 1998.
9. *Шпет ГГ.* Язык и смысл // Логос. 1996. № 7.
10. *Черч А.* Введение в математическую логику. Т. 1. М., 1960.
11. *Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1959.
12. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? СПб., 1998.
13. *Делёз Ж.* Логика смысла. М., 1995.
14. *Неретина С.С.* Опыт словаря средневековой культуры: Загадка // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998.
15. *Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998.
16. Французская мысль в России 1990-х годов. Круглый стол // Логос. 1999. № 2.
17. *Басос А.* «Единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского // Истина и благо: универсальное и сингулярное. М., 2002.
18. *Апель К.О.* Трансформация философии. М., 2001.

6. ФОРМЫ КУЛЬТУРЫ И ИХ ДИНАМИКА (редактор — Шеманов А.Ю.)

ВВЕДЕНИЕ

Авторские позиции, помещенные в данном разделе, несмотря на их различие, явно или неявно подразумевают один вопрос (хотя и по-разному понимаемый): в чем состоит культурное значение современной повседневной жизни. Гуманитарные науки и философия открыли для себя — в качестве предмета осмысления и изучения — повседневность во всей ее неустойчивой текучести. Это значит, что внимание привлекли не вечные сущности, как в классической философии, не природа вещей или законы мироустройства, как в классической науке, и даже не описание устойчивых, сложившихся, оформленных явлений и их отчетливых, надежно устанавливаемых, документируемых изменений, как в классическом языкознании или истории и т. п. Напротив, современные гуманитарии начали изучать практику применения языка в речи, историю повседневной жизни «молчаливого большинства» и т. д.

Это характерным образом отражает тот сдвиг интереса, который произошел сравнительно недавно и отвечает изменению самой повседневности и ее роли в жизни современного общества. Если прежде повседневность, казалось, служила лишь выражением устоев общества и основ его культурного единства, которые в силу своего постоянства представлялись неизменными, «естественными», то сейчас она выступила своего рода «плавающим тиглем», где возникают и кристаллизуются формы общностей и принципы взаимодействия людей. Не то чтобы стало совсем невозможно говорить о безусловности важнейших начал человеческой жизни (принципов нравственности, например), но обнаружилось, что эта безусловность должна как бы поверяться повседневностью. И не только в том смысле, что убеждения человека должны выражаться в его делах, но и в том, что человек обнаружил парадокс: являющееся для него безусловным опирается на его решение. Человеку приходится выбирать самому, под свою ответственность, что для него значимо; он сам вынужден решать, на что ему опираться при этом выборе — на «общее мнение», на самоочевидность или на что-то иное.

Современный образ жизни сделал массовой ситуацию, когда человек должен самоопределяться — и не только в житейских мелочах, но и в основных ценностях. Это означает, что осознается зависимость образа жизни человека от него самого, зависимость даже в том, что является предпосылкой его самоопределения. Социальная или культурная идентичность, экономическое положение, общественный статус и пр. подтверждают свою значимость для человека лишь посредством его самоидентификации. Иными словами, вечные принципы (или объективное положение дел), безусловно значимые независимо от человека, определяют оценку человеком своего поведения лишь поскольку они опираются на его решение и усилия следовать этим принципам.

Сама идея культуры, какой ее открывает для себя Новое время (эпоха модерна), связана с идеей самоопределения человека. Но вначале она понимается как саморазвитие его исходной природы, которую Просвещение видело в человеческом разуме. Хотя идея естественного света разума постепенно сходит со сцены, ее отсвет можно еще увидеть в понятии ценностей культуры, которые неокантианцы баденской школы считали лежащими в основании истории и ее познания. Морфология культур Шпенглера или представление Шпрангера о жизненных формах все еще — каждая на свой манер — продолжают эту линию: обосновать культуру через идею природы. Шпенглер уподобляет культуры

живым организмам с присущим им циклом естественного развития от молодости через зрелость к старости; Шпрангер находит возможным описать устойчивые психологические типы (человек экономический, теоретический, религиозный и т. д.), как бы задающие естественный набор вариантов жизни людей в обществе.

Э. Кассирер укореняет способность человека к символической деятельности (создающей разные сферы культуры) в порождающем символы духе, который он противопоставляет природе. Но в таком противопоставлении дух все же оказывается на месте природы: дух так же представляет собой целостность смыслового бытия, как природа — целостность бытия чувствен-

ного. Дух проявляет себя во всем многообразии сущего, поскольку оно осмысленно. Дух, правда, не выступает как природа. Свобода индивидуального духа, согласно Кассиреру, не должна служить средством для духа надиндивидуального, и Кассирер видит в гегелевской системе натурализацию духа именно в силу того, что индивиды выступают здесь средством для духа абсолютного.

Современная ситуация рождает существенно иной подход и к самоопределению, и к идее культуры. Подобно тому, как феноменологическое «эпохе» позволило вычленил феномен сознания в очищенном от психологизма виде, так и вынесение за скобки идеи трансцендентального субъекта, духа как иного в отношении к природе позволило по-новому увидеть и проблему истории, и проблему культуры. Этот новый поворот выразился в идее ментальности, в повороте к повседневности как сфере, где разворачиваются реальные процессы, от которых зависит понимание людей и которые придают форму самой повседневности. При этом никуда не исчезает ни тот ракурс проблемы субъекта, который был запечатлен в идее трансцендентального субъекта, ни проблема ценностей, смысла жизни, свободы и самодетерминации человека. Но начинает складываться иной подход к ним и другое понимание форм культуры, свободное от истолкования в рамках заданных онтологических категорий. Благодаря этому культурная форма предстает в своем становлении и тем самым может выступить инструментом, способом исследования культуры и участия в ней (см.: *Позицию 6.6*). Культурная форма становится одним из эвристических принципов, отвечающих тому вынесению за скобки идеи трансцендентального субъекта, о котором речь была выше. Даже, казалось бы, традиционное истолкование формы культуры по аналогии с натурфилософским, восходящим к Аристотелю ее пониманием служит на деле способом формулирования методологии анализа повседневности (см.: *Позиция 6.2*).

Если прежде понятие формы лишь отмечало движение изнутри наружу, от внутреннего к внешнему, от сущности к явлению, поскольку оно работало в контексте заданных онтологических оппозиций (таких, как ум и космос, разум и природа, субъект и объект), то теперь, когда обоснована возможность вынесения категорий онтологии за скобки, форма оказывается способна быть инструментом исследования этого движения от внутреннего к внешнему, поскольку она воплощает механизм складывания самого разделения внутреннего и внешнего в пространстве повседневности. Тем самым не просто восстанавливается проблематика субъекта и его формирования в культуре, но может быть поставлен вопрос об условиях и меха-

низмах становления человека субъектом культуры (см. : *Позицию 6.1*).

Парадоксальным образом вопрос о формировании субъекта, будучи поставлен в контексте повседневности, позволяет более широко осмыслить глобальное распространение массовой культуры (см.: *Позиции 6.3 и 6.4*). Если человек действительно становится субъектом, т. е. способным к самодетерминации, лишь в ходе своей повседневной жизни, то нельзя не замечать подобных массовых феноменов, формирующих образ жизни и способы поведения большого числа людей: ведь именно в них выражают себя основные детерминации этого общества, а потому именно с ними придется иметь дело человеку, когда он становится субъектом, т. е. способным к самодетерминации. В явлениях так называемой массовой культуры можно заметить нивелирование личности, эксплуатацию культурных ценностей, но здесь также выражает себя демократизм общества, реально дающий человеку свободу выбора; если же при этом выборе зачастую и утрачивается смысл, то это не означает, что осмысленность культурного явления несовместима со свободой выбора, с самодетерминацией (массовое применение прямого насилия, присущее авторитарным обществам, столь же способно извращать смысл человеческого действия, сколь и давление соблазнов, присущее обществу демократическому).

Явления массовой культуры вызывают к себе двойственное отношение, имеют отрицательные и положительные стороны. Разные идеологии могут служить как обличению, так и апологетике массовой культуры. Но все подходы к ней окажутся неадекватны, если будут закрывать от исследователя связь массовой культуры с реальным процессом становления человека субъектом, накладывая на эту связь готовую сетку категорий, сформированных в иных, отличных от нашей культурных ситуациях. В разных культурных ситуациях люди ставят перед собой различные цели, например: установление предмета мысли, проведение различия между духом и природой и т. д., но при этом не обязательно ставится задача проследить сам процесс формирования данных различий, как это происходит в современной культуре. Продуктивность внимания к культурной форме, в частности, проявляется в подходе к феноменам повседневности как к области культуры, в которой можно наблюдать возникновение ее ключевых оппозиций. На основе анализа явлений повседневной жизни возникает возможность создать новый язык для обсуждения культурных процессов, не связанный жестко с предзаданными системами категорий, а напротив, позволяющий увидеть, как формируются такие системы и в

266

каких границах они работают. Возникает как бы новое зрение, позволяющее видеть привычные феномены с неожиданных сторон (см.: *Позиция 6.6*).

При таком видении стороны оппозиций, например, «высокая» и «массовая» культура выступают как части единого культурного процесса, имеющая каждая собственные функции. Понимание этих функций позволяет человеку через осознание их значимости лично для него увидеть собственное положение — в частности, оценить, в какой мере он может говорить о себе как о субъекте, т. е. в какой мере реально его притязание на самодетерминацию. Анализ повседневности выступает при этом не только методом познания культуры, но и способом личностной рефлексии. Культура, в том числе и массовая — в свете становления человека субъектом, — «проявляет» проблемы современности; демонстрирует их человеку; обнаруживает недостаточность существующих культурных образцов (*ср. идею «демонстрирующей культуры» — см.: Позиция 6.6. Культурная форма, Культурный дефицит*) в решении задач самоопределения и развития, которые ставит перед собой человек европейской культурной традиции (см.: *Субъект, Самоидентификация в Позиции 6.1*).

На наш взгляд, порочный круг культурной практики, когда сопротивление публичности порождает ее диктатуру (см.: *Позиция 6.5*), может быть разорван, если принять во внимание, что анализ явления культуры в его объективности (в его собственном бытии и назначении) требует от исследователя работы с самим собой, изменения себя, и только тогда человек может получить новые инструменты познания и творчества.

Шеманов А.Ю.

ПОЗИЦИЯ 6.1. САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ — Шеманов А.Ю. - Концепты: субъект, рефлексия, самоидентификация

СУБЪЕКТ

1. Формирование внутреннего пространства субъекта как задача самоидентификации

Понятие «С.» в философии имеет давнюю историю. Оно восходит к термину древнегреческой философии и логики ὑποκείμενον (греч. — подлежащее), где обозначает то, о чем что-либо сказывается. Это мог быть и реальный предмет как предмет речи, и подлежащее в предложении. Такую нерасчлененность

бытия и логики в античном сознании, видимо, можно объяснить отмечавшейся О.М. Фрейденберг опорой античного понятийного мышления на мифологический образ, который при этом превращался в метафору [7]. Понятие нуждалось в мифологическом образе (как в общезначимой наглядной модели логической мысли), а мифологический образ — в понятии, которое позволяло удерживать его как иносказание, т. е. как модель различия вещной основы и приписываемого ей качества в некогда синкретичном единстве вещи и лица. И до тех пор пока продолжала господствовать античная идея космоса, опиравшаяся на метафоризированную мифологию, удерживалось и единство логики и бытия — С. являл собой реальный предмет как часть речи (подлежащее).

Вплоть до Нового времени понятие «С.» сохраняет значение самостоятельного бытия как вещи, о которой идет речь, тогда как объект понимается как отображение предмета в уме, в мысли. Так, Пегас, рассматриваемый как фантастическое животное, не имея бытия «субъективного» — реального, имел «объективное», т. е. мог мыслиться в уме как крылатый конь.

Лишь осуществленный Кантом «коперниканский переворот» в философии завершает изменение смысла этого понятия. С. начинает трактоваться не только как вещь, не только как подлежащее и даже не только как носитель свойств (значение, сближавшее его с понятием субстанции). Он выступает прежде всего как источник активности — и причем, с подачи лейбницевской монадологии, как источник активности восприятия (перцепции) и сознания (апперцепции). Понятие «С.» приобретает устойчивую связь с духовной деятельностью — восприятием, сознанием, мышлением — и становится обозначением главным образом духовной субстанции — человека как разумного существа. Со времен Канта классическая пара субъект — объект получает смысл гносеологической оппозиции — познающего разума и познаваемой реальности. Причем всеобщность результатов познания обеспечивается единством разума как трансцендентального субъекта, довлеющего над каждым человеком как эмпирическим индивидом, поскольку он мыслит в формах понятия.

В последующей философии эта пара подвергается пересмотру, приобретая сначала — в немецкой классике — характер оппозиции духовной активности и материальной предметности, объективирующей деятельность духа. Затем у Маркса это противопоставление преобразуется в концепции материальной предметной деятельности. В ходе развития своей деятельности меняется и человек, воспроизводя в ее формах — и тем самым как идеальное — объект, т. е. вне-

267

шний мир, природу, и постепенно становясь при этом С. истории и культуры.

В феноменологии Гуссерля С. трактуется как С. сознания, конститутивным свойством которого является направленность на предмет (интенциональность), что снимает оппозицию С. и объекта, поскольку делает последний имманентным сознанию. С позиции хайдеггеровского возобновления

вопроса о бытии (как основного для философии) оппозиция С. и объекта познания рассматривается как частный случай существования вот-бытия (Dasein) в мире, производный от способа его существования.

Сейчас в рамках самой феноменологии можно наблюдать возврат к онтологическому противопоставлению сознающего С. и трансцендентного ему иного. Основанием для этого противопоставления служит феномен чужого (Б. Вальденфельс): чужое именно как феномен не может быть сведено к интенциональному акту столкновения с ним сознания [3]. Чужое требует ответа от сознающего, предполагая респонсивность (способность отвечать) субъекта как конститутивную для отношения к чужому. Это возобновление неимманентности чужого сознанию не является гносеологическим. Чужое не противостоит С. как познаваемое, оно требует деятельного, и притом телесного ответа, так что тело выступает и частью сознающего, и частью, со-ответствующей чужому. Сознательный становится субъектом ответа, поскольку отвечает чужому, причем не в своей теоретической, созерцательной, а в повседневной — связанной с его телом — жизни. Повседневность выступает сферой становления С, который только благодаря возможности установить со-ответствие с чужим получает и возможность быть рациональным — быть созерцательным, быть познающим, быть теоретиком.

То же направление мысли — понять, каким образом человек формируется в культуре как С, — можно увидеть в некоторых современных концепциях, представленных в отечественной литературе. В данном контексте следует упомянуть философию культуры В.С. Библера [1] и философские исследования по проблемам культуры М.Б. Туrowsкого и В.В. Сильвестрова [5, 6].

В концепции Библера (см.: *Позиция 1.2*) человек становится С. культуры, способным к самодетерминации своего осмысленного бытия, только в процессе диалога, на грани своей и иных культур. Причем для самой культуры, именно как для культуры, конститутивно бытие на границе с другим — с другим началом бытия, инаковость которого доведена до всеобщности. Эта всеобщность другого бытия (возможность быть радикально другим) осуществляется в совершенно другой ло-

гике бытия, но она реализует себя как логику именно в диалоге с иной логикой бытия, будучи сосредоточенной в С. этой логики. Субъектность в культуре и субъектность бытия также оказывается здесь представлена в диалоге логик, в понимании и непонимании другого начала бытия, т. е. прежде всего — другого С, иной культуры, воплощенной в своей культурности-граничности именно в нем как С. Иное выступает как радикально иное также только в субъекте самодетерминации, только в сфере логики, понимания-непонимания другой культуры. В своей деятельности (по изменению мира, освоению природы, познанию ее) человек еще не становится С. культуры и тем самым не сосредоточивает в себе особого начала бытия. В целеполагающей деятельности его субъектность еще не доведена до предела — до самодетерминации, до всеобщности.

Иная концепция С. была представлена в философствовании М.Б. Туrowsкого и В.В. Сильвестрова (его ученика). Для обоих исследователей существенна всеобщность именно целеполагающей деятельности, т. е. деятельности по преобразованию иного. Без нее человек не может сформироваться как С. культуры.

С позиции Сильвестрова, условием формирования человека как С. — мыслящего и целеполагающего, т. е. способного сознательно преобразовывать мир, существа — является несводимость друг к другу словесно-общительной и орудийно-вещественной деятельности. Эта несводимость лежит и в основе возможности самого словесного языка как орудия и сферы мысли (ибо внутренняя рефлексивность языка обусловлена несводимостью друг к другу имен деятелей — субъектов — и имен действий — предикатов), и в основе возможности целеполагания, основанного на способности различить в реальности ее идеальную сторону — представить вещь как цель, достижимую с помощью орудийных средств.

Основной проблемой мысли Туrowsкого была проблема начала и определения бытия из неопределенности. Такая постановка вопроса, во-первых, не позволяла в основании неопределенности бытия предполагать субъекта, который бы выполнил задачу определения, а во-вторых, подспудно удерживала за любым результатом процесса определения порождающее его неопределенное иное, которое Туrowsкий характеризовал как порождающее взаимодействие отдельностей. Поэтому для него был неприемлем ход мысли, предполагающий невыводимость С. или общительной составляющей культуры из иного. И по той же причине в русле его исследовательских интересов всегда оставались концепции порождения или возникновения С. как центра порождающего его взаимодействия отдельностей — антропогенез, теории биологического разви-

268

тия, концепция био- и ноосферы В.И. Вернадского, концепции истории культуры и т. д.

В сфере философского исследования истории культуры для Туrowsкого основным оказался вопрос становления человека субъектом культуры. Ответить на него означало, с его позиции, понять, как человек, осваивая коллективные нормы и предрассудки (ментальное пространство своей жизни), становится личностью, т. е. источником и центром исторического круга в понимании. Причем решающим моментом этого становления является манера творчества, манера целеполагания (см.: *Позиции 1.3 и 1.4*). Это способ, каким преобразуемое человеком для своей жизни и являющееся ее условием иное (вначале предстающее ему — при посредстве освоения ментального пространства — в формах культуры как коллективная цель) превращается в его собственную цель, в которой человеку открывается неопределенность иного вне отношения к его творческим усилиям и тем самым — свобода в полагании иного как цели. По сути, также и у Туrowsкого ключевым оказывается превращение способов повседневного существования человека (в лоне ментального пространства его культуры) в способы его

становления личностью в его отношениях с иным.

Благодаря отмеченному выше «повседневности» идеи С, сейчас становится возможным сближение понятий эмпирического индивида и человека как С. мышления и деятельности в культуре. Тем самым возникает своего рода «сходимость», с одной стороны, социологического и психологического понятия С. как абстракции эмпирического индивида и, с другой — С. как философской категории. В этой связи существенными для понимания всеобщности самоидентификации становятся социологические факты.

Одним из таких характерных феноменов современной ситуации является рост субъективизации, т. е. увеличение возможности для масс людей принимать ответственные решения, влиять на формы жизни общества. Парадоксальным образом это сочетается с ростом массовой общественной и социальной пассивности, незаинтересованности в реализации наличных возможностей. Можно усмотреть аналогию между всевозрастающей пассивностью людей, несмотря, казалось бы, на увеличение возможностей для социальной активности, и той проблематизацией, которую понятие С. в последнее время получает в контексте философии, все еще как будто опирающейся на идеалы свободы и разумного самоопределения. Но дело не столько в том, что это понятие стало неблагонадежным для философской рефлексии, сколько в том, что его проблематичность выявляется в практике повседневного существования, что заставляет обратить внимание на проблему становления человека субъектом.

В качестве важного пункта данного рассуждения — пункта, который будет далее аргументироваться, — здесь принимается следующее. Человек становится С. постольку, поскольку ему удастся найти и определить такие формы для встречаемого им иного и такие границы для его вмешательства в свою жизнь, в которых он может создать и на определенных условиях сохранить пространство, не затрагиваемое до поры до времени вмешательством иного. Благодаря этим формам и границам складывается различность внутреннего и внешнего и возникает возможность созерцания иного (условно вынесенного в качестве объекта по ту сторону полагаемой субъектом границы) или возможность его преобразования как предмета. С. — это не естественное определение человека, а историческое, и, как следует из сказанного выше, у субъектности есть границы, которые конститутивны для нее самой, т. е. человек является С. только в определенных границах, причем характер этих границ задает и тип субъектности, его пространственно-временные, исторические, культурные, биографические рамки.

Внутреннее создается и сохраняется путем утверждения этих границ, полагаемых человеком, конституирующим себя в качестве С. Это создание и сохранение внутреннего определяет возможность рефлексии (см.: *Рефлексия, I*). С одной стороны, рефлексия предстает при этом как способ объективирующего познания, поскольку выделение в себе внутреннего предполагает и вынесение иного как внешнего, т. е. ту или иную форму его объективации. С другой стороны, если мы обращаем внимание на установление границ человека с иным, при котором он становится С, то у нас появляется возможность исследовать и становление самой рефлексии, выяснить условия, которые делают ее возможной. Но при таком заходе нашим предметом становятся предпосылки рефлексии, которые формируются в человеческой истории и сохраняются в культуре (сохраняются, подвергаясь в ней преобразованиям в процессе жизни людей).

Если речь идет о необходимых предпосылках, без которых рефлексия невозможна и посредством которых устанавливается сама ее возможность, то они должны каждый раз воспроизводиться, чтобы человек мог строить отношение к собственному отношению (осуществлять рефлексии). Отсюда можно заключить, что затрудненность рефлексии какого-либо человеческого отношения к иному свидетельствует об отсутствии необходимой для этого предпосылки. Если же подобная трудность становится массовым фактом культур-

269

ного бытия, то причина этого может находиться в самой культуре.

Для того чтобы понять, какие условия необходимы для рефлексии, имеет смысл сравнить культуры, различающиеся по своей структуре, такие, как современная западная культура, с одной стороны, и традиционные культуры — с другой, воздерживаясь на время от вопроса об их генетической и смысловой связи (этот вопрос будет рассматриваться далее — см.: *Самоидентификация, I*). В традиционных культурах сохранение внутреннего происходит в форме его сакрализации, причем позиция рефлексии «гарантируется» его связью с иным как трансцендентным. Размышление над своими поступками, над историческими событиями в традиционной культуре возможно лишь с позиции основания культуры, которое само считается в ней надкультурным, возвышающимся над миром человеческим. Вместе с тем, будучи по ту сторону мира человеческой повседневности, сакральное воспринимается глубоко пронизывающим ее, что переживается в форме тотальной зависимости мира человеческого и мира сакрального (иногда в форме своего рода «причинной» взаимозависимости, которая делает возможной магическое манипулирование с сакральным).

Для современной культуры с момента ее становления характерна — как некий видимый факт — широкая секуляризация образа жизни, которая сопровождалась «расколдовыванием» картины мира. Однако параллельно этому можно наблюдать еще два явления. Во-первых, позиция рефлексии постепенно перемещается от тождества с сакральным через укорененность в природном в текучую сферу исторических, социальных и культурных процессов, где она перестает возвышаться над миром человеческой повседневности. Точкой отсчета для размышления о мире, о себе, об истории становится

вначале природа (а не священное знание), а затем сами исторические обстоятельства, культурный контекст, социальное устройство. Во-вторых, происходит демократизация власти и размывание традиционного уклада жизни, так что, с одной стороны, возникает множество поводов для рефлексии о себе и жизни, которые предполагают ценностную ориентированность человека, а с другой — для ответа на возникающие вопросы отсутствуют и привычные реакции, и привычные ориентиры — такие, как возвышающиеся над повседневностью бесспорные ценности. Отсутствуют в качестве привычных, т. е. не в том смысле, что их совсем нет — как раз наоборот: они избыточны и тесно связаны с различными обстоятельствами, культурным контекстом, историческими традициями и т. п. и потому сами требуют выбора и позиции для рефлексии, вместо того чтобы обеспечивать такую позицию.

Благодаря своей связи с контекстом и обстоятельствами такие позиции для рефлексии (Космос, Бог, Природа) оказываются погружены в повседневность, т. е. как раз в обстоятельства жизни эмпирического индивида и, что важнее, в формируемые его историей и культурой способы восприятия, мышления, деятельности — т. е. образ жизни. В конечном итоге они требуют свободного и ответственного решения индивида, который для формирования своей позиции, позиции отношения к ним, нуждается в них же — в основаниях рефлексии. Возникает своего рода замкнутый круг.

Тем самым ставится под вопрос осуществимость самой рефлексии и различие внешнего и внутреннего. Расширение жизненной и социальной возможности человеку быть С. приводит к парадоксальному результату — кризису его идентичности. Вопрос об идентичности из вопроса о том, к кому принадлежит человек, кем является, превращается, трансформируется в вопрос о том, от кого он отличается. Становится насущным определение внутреннего пространства человека, которое только и дает ему возможность быть С. и осуществлять рефлексии о своей жизни — быть свободным.

Это обстоятельство вынуждает обратить внимание на поиск в культурном опыте человечества, в его культурном многообразии всех форм, обеспечивавших формирование такого внутреннего пространства, и изучение условий его формирования. Проблему генезиса внутреннего и внешнего и онтологического отличия С. от иного попыталась решить феноменология. Способом ее решения был отказ видеть онтологию за различием внутреннего и внешнего, сознания и реальности. Предмет — это лишь интенциональный коррелят сознания. Исходным пунктом феноменологической концепции является постулат о чистой рецептивности сознания. Однако, как утверждает современный феноменолог Б. Вальденфельс, воспринять вещи всегда есть нечто большее, чем простое восприятие. О чистом восприятии можно говорить в той мере, в какой восприятию все способствует; это означает, что иное как предмет направленности сознания не проявляет себя в качестве чужого, он лишь обращает на себя осмысляющее внимание человека, а не требует от него телесного, действенного ответа (респонсивности).

Мысль Вальденфельса можно проиллюстрировать следующим примером. Человек может воспринимать часы, стоящие перед ним. Это значит, что их присутствие здесь не нарушает границы, обуславливающие возможность его восприятия. Но вот часы показывают, что ему пора идти. Он подошел к границе, определяющей возможность их дальнейшего восприятия, за которой оно уже станет, по крайней мере на некоторое

270

время, неосуществимо для него. Это означает, что присутствие часов, им воспринимаемых, нарушает его возможность восприятия их, а стало быть, ставится под вопрос способность человека быть С. восприятия этих часов в данной ситуации. Человек столкнулся с границей своей субъектности, которая отделяла его от того, что было его объектом, пока он мог еще оставаться С.

Часы уже перестали быть объектом простого созерцания в этой ситуации, как и человек по отношению к ним субъектом этого созерцания. Они вмешались в его существование в качестве иного, но существенного для него элемента. Это иное может быть чужим для него, поскольку может отрицать его субъектность по отношению к нему на всех уровнях, вплоть до отрицания его бытия. Иное за границами субъект-объектного разграничения вмешивается в покой субъектности, нарушает его. Итак, функция границы заключается в том, чтобы установить область, в которой то, что прямо касается человека (а это обширная область, поскольку он ни от чего не отделен абсолютно, субстанциально), оставляет нетронутым спокойствие его субъектности.

Огонь, который он созерцает, может обогреть его или согреть пищу, но может и обжечь, т. е. может быть другом или врагом. В той мере, в какой он затрагивает человека, требует от него заранее не заданного в своих границах ответа, огонь не является объектом, а человек С. по отношению к нему, поскольку не установлены границы субъектности. Если человек хочет сохранить свою субъектность, он должен установить такие границы с другим, с чужим, которые позволяют ему остаться на какое-то время в покое. В этих границах иное, чужое оставляет его в покое.

Установление таких границ есть функция совершенно особой деятельности и совершенно особого процесса, при котором задаются формы объектности чужого, в том числе формы его мыслимости. Иное становится объектом, внешним для С, поскольку формой установлена граница, которая позволяет различить внешнее и внутреннее. Иное не было с самого начала внешним, оно было чужим, но не было отделено от человека. Оно становится внешним благодаря форме мыслимости, но эта внешность может в любое время нарушиться, так что иное вновь получит возможность вмешаться во внутреннее пространство С. — пространство условного покоя.

Наличие собственного дома с его неприкосновенным внутренним пространством в немалой степени выражает социальное достоинство человека, имеющего такой дом, его социальную субъектность.

Знаменательно, что внутреннее пространство дома носит в старом русском языке, как и в польском, название «покой» (ср. анализ концепта «дома» в произведениях В. Розанова в работах И.М. Наливайко [4]). Покоями мог обладать лишь человек с высоким социальным статусом.

Итак, возможно быть С, иметь внутреннее пространство и представлять собой самого себя — быть самостью — не дана автоматически. Она возникает в процессе, в котором я устанавливаю границы с иным, форму для него, не нарушающую мое внутреннее пространство, становлюсь владеющим собой субъектом — самостью. Самость (см.: *Самость, II*) все время должна заботиться об этих границах, чтобы остаться собой. Ее владение собой и власть как С. над иным изначально не дана, а достигается в пространстве встречи с другим, где я собой не владею, а только пытаюсь овладеть, устанавливая границы моего внутреннего. Этот процесс можно сопоставить с понятием гипостазиса Э. Левинаса, т. е. сочетания сущего (самости) с его актом-существования, так как именно в таком сочетании появляется самость (субъект), способная проявлять могущество и власть. В пределе этого самоутверждения, как замечает Левинас, исчезает возможность встречи с иным. Самость становится одинокой.

Подобным образом обстоят дела с культурологией. В определении предмета культурологии речь идет о том, чтобы установить границы и форму для культуры как иного и, может быть, даже чужого (то, что мной осваивается, или с помощью чего я вступаю в отношения с другими, или что отличает меня от других и их форм или образа жизни). Именно такое устанавливание границ и делает возможным исследовательскую позицию в отношении к иному.

Как это возможно в отношении к культуре? В составе какого отношения к ней, посредством какой формы, внутри каких границ культура может допустить в человеке нетронутым покой его внутреннего пространства и как этот покой может стать позицией исследовательского внимания к культуре? Повидимому, вопрос установления границ незатронутости внутреннего пространства человека — ключевой для современной культуры. Насущной задачей культуры сейчас является поиск форм, которые позволяют сформировать и защитить внутреннее пространство людей, поскольку это внутреннее пространство непрерывно подвергается агрессивному давлению нынешнего образа жизни, постоянно требующего от человека выбора, но одновременно разрушающего это внутреннее пространство и вместе с ним саму возможность выбора и позицию для рефлексии. Как сформировать позицию для рефлексии в самом течении обыденной жизни современного человека? Ведь требование рефлексивного выбора звучит именно в обыденной жизни, и человеку пока не удается этому вызову соответствовать.

271

По сути, получается, что найти исследовательскую позицию для теоретической рефлексии на культуру означает решить проблему современности — сформировать позицию для рефлексии и внутреннее пространство как ее условие. Но тогда и наоборот: собственным предметом культурологии, имеющим принципиальное теоретическое значение для нее и для ее возможности быть самостоятельной дисциплиной, является поиск в культурах всего многообразия форм, посредством которых формируется внутреннее пространство личности и позиция для ее рефлексивного выбора.

Знаменательно, что в контексте этой фундаментальной культурологической задачи по-новому начинают звучать существовавшие в истории формы определения внутреннего пространства человека и его отграниченности от иного. Очень интересно проанализировать с этой точки зрения роль математики, которая как раз и давала формы мыслимости иного [8]. В этом смысле задача современной культурологии, на наш взгляд, может быть метафорически определена как поиск своего рода «математики» культуры, некоей новой *mathesis universalis*.

Та математика, которая позволяла мыслить иное как мир (космос) в Античности, отличалась от математики, позволявшей мыслить иное как мир в Новое время. Математика Античности позволяла мыслить покой, равновесие, гармонию, пропорцию. Само движение представало в ней как подвижный образ вечности, т. е. опять-таки покоя. Эта форма мыслимости соответствует созерцанию иного как пропорционального, гармоничного целого — космоса. Но здесь лучше воздержаться от того, чтобы сказать, что речь идет о С. — его нет в Античности в том смысле, который это слово приобрело в Новое время. С. в понимании Нового времени — это С. деятельности, причем понятой иначе, чем в Античности, когда высшей формой деятельности у Аристотеля мог оказаться энергичный покой мыслящего себя Ума.

Но каким образом С. Нового времени мог стать именно субъектом деятельности? Причина в том, что движение, которое этот С. (человек, приобретший форму мыслимости движения) оказался способен воспроизвести, он воспроизвел тоже через некую форму мыслимости, в качестве которой и выступила математика Нового времени.

Математика, по Канту, занята априорным синтезом в сфере чистого созерцания. Что означает здесь в контексте нашей проблемы чистота созерцания? Созерцание часов, подсказывающих, что мне пора уходить, не является чистым, поскольку они нарушают покой созерцания, возмущают мое внутреннее пространство. Если я могу придать своему созерцанию такую форму,

в которой этот покой оказывается не нарушен, то само созерцание, т. е. внешнее отношение к иному как к созерцаемому, оказывается возможным. Внешнее отношение оказывается при этом результатом, его осуществление — это некое дело, оно никогда не дано с самого начала. Поэтому не дано сначала и внутреннее, а значит, математическая форма одновременно оказывается способом формирования внутреннего пространства — пространства чистого созерцания.

Новое время нашло форму мыслимости действия, движения, которое позволяло его созерцать подобно тому, как Античность могла созерцать покой и его отношения и пропорции. Этими формами оказались аналитическая геометрия и исчисление бесконечно малых, способные представить как внешние предметы сам процесс смены, текучесть, континуум, остановленные и оставляющие в покое созерцающего их С. Античность имела дело с пропорциями и отношениями покоящегося, соотношенного, статичного. Движение в его текучести — немыслимо (апорийно). Приобретая в новой математике форму данности для мысли этой текучести движения, Новое время смогло научно описывать ускоряющееся или замедляющееся движение — полет ядер, движение корабля, падение тел, а не только движение небесных сфер, с его правильными и статичными пропорциями и разложимостью на простые равномерные статичные движения — подвижные образы неподвижности. Оказалось возможным иметь дело с возмущениями движения, которые стали предметом мысли, поскольку опыт их восприятия полагался мыслимым, внешним, дающим место субъекту быть и познавать его извне.

В Новое время возникло новое место для рефлексии — не для ума, созерцающего отношения и пропорции чувственного мира, а для С, в своем действии на другое остающегося незатронутым — до тех пор, пока не нарушены сами границы, лежащие в основе этой незатронутости и дающие форму иному, которое всегда угрожает нарушить границу и войти внутрь, разрушая внутреннее. Иное остается прирученным только в обозначенных границах, за которыми возникает и существует нужда в новом полагании границ и нахождении нового места для возможной рефлексии.

Этот анализ показывает, что возможность науки зависит от возможности обеспечить специфическую незатронутость познающего сознания при помощи конструирования формы данности иного. Подобное конструирование позволяет сознанию, касаясь иного, удерживать форму его данности, так что наличие этой формы дает мыслить иное. Можно также сказать, что создание формы мыслимости образует фундамент самой науки и ее собственное дело, которое становится ос-

новным, выходит на первый план, когда идентичность познающего С. оказывается поставлена под вопрос. Это происходит в современной культуре. Но если фундаментальной научной деятельностью действительно является конструирование формы данности иного [8], то наука не отжила свой век в культуре, а просто иначе должна быть востребована сейчас — не как образец познания внешнего объекта, а как опыт и искусство находить такую форму для иного, которая позволила бы, даже погружаясь в иное, сохранять способность к осознанному разумному изменению себя самого (принимая во внимание рискованность своих действий и ответственность за них). Поиск новой формулы идентичности, способной разумно меняться при переживании встречи с иным, — актуальная задача современной культуры.

Поиск внутренней позиции перед лицом свойственной нашей культуре постоянной инверсии отношения внешнего и внутреннего (*см.: Интериоризация, I*) — насущная, жизненно важная задача современности. Проблему разграничения внешнего и внутреннего приходится решать каждый раз не так, как это делали Античность или Новое время, которые могли позволить себе выносить всю проблематику определения формы мыслимости за рамки обыденности и как бы за границы самого процесса. Сейчас установка формы предметности и позиции его мыслимости — это одновременно попытка понять, каково место самой возможности мыслить этот предмет в каких-то границах и что значит вообще мыслить его.

Представляется, что интерес к культурам и самому феномену культуры подспудно обусловлен стремлением найти в них способы формирования субъектности, формы укоренения рефлексии и пути создания и защиты внутреннего пространства. И именно этим определяется актуальность культурологии для современности.

Библиография

1. *Библер В.С.* От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991.
2. *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М., 1991.
3. *Вальденфельс Б.* Мотив чужого. Минск, 1999.
4. *Наливайко И.М.* Топос и атопия (К проблеме специфики типов субъективации в контексте диалога культур) // Топос. Минск, 2000. Т. 1.
5. *Сильвестров В.В.* Культура. Деятельность. Общение. М., 1998.
6. *Туровский М.Б.* Философские основания культурологии. М., 1997.
7. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1998.
8. *Черняк Л. С.* Органическое как аналогия разумного: Телеология у Канта // Вопросы философии. 1997. № 1.

РЕФЛЕКСИЯ

2. Условие самоидентификации — обретение оснований рефлексии в повседневной жизни

Кризис идентичности, выдвигая на первый план самоидентификацию как насущную для каждодневного существования задачу, ведет к включению Р. в ткань повседневной жизни. Когда вопрос о самоидентификации рассматривается в рамках социологического подхода, идентичность понимается

либо как субъективная психологическая характеристика индивида (чувство его единства с собой или внутренней целостности), либо как объективные социальные и культурные свойства, приобретая которые человек получает определенный социальный статус, идентифицируется с какой-либо группой. В контексте такого подхода Р. как способность делать осознанный выбор анализируется, исходя из наличия соответствующих социальных и культурных институтов, которые свидетельствуют о ее характере и значимости для общества. Однако вопрос о Р. предполагает необходимость отдать себе отчет в основаниях и следствиях самой его постановки (см.: *Позиция 3.2*).

Понятие Р. в узком смысле слова, как оно исторически сложилось, прежде всего означает осознание содержания мысли. Рефлектируя некое свое знание, я не просто знаю нечто, но и знаю об этом моем знании. В этом смысле Р. есть лишь знание о знании, или — соответственно — мыслительная процедура, направленная на осознание содержания мысли.

Однако стремление к такому осознанию, принципиальное настаивание на его необходимости (для того чтобы мысль могла стать всеобщим достоянием) исходит из пафоса ответственности мыслящего за ход и результаты своего мышления, поскольку его ответственность и основана на осознании всего, с чем мыслящий имеет дело. При этом осознание — предельная артикуляция хода мысли — полагается в качестве идеала. Однако требование предельности имеет и другую сторону. Оно не останется пустой декларацией лишь при некотором условии. Таким условием является погруженность корней Р. в самые глубины неотрефлексированного бытия мысли, в ее истоки. Только при подобной внутренней рефлексивности мышления и структуры его объекта возможна Р. как внутренний принцип мышления, а не просто декларативное требование, внешний идеал.

Но если мы примем рефлексивность как внутренний и неотъемлемый принцип мысли, то именно в силу предельности этого принципа придется принять, что он действует в самых глубинах мышления, т. е. там, где ход мысли совсем не прояснен, не артикулирован и не осознан актуально. Т. о., техническое понимание Р.

273

как осознанного выделения некоторого содержания мышления, как знания о знании, оказывается слишком узким для подобного прочтения Р. в качестве принципа мышления. Осознанность мысли как идеал ответственного и основательного мышления оборачивается не данностью, а заданностью.

Понятие Р. складывается исторически на основе идеи самопознания. В платоновском диалоге «Алкивиад!» (133с) сократовское требование самопознания характерно трактуется как задача всматриваться в Бога и в божественное в себе, т. е. в разум [6:218]. Так же и у Аристотеля ум, мыслящий самого себя, — это ум космический или божественный. Р. здесь понимается как в конечном счете космический процесс возвращения к источнику бытия.

Во вставке в текст того же платоновского диалога, принадлежащей, вероятно, Евсевию Кесарийскому (христианский писатель II-III в. н. э.), божественное, в которое человек должен всматриваться, трактуется как зеркало. Эта классическая метафора Р. не случайно присутствует у христианского писателя. Библейское воззрение на человека как на образ и подобие Бога дает возможность понять сократовское самопознание не только как космическое возвращение к истоку бытия. Отражение в зеркале является здесь метафорой внутреннего рефлексивного процесса: Р. толкуется не столько как общее космическое движение, сколько как путь покаяния и нравственного очищения души. Подобием зеркала выступает Бог как первообраз, вглядываясь в который человек только и может в истинном свете увидеть собственный образ. В Р. выделяется более индивидуальный аспект, и она уже являет собой не возвращение вещей к их началу, а личное покаяние-обращение. Это неудивительно для христианского сознания, основанного на вере в то, что Добрый Пастырь печется о каждой овце из стада и на небесах больше бывает радости об одном грешнике кающемся, чем о ста праведниках, не имеющих нужды в покаянии.

Уже в Новое время Локк, споря с Декартом о врожденных идеях, апеллирует к Р. как источнику идей, имея в виду опыт самонаблюдения человека над собственной мыслью. У Канта Р. — это присущая «силе суждения» способность восходить от частного к общему и тем самым подводить его под понятие. Р. идет по пути сравнения одних представлений с другими; трансцендентальную же Р. Кант определяет как средство выяснить, к какому источнику познания следует возводить то или иное представление. Основанием всеобщего характера результатов Р. у эмпириков выступает единство природы человека (и его разума), а у Канта — трансцендентальный субъект, т. е. другая ипостась того же естественного света разума.

Т. о., Р. может пониматься двумя разными способами, определяющими и ее место в самоидентификации. Р. может, во-первых, пониматься как мышление о наличном содержании сознания, определенном как данное до и независимо от Р. При этом считают, что восприятие (в традиции английского эмпиризма — Локк, Юм) и даже понимание (в экзистенциальной феноменологии — Гуссерль, Хайдеггер, Гадамер) предшествует Р., а последняя рассматривается как орудие абстрактного мышления, следующего заранее принятой установке, и эта установка организует переживание бытия в совокупность объектов. Единство мира сущего при таком подходе оказывается следствием исходной установки, эксплицирующей позицию трансцендентального субъекта, т. е. субъекта, помещенного рефлексией в точку, находящуюся вне переживаемого индивидом опыта (трансцендентную ему). Понимание бытия и переживание его как временного потока присутствия рассматривается как принципиально дорефлексивный процесс, в который благодаря Р. могут лишь вноситься иллюзии и

искажения.

Согласно другому подходу Р. не предполагает готовое содержание сознания, а конституирует его, придавая форму единства любому конкретному многообразию опытных восприятий и смыслополаганий. Так, Кассирер ведет речь о многообразии символических форм культуры, посредством которых выражает себя дух [4]. Эта единая основа символического формообразования, оказывающаяся в конце концов основой осознания внутренней рефлексивности символизма в мышлении, и проявляет себя в мифе, в языке, в научном познании. Предвосхищение такой позиции Кассирер находит у Гердера, у которого функция полагания единства приписывалась чувству, придававшему единство разнородным восприятиям, не подвергшимся обработке мышления. Здесь Р. выступает не только в качестве свойства абстрактного мышления — она действует как имманентная особенность чувства, принадлежащего переживающему реальность духу.

В единстве формообразующего принципа культуры можно услышать отзвук идеи трансцендентального субъекта, по отношению к которому индивид оказывается в роли его функции, подчиненного момента. Подобное растворение индивида во всеобщем, как представляется, может быть преодолено на путях, намеченных М.Б. Туrowsким и его школой. Речь идет о том, что универсальным принципом, конститутивным для опыта, организованного в качестве рефлексивного, выступает не трансцендентальный субъект, позиция которого трансцендентна переживаемому опыту, а открытость реальных эмпирических субъектов миру, точнее — их открытость иному.

274

Посредством этой открытости они конституируются в качестве субъектов опыта, и посредством нее же в переживание опыта вносится необходимый для возможности Р. «транцензус», т. е. выделенность позиции субъекта Р. Но этот «транцензус» вносится в опыт имманентно каждому элементу последнего, поскольку сам опыт на всех его уровнях конституирован разными формами открытости иному. Тогда благодаря подобной встроенности открытости в существование человека для переживания опыта оказывается конститутивной и Р., причем имманентность открытости не требует позиции вне опыта, т. е. трансцендентального субъекта: достаточно открытости к иному.

В человеческой жизни открытость иному реализуется в полагании целей; это полагание имманентно несет в себе транцензус, предстающий как определение себя через радикально иное. Поэтому не понимание (как чистое умозрение), а открытость иному, актуально реализованная в целеполагании, выступает у Туrowsкого фундаментальной характеристикой человеческого отношения к миру.

В терминах экзистенциальной феноменологии конституитивность открытости для существования раскрывается Вальденфельсом в ходе анализа феномена чужого. Он показывает, что при адекватной интерпретации этого феномена приходится принять во внимание, что для самой сути чужого конститутивен особый тип вмешательства в переживание опыта, составляющее мое бытие. Это вмешательство, составляющее суть феномена чужого, требует от меня ответа, выходящего за пределы восприятия и сознания. Чужое обнаруживает, что мое переживание не является чистым восприятием смысла, но представляет собой транцензус — открытость к переживанию радикально внемысленного иного.

В эволюционной биологии, как показывает Туrowsкий и позднее развивает О.К. Румянцев [7], она представлена концепцией В.И. Вернадского о биосфере и ноосфере. В рамках такого подхода к Р. органичным выступает представление о различии ее форм и поэтапном формировании сообразно разным типам открытости к иному.

Феномен кризиса идентичности, сопровождающийся заключением Р. в скобки как орудия лишь абстрактного мышления, дополняется вынесением за пределы сознания современного человека также и иного как элемента, сопряженного с его повседневным существованием и включенного в ценностный порядок его жизни (ср. анализ изменения отношения человека к смерти у Ф. Арьеса [1]). Причиной очевидного обеднения понятия Р. является историческая особенность развитой «модерной» формы открытости миру, кото-

рая представлена в возникающем в это время образе жизни. Причем это искажение роли Р. связано как раз с тем, что «модерн» обнаруживает совершенно новые перспективы ее развития (см.: *Позиция 1.1*).

Формирование Р. традиционно основывалось на выделении иного из повседневности; при этом иное рассматривалось в качестве предельного (обобщенного, надэмпирического) основания повседневности — Космоса, Бога или Природы. Таким образом, Р. требовала выделенной из каждодневной жизни позиции и, следовательно, была неразрывно связана с теоретическим отношением к миру и к себе, с познанием и самопознанием. Именно поэтому в философской литературе Р. обычно определяется как теоретическое, или объективирующее, отношение к содержанию мысли [5]. Вместе с тем в традиционном обществе иное не изолировалось от повседневности, а, напротив, входило в нее. Однако образ иного в традиционных обществах сохранял в себе черты слитности в ином личного и безличного начала. Представляя последнее и овладевая им, человек становился не только манипулятором, но и репрезентантом безличных сил, сам попадая под их власть. Историю проекта «модерна» (если рассмотреть ее в такой перспективе) можно представить как историю различения в ином личного и безличного начала (см.: *Модерн, 1*). Важнейшим этапом на этом пути стало рождение новой науки, которая принципиально приняла на вооружение принцип «познать — значит сделать». Пафос метода — пафос конструирования своего предмета — позволил открыть для мысли бытие, которое настолько отлично от мысли, что не адресуется само к мыслящему как имеющее смысл. Оно требует от мыслящего

взять на себя ответственность не только за идею, им явленную, но и за форму непосредственной данности в пространстве и времени (*см. выше: Субъект, I*).

Новое время произвело разделение иного (как источника всеобщей значимости индивида) на имеющее целью человека в его уникальности и на безразличное к нему иное; первое было адресовано самому человеку — точнее, его разуму (получившему статус трансцендентального субъекта), а второе было отождествлено с иным как предметом человеческой деятельности. Иное как имеющее целью человека — это и есть для мысли Нового времени разум, трансцендентальный субъект, с которым индивид должен отождествиться в своем развитии.

При этом сам человек распался на дух и тело, где тело попало под власть безличных сил и стало воплощением и моделью объективных законов в самом человеке, препятствующих его самоопределению в качестве тождественного разуму. Самоопределение мыслящим самого себя (посредством иного как радикально

275

от него отличного) в самой задаче самоопределения вынуждено было сохранить определение себя через иное, причем не только через материальное иное, но также через иное в самом себе, поскольку стать чистым разумом — означает занять место трансцендентального субъекта. Но тем самым выяснилось обстоятельство, которое, будучи осознано, намечает выход из этого внутреннего раскола. По сути, оказалось, что определение себя через самого себя — т. е. на пути само-определения — возможно лишь как открытость к иному, причем открытость, ищущая в ином также формы открытости к иному и потому способная открыть в ином и то, что само к человеку не обращено (*см.: Открытость, I*).

Вместе с тем разделение Новым временем духа на разум, направленный на освоение и преобразование материального объекта, и тело, выступающее в роли пассивного объекта манипуляции, породило новые проблемы.

Во-первых, сам разум разделился на средство преобразования материальных обстоятельств жизни человека и на судью, выбирающего конечные цели и смысл этой жизни. Причем, несмотря на исходную установку — определить себя на основе познания мира (при этом мир оказывается совокупностью средств для самоопределения человека, а познание — фундаментом бытия мыслящего Я: говоря словами Галилея, «быть — значит познавать»), — оказалось, что конечные цели и смыслы существования человека (если речь идет о поступках человека в отношении к себе подобным и к самому себе как духовному существу) не выводятся из познания материального мира, а должны им предшествовать. Тем самым разделилась и Р.: на калькуляцию имеющихся в распоряжении человека средств для достижения готовых целей и на определение себя в отношении конечных целей и смысла бытия человеком (*см.: Самость, II*).

Во-вторых, выяснилось, что дух не сводится к разуму, а тело — к пассивному объекту манипуляции. Воображение получило статус силы, производящей художественный образ, а чувственная материя — материала для искусства. Причем область искусства стала сферой и эстетического выражения нравственных коллизий человека Нового времени, и поиска путей их решения — но без гарантии на успех, которую, как представлялось, вначале обещал познающий разум.

Осознание этих коллизий поставило проект модерна под вопрос. В первую очередь оно привело к разочарованию в разуме как силе, способной решить проблему человеческого бытия, его смысла и цели. Но тем самым оказалось под угрозой и достижение Нового времени — установка на самоопределение. Человек

этой эпохи осознал, что само-определение (осуществимое лишь на основе разума), чтобы оно было возможно, должно быть понято в качестве открытости к другому. Тогда и в другом можно увидеть иную форму открытости или обнаружить отсутствие таковой. Отстранение разума от вопроса о смысле жизни породило и представление феноменологической социологии о распаде единого мира на множество несвязанных друг с другом «конечных областей значения», основанных на требовании «заключать в скобки» (т. е. не рассматривать в пределах привлекающей внимание «конечной области значений») все, что не соответствует «когнитивному стилю» этих областей.

Теперь формирование Р., имманентной существованию, становится затрудненным, поскольку принятые в прошлом его способы предпологаемого вынесения позиции Р. вовне повседневности и связывались с ценностным доминированием иного как недифференцированного начала. Это ценностное доминирование иного позволяло идентифицировать себя относительно него, а поскольку оно было культурным фактом, то иное в рамках конкретной культуры получало статус общего основания жизненного мира. Устойчивое сопряжение повседневного порядка с ценностно значимым иным (с единством живого, наполненного богами космоса, или с Богом общей веры, или даже с единой по своим законам природой) позволяло людям идентифицировать себя друг с другом на основании отношения к иному (эллины — как носители общего мифического предания; христиане — как единоверцы; наконец, человек вообще — как обладатель единой разумной природы и связанных с ней естественных прав).

Отстранение разума от вопроса о смысле жизни (как результат разочарования в проекте модерна) означает изгнание вопроса о самоопределении, включая и обсуждение ответственности за формирование этого смысла. Р. становится принципиально ретроспективной, и в деле поиска смысла жизни уступает позиции якобы не нуждающемуся в Р. пониманию традиционно передаваемого смысла предания. Причем у человека не остается даже засвидетельствованных в прошлом возможностей обсуждения предания, когда у Р., в силу обычая, было свое место в выяснении обращенного к мысли традиционного

содержания, а тем самым оставалось и место для человеческого самоопределения.

Потребность в проникновении Р. в повседневность вступает в противоречие с теми границами, в которых Р. оказалась заключена на исходе Нового времени, причем в значительной мере из-за принятой в этот период формы (неоправданные притязания научного разума

276

быть заменой религии). В итоге нарушается сопряжение Р. с лежащим в ее основе различием определяющего себя бытия человека и иного. Позиция Р. теряет очевидную для человека культурную значимость. Она (позиция Р.) не может служить основанием для идентификации себя с другим — напротив, выступает как точка уникальности, особенности, однако вне устойчивой связи с радикально отличным и потому значимым иным. Существование не только отдельного человека, но и всего человеческого рода осознается в качестве бытийно необеспеченного, случайного, что не соответствует реализованным в истории культуры попыткам обосновать позицию Р. в абсолютном и всеобщем. Достижение идентичности и выступает насущным (требуя сформировать позицию для Р., чтобы обеспечить возможности быть субъектом в повседневных ситуациях), и в то же время оказывается затруднено (поскольку должно быть определено вне необходимой связи с ценностно значимым и потому культурно признанным иным).

Это современное положение Р. имеет многообразные проявления; часть из них можно наблюдать в феноменах семиотизации образа жизни и виртуальной реальности (см.: *Интериоризация, II*). Семиотизация предполагает, что значением любого феномена выступает бесконечный ряд отсылок к другим феноменам — ряд, который никогда не размыкается на иное по отношению к нему, т. е. на иное, способное выступать как собственно реальность. Иное, т. е. позиция, точка отсчета, для Р. предстает лишь как фигура умолчания по отношению к миру «значимого». Тем самым иное выступает как радикально отличное от мира семиотических перекодировок, которые становятся миром значимого без означаемого [2, 3].

В этом мире любая воспринимаемая реальность выступает в роли данной в восприятии модели мысли, в виде чувственного аналога своего рода семиотической машины. Она оказывается виртуальной реальностью. Виртуальной, т. е. способной быть, как будто она сама есть реальное, здесь выступает мыслительная конструкция — отрезок семиотического ряда. Важно понять, что происходит при этом с восприятием реальности как целостности в условиях, когда отрезки семиотического ряда претендуют на способность быть. Реальность начинает переживаться и мыслиться под знаком виртуальности, когда «быть» — эта «доблесть, способность, талант» (лат. *virtus*) — становится принадлежностью умеющей себя показать как реальность части, а не целого. Это значит, что часть, становясь фрагментом бесконечного семиотического ряда отсылок, обретает способность показывать себя как целое, как обращенное к воспринимающему иное.

Библиография

1. Аръес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.
2. Березовчук Л.Н. Облик: знак или образ // Киноведческие записки. Историко-теоретический журнал. 1992. № 16. С. 147-165.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
4. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1-3. М.-СПб., 2002.
5. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980.
6. Платон. Диалоги. М., 1986.
7. Румянцев О.К. Диалектическая телеология. М., 1998.
8. Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in late Modern Age. Stanford (Cal.), 1991.

САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ

3. Парадоксальность самоидентификации в условиях кризиса идентичности

Понятие идентичности, получившее сегодня широкое распространение в социологической, психологической и философской литературе, является транслитерацией термина (латинского по своему происхождению), имеющего то же значение, что и русское слово «тождество». Соответственно, С. — это, по буквальному смыслу, процесс достижения тождества с собой, или самоотождествление. Среди причин, вызвавших введение этого термина, называют и ту, что само понятие тождества, как и другие понятия классической метафизики, становится проблемой [12]. Зачастую с его помощью пытаются обозначать внутреннюю и как бы субстанциальную основу личности, общества, культуры, но парадокс в том, что в современной науке и философии тождество, или идентичность становится особой темой как раз в связи с феноменом кризиса идентичности, т. е. в связи с трудностями установления тождественности человека или культуры самим себе.

С термином «идентичность», как считает П. Рикёр (см.: [11] в библиографии к статье *Самость, II*), связаны два значения. Первое отличает неизменное от меняющегося. Неизменное выступает как остающееся тождественным себе при изменениях («то же самое» — *idem*, греч. — *homos*, *homoios*), то есть как постоянное во времени. Второе значение — любой

индивид есть он сам (*ipse* — сам, греч. — *autos*), в этом смысле он есть тот же, а не другой. В одном случае речь идет о данном в опыте постоянстве во времени, а в другом — о тождественности себе, а не другому. Иногда оба значения объединяют, говоря, что реальная идентичность определяется конкретной способностью противостоять, сопротивляться меняющейся силе времени, тогда как значение тождества себе объекта, поскольку он мыслится, остается формальной стороной понятия идентичности (тождества). Оба значения оказываются связанными, если идентичность понимается как проблематичное и подверженное кризисам единство человеческой жизни, как существование во времени (а не вневременная сущность), существенным момен-

277

том которого является интеграция противостоящего человеку иного. Эта интерпретация предполагает, что изменение понимания тождества не итог терминологических уточнений, а результат исторического изменения жизненной ситуации и соответствующего ей типа знания и самосознания людей определенной эпохи. Внутри складывающегося знания нового типа вся история категории тождества (как и других философских категорий, а также научных понятий) выступает как последовательность осознания особой роли культуры в организации жизни, постепенно приобретающей благодаря посредству культуры качество человеческой.

Проблема С. проявляет динамичность современной жизни и порождаемые ею конфликты. В силу неустойчивости структуры нынешнего социального бытия люди вынуждены постоянно пересматривать множество аспектов своей идентичности — профессиональный, социально-стратификационный, образовательный, экономический и пр.

Немаловажную роль в том, что С. становится проблемой, играют масс-медиа. Новые информационные технологии делают доступным небывалый объем информации и одновременно топят в ней человека, заставляя очерчивать небольшие, локальные островки реально освоенного опыта. В этой ситуации определить свою позицию становится все труднее. К кризису идентичности ведет также расширение для современного человека возможностей быть субъектом (субъективация). Кризис идентичности проникает до уровня каждодневного существования людей, до их повседневности (см.: *Субъект, Г*).

Имеется множество факторов, вызывающих у современного человека проблемы в С, но основное внимание здесь будет уделено вопросу, содержит ли современная культура основания, конститутивные для самоотождествления человека? Ответ на этот вопрос будет означать, с одной стороны, описание того, каковы эти основания. С другой стороны, он тесно связан с темой определения самого понятия тождества. Но такое определение, коль скоро речь идет о самоотождественности человека, должно учитывать историко-культурный смысл С. человека; оно не может строиться без моделирования смысла этого тождества в контексте культур разного типа.

Для постановки проблемы С. существенно определить понятие современной культуры в ее соотносительности с культурой традиционной. Новое время — эпоха «принуждения к самоопределению» (З. Бауман [4]). Оно поставило перед человеком задачу определения себя в оппозиции предрассудкам, в оппозиции традиции. Человек этой эпохи осознал свое время как Новое, а себя как со-временника своей эпохе именно в этой оппозиционности традиции. Поэтому сравнение современности и традиции закономерно присуще об-

разу мысли Нового времени. Рефлексивная по своей сути задача само-определения побуждает смотреть на традиционную культуру и как на своего оппонента, и как на предшественника, искать в ней предпосылки и предвосхищение современного образа жизни.

Вопрос о тождестве себе — тоже вопрос рефлексии (см.: *Рефлексия, Г*), сравнения себя с самим собой, которое уже предполагает внутреннее различие. Поэтому чувствовать себя со-временным означает непрерывно хранить верность своему назначению — определять себя самому. В этом отношении проблема С. внутренне неотъемлема от современности, причем не столько в ее оппозиции традиции, сколько в осмыслении последней. Следовательно, анализ проблемы С. в современной культуре требует выяснения возможности С. человека в культуре традиционной.

Коль скоро самоотождествление имеет своим условием рефлексию (сравнение себя с собой), предполагающую различие внутри себя, то спрашивать о самоидентичности человека традиционной культуры — значит выяснять, в какой ситуации здесь возможна проблема индивида, т. е. при каких условиях индивид выступает как проблема для себя и других. Или — каковы основания для того, чтобы человеку этой культуры увидеть в себе различие с собой, а также основания, чтобы выделиться в своей обособленности как себе тождественный?

Этот вопрос и станет путеводной нитью для дальнейшего анализа. Исходя из него, методологический смысл последующих обращений к материалу иных культур и эпох будет носить характер моделирования

этого первоначального вопрошания (об условиях проблематичности, обособленности, выделенности индивида для себя и других в культуре). Здесь на первое место выступает смысловая связь подобных моделей с вопросом о возможности С, т. е. об определении самого себя в отношении к (принятой от других) культурной традиции как к потенциально общему достоянию. Только в ходе самоопределения общее по факту может становиться всеобщим по смыслу. Тем самым исходный вопрос о С. создает для современной мысли возможность моделировать иные культуры и эпохи, не отказываясь от современности своей позиции (от самоопределения). Подобный метод нацелен на то, чтобы действовать как эвристический принцип моделирования связи традиции и современности, каждый раз показывая, как установить возможную преемственность между ними, а не просто отсылая к интуитивному вживанию в иную культуру. При этом неизбежно будет возникать и вопрос об ограниченности подобной методологии, причем он возникнет в связи с границами самоопределения.

278

Говоря о традиционной культуре, вначале резонно ограничиться рассмотрением культуры, непосредственно предшествовавшей современности, от которой она в первую очередь отталкивалась — культуры европейского Средневековья. Для того чтобы понять, как появлялась проблема индивида в западной средневековой культуре, удобно обратиться к фигурам монаха и светского государя.

Разобраться в ситуации помогает тезис, что тождество себе становится для человека проблемой в ситуации сравнения с иным. В традиционной культуре в качестве особого — и в этом смысле в качестве индивида — признавался тот, кто живет особой, иной, чем у других, жизнью (не случайно греческое слово «монах» переводится на русский язык словом «инок»: «ин» — это и «один», и «иной»). Право на обособленность ему давало посвящение себя служению «Царству не от мира сего». В Средние века монах, инок таким посвящением отличался от изгоя, который был никем, поскольку никого и ничего собой не представлял. Знатный дворянин или государь был особой, т. е. являл собой самого себя, именно постольку, поскольку он репрезентировал некое иное: с одной стороны, был символом коллектива, с другой — представлял божественную власть. Монах, отказавшийся от мира, от того, чтобы быть в нем кем-то, не был особой, но в некотором смысле он являл собой нечто большее, чем государь, хотя и мог стать жертвой произвола последнего. Однако государь не имел власти над тем, что репрезентировал инок, так как признавал это сверхъестественной основой власти себя самого как светского владыки.

Оба персонажа, поскольку они являют собой типы обособленности, кажутся чисто символическими, так как они обособлены от других в той мере, в какой представляют собой нечто иное. Однако король — это такой символический персонаж, который являет собой социальное целое, будучи носителем верховной власти. Государь должен постоянно соотносить символичность своей особы с наличными возможностями власти над репрезентируемым им социальным целым. Возможность быть символической фигурой — королем — зависит от множества внешних обстоятельств: личной харизмы, расклада сил, природных бедствий и других случайностей. Также и в этом смысле «короля играет свита»: он представляет социум, поскольку ему удастся удержать реальную власть над ним.

У монаха, хотя и нет власти, есть позиция, которую светский владыка не способен отнять, поскольку он знает, что его власть не распространяется на ту силу, которой отдал себя инок. В меру полноты своей самоотдачи инок может сказать: «Уже не я живу, но живет во мне Христос». В таком случае его жизненная позиция реально оказывается устойчивее королевской. Верность этой жизненной позиции делает его неподвластным внешним превратностям жизни. Его позиция, именно в силу радикальности задействованного в ней символизма, оказывается не менее реальной, чем позиция короля.

Упомянутые выше фигуры инока и короля являются примером того, как в культуре Средневековья обособление человека оказывается функцией от приобретения им общезначимой символичности. Единичность и обособленность этих фигур, оправданная в глазах других, следует из того, что один (инок) являет собой предельно иное для мира и тем самым — мир как целое, а второй (король) — власть над «миром сим» и потому также и мир иной (божественный источник его власти). В обоих случаях речь идет об отношениях универсального и уникального.

Итак, при обособлении человека, т. е. при его индивидуализации, для того чтобы человеческая индивидуальность стала фактом культуры, чтобы она превратилась в общепризнанную, человек должен представлять собой для других общепризнанное иное (в данном примере — коллектив или трансцендентные силы). Реальность индивида зиждется, таким образом, на том, что человек обособляется, когда становится символом, т. е. начинает собой представлять иное. Это имеет прямое отношение и к проблеме С, поскольку она связана с вопросом, как сам человек осознает свою символичность и что должно произойти с его самосознанием, чтобы стало возможно самообособление как индивидуальный проект.

Прежде чем подступать к ответу на эти вопросы, необходимо прояснить те аспекты символизма в культуре, которые существенны для дальнейшего анализа. Культуре как способу обобщения и трансляции опыта (от человека к человеку и от поколения к поколению) свойствен символизм, поскольку символ и есть способ презентации для сознания перехода от единичного к общему — перехода, лежащего в основе превращения случайного взаимодействия в опыт культуры. Чтобы единичный опыт мог быть обобщен в культуре (иначе говоря, представлен как значимый для других), должен быть

предъявлен (другим и каждому) сам переход от единичного к общему, что и происходит в символе.

Здесь для дальнейшего важно отметить ряд моментов, присутствующих в символе. В нем одно начинает представлять другое, только и выделяясь в этом представительстве как нечто одно, как единичное. Причем единичное являет представляемое именно как иное по отношению к этому представляющему его феномену. Поэтому символ воспроизводит дистанцию с представляемым (что накладывает на иное печать неопределен-

279

ности) и вместе с тем показывает некий путь преодоления дистанции и ограничения неопределенности. Этот путь также задает связь единичного и представляемого им иного (получившего печать неопределенности). Символ выступает как способ *обобщения*, поскольку, показывая способ преодоления этой дистанции и неопределенности, он дает связь представляющего (единичного) и представляемого (иного) обобщенным образом. Это означает, что всякое культурное обобщение несет на себе отпечаток двух аспектов — неопределенности иного и определенности способа связи этого иного с представляющим его единичным. Поэтому символ одновременно и отрывает обобщение от обобщаемой реальности, и позволяет применять его за узкими пределами конкретного и всегда уникального реального опыта. Иначе говоря, символ представляет реальное в форме *идеального*, осуществляя тем самым его реальность в сфере культуры.

Любое явление в той мере, в какой оно входит в совокупность человеческого опыта, несет для человека смысл, поскольку воплощает человеческое отношение к миру в обобщенной, или идеальной, форме. Смысл, даже если он присущ уникальному предмету или событию, потенциально обращен к любому человеку. Будучи понятным другим, он может стать общим для многих и в этом отношении имеет форму общего, является универсальным. Все, что может попасть в поле осмысленного внимания, наделяется для человека смыслом и тем самым воплощает для него общительно представленный опыт других людей, становится феноменом культуры и ее результатом. В свете сказанного выше смысл есть результат символического обобщения, связь единичного и иного, стоящего за выступающим в качестве символа единичным.

Если символ запечатлевает в культуре переход от единичного к общему (что и делает возможной индивидуализацию как факт культуры), то самоидентификация человека с собой как особым воплощает переход от общего к единичному. Этот переход устанавливает тождество между отношением одного и значимого иного и самим одним как представителем связи собственной единичности и иного. С. тогда означает осознание символичности своего бытия, а в той мере, в какой символичность предполагает осознание не только представляемого символом смысла иного, но и себя, она предполагает и С. При этом осознании источником символичности оказываются тогда не другие, не социальная конвенция коллектива, признание которого составляло ее до осознания человеком-символом своей символичности, а сам индивид. В этом смысле осознание человеком любой своей роли в традиционном коллективе уже в некотором отношении опирает-

ся на рефлексивное саморазличение, без которого нет самоотождествления и тем самым нет осознания. Индивид в таком коллективе, поскольку он осознает свою роль, заведомо выступает источником собственной символичности, но возможность осознания своей «источковости» зависит от характера саморазличения, от его радикальности. Поскольку же от способа представления человеком иного зависит радикальность саморазличения, то возможность осознания ответственности за собственное бытие как символа иного также оказывается производной от способа представления иного.

Осознание своей ответственности не только за собственную символичность, но и символичность любого единичного предполагает радикальное различие с иным в качестве условия такого осознания. Именно тогда выявляется субъектный аспект смысла любого символа, что определяет ответственность за него человека как субъекта осмысления. С. оказывается тесно связана с идентификацией любого объекта и в этом смысле является предпосылкой осмысления вообще.

В *идеальном* можно вычленил два тесно связанных, но нетождественных аспекта — всеобщность и общезначимость. Схематизируя, можно сказать, что всеобщность воплощает целостность смысла, втягивая в себя субъекта — источник универсальности — в качестве проблемы (проблемы, неотъемлемой от осмысления). Общезначимость выражает социальную конвенцию и опирается на объектный состав совместного действия коллектива. В последнем случае единичное как символ отсылает к другому символу, который, в свою очередь, выступает в качестве репрезентанта иного и т. д. Поэтому в границах общезначимости до выявления радикально иного дело может и не доходить, и целостность смысла как связи единичного с радикально иным не достигаться.

В основе того, что универсальность свойственна любому способу обобщения и трансляции человеческого отношения к миру в культуре, лежит присущая этому способу направленность на Другого. Фундаментом символизма вообще является возможность единичного представлять иное, т. е. показывать связь одного и иного. Способность посредством одного иметь представление о другом требует от представляющего и в себе самом различать одно и иное, а это различие предполагает также отличие себя от Другого. Причем в том же самом смысле, в каком осознание своей традиционной роли уже есть С, основанная, по существу, на радикальном различии внутри себя, также и осознание представленности одного через другое предполагает радикальность иного и радикальность отличия Другого, который

выступает как субъект, источник сим-

280

волизма в культуре. Эта предположенность радикального различия, правда, не обязательно осознается.

Другой является источником и определенности опыта, подразумеваемой общительным сотрудничеством друг с другом в совместном целеполагании, и основой его принципиально неустранимой неопределенности, привносимой единичностью каждого из участников культурного общения и деятельности. Эта неопределенность вытекает из того, что в культуре Другой неустранимо является и источником, и адресатом обобщаемого опыта, поэтому всякое культурное обобщение возможно лишь в зыбком пространстве между единичным адресатом и источником обобщаемого опыта.

Благодаря этой неустранимости Другого из культурного способа обобщения определенность и неопределенность всегда идут рука об руку, причем обе они имеют как позитивные, так и негативные аспекты. Неопределенность Другого как общительного партнера по взаимодействию в культуре может разрушать определенность возможного сотрудничества с ним; вместе с тем та же неопределенность лежит в основе творческой продуктивности и новаций, необходимых для решения новых задач сотрудничества и обобщения опыта. Определенность опыта необходима для возможности общезначимости, лежащей в основе сотрудничества; но она же сложившимися стереотипами может препятствовать адекватной интерпретации ситуации этого сотрудничества.

В силу того, что направленность на Другого как на источник всеобщности неустранимо принадлежит культурному способу обобщения и передачи опыта, Другой не может служить только *средством* обобщения опыта, сотрудничества людей в обществе и т. п. Чтобы было возможно воспроизводство такого способа жизни через обобщение опыта в культуре, Другой должен являться всегда также и целью культурного общения. Культурный способ жизни возможен, лишь если он включает в себя этическое измерение, т. е. в нем необходимо появляется проблема самооценности каждого как общительного Другого. Обращенность на Другого как на источник и определенности и неопределенности опыта общения и сотрудничества составляет всеобщий аспект любого результата культуры.

Его имеет смысл обозначить как всеобщий также и потому, что Другой есть источник определенности и неопределенности смысла в каждом результате культуры. Благодаря направленности на Другого удерживается потенциальная открытость культурного феномена прошлому и будущему (новациям как ответам на вызовы новых ситуаций). Благодаря ей также осуществляется связь смысла любого феномена с историей его становления, т. е. обеспечивается процессуальность культуры.

Общезначимость приводит универсальность смыслов культуры к наличному, ограниченному и потому всегда условному консенсусу — и в этом смысле к настоящему. Она делает возможным сиюминутное, по обстоятельствам места и времени насущное сотрудничество, собирая людей в коллектив. Но она же может заслонять, закрывать для них источник становления культурного опыта, грозит превратить наличное в мнимое настоящее — в настоящее сиюминутной данности, оторванное от ответственности за эту данность каждого участника взаимодействия как источника процесса культуры.

В европейском историко-культурном ареале радикальность иного, определившая неотмирность позиции человека, осознается в христианстве. Для христианского сознания собственно иное по отношению к миру (трансцендентное) — это Бог, сотворивший мир и задавший тем самым свою связь с любым единичным.

Причем каждый человек являет собой образ Божий и потому имеет способность не только к воспроизведению этой связи (возделывать и хранить эдемский сад. — *Бытие. 2:15*), но и к ее установлению. Так, Адам нарекает имена всем птицам и зверям (*Бытие. 2:18-20*), т. е. участвует в творении. Бог выступает здесь как такое иное, которое имеет своей целью человека, первоначально являющего собой обращенность мира к Богу.

Для понимания того, как осознается обращенность этого трансцендентного иного к человеку, показательна символика фрагмента о грехопадении. Согласно библейскому рассказу, человек, вняв обольщению змия («будете как боги, знающие добро и зло». — *Бытие. 3:5*), предпочел знать добро и зло независимо от Бога (как боги), а не от Него самого (не по Его заповеди). Иначе говоря, он предпочел представлять не такое иное, которое имеет его целью, но иное само по себе, не обращенное к нему. Он захотел быть как Бог, но не смог взять ответственность за такое не обращенное к нему иное, а тем самым попал под его власть прежде всего в самом себе. В этой символике обыденные реалии человеческой жизни (труд для пропитания, господство и подчинение в отношениях людей разного пола) представлены как следствие забвения и разрыва истинных отношений с Источником бытия (*Бытие. 3:16-19*).

Отсюда следует, что отношения с Богом осознаются как строящиеся не ради хлеба и власти, в этом смысле как отношения с радикально Иным. Бог определяет смысл жизни человека только в обращенности к нему и сам себя представляет как существующего лишь в этой обращенности и потому не имеющего собственного образа или воплощения. Отношения с Богом осознаются построенными на верности, любви и служении, понятыми как противовес господству и подчинению; следовательно, они осознаются не как средства обеспечения хлебом насущным и не являются освящением отношений господства в семье и обществе.

281

Библейское сознание, как оно представлено прежде всего в Пятикнижии и Пророках, противопоставляет себя религиозному сознанию других народов («язычникам»), потому что культовые изображения этих богов для иудейского сознания ставят их в один ряд с изображающими их фигурами, на один уровень с обыденным планом человеческой жизни, пронизанной отношениями всеобщей безличной зависимости (людей от людей, людей от природы, людей от богов, людей и богов от стоящей над всеми судьбы), а это, с позиции Библии, означает, что «боги народов — идолы». Радикальное отличие Бога Библии от богов других религий не в его произволе, могуществе и власти над миром, а в его обращенности к миру и человеку. Могущество и власть Бога подчинены этой обращенности. (Особо следует упомянуть иконопочитание в непротестантских вероисповеданиях христианства, которое традиционно служило и служит поводом для обвинений в поклонении идолам. Не входя в детали этой проблемы, можно сказать только, что в христианстве было разработано целое богословие, призванное показать, что иконопочитание не представляет собой идолопоклонства и не нарушает запрета на изображение Бога.)

Думая властвовать над иным как Источником жизни и смысла (быть как боги, знающие добро и зло), человек сам попал под власть логики представления иного самого по себе, вне отношения к человеку. Человек, став представителем безличного иного, выступил его сущностной силой: иное, получив человека в качестве своего репрезентанта, обрело его субъективность в качестве выражения безличных отношений. Отношения принуждения, опирающиеся на социальные санкции, получили статус самодовлеющих и независимых от отношений с Иным как источником смысла. Причем самодовлеющий характер отношений с безличным иным выясняется задним числом по отношению к открытию Иного как обращенного к человеку. Человек как уникальный и самоценный является таковым в меру обращенности к Другому как своему Истоку, такому Другому, у которого нет иных определений вне этой обращенности, а потому сама проблематика самоценности производна от осознания подобной обращенности. Подтверждением такого понимания коллизии грехопадения и выделенности отношений с Богом (как отношений с радикально Иным) из обыденного плана жизни может также служить концепция спасения. Для спасения, т. е. для выхода из ситуации подчинения безличному иному, Бог заключает с человеком Завет, которым заново устанавливается взаимный обмен изначальными дарами бытия, посредством чего вновь возникает взаимность в обращенности человека и Бога друг к другу.

Как уже говорилось, самоидентификация, т. е. осознание своей ответственности за символичность собственной персоны, требует саморазличения, опирающегося на радикальное различие с иным. Однако С. может осуществляться и в форме отречения от себя, а саморазличение — в форме покаяния.

Примером здесь вновь может служить инок, который делает главным делом жизни покаяние, т. е. осознание ответственности за свою символичность — возможность для человека стать подобием Божьим. Чтобы стать подобием Божьим, необходимо открыться к дарам Святого Духа, к принятию Божьей благодати. Осознание своей ответственности в данном случае происходит в форме признания собственной недостаточности в деле уподобления Богу. Это радикальное внутреннее саморазличение (покаяние) лежит в основе того, чтобы вступить на путь уподобления Богу, начать становиться Его действенным представителем, в этом смысле — символом. Инок, посвящая себя Богу, принимает на себя ответственность за отречение от своих способностей утверждения в мире. «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (*Ев. Иоанн. 12:25*).

Всеобщий аспект фигуры короля как символа выступает в форме сознания трансцендентности

источника его власти. Если король представляет социум постольку, поскольку он способен удерживать реальную власть над нами, то он может это делать постольку, поскольку способен реализовать общезначимость своего положения в качестве короля. Его власть имеет, однако, своим основанием также и признание всем сообществом (т. е. опять же как общезначимого) трансцендентности ее источника — «власть от Бога». Это обстоятельство как опора легитимности власти от короля не зависит, и постольку оно может выступать в качестве основания суда совести над ним — как его собственное, так и других. В меру признания им реальности и независимости от него данного условия и основания его власти король оказывается субъектом ответственности за ее исполнение. Как субъект ответственности, он не может быть заменен другим: здесь его не может играть свита. Все обстоятельства адресованы ему как его личное испытание, на которое он должен ответить.

Инок пожертвовал миром для обретения единства с трансцендентным источником всего, т. е. источником и реальной власти над социумом. Однако возможность его отшельничества, иночества (т. е. одиночества и оособности по отношению к коллективу) в Средние века покоится на внешнем обстоятельстве: на актуальном признании наличным коллективом трансцендентности источника мирской власти. Оно основано на общезначимости этой трансцендентности. Всеобщий аспект вновь и здесь тоже обоснован через аспект общезначимости, склонный к тому, чтобы утвердить себя в качестве социального стереотипа, в этом смысле предрассудка (в том негативном аспекте, в котором его воспринимало европейское Просвещение). Но коль ско-

282

ро это так, общезначимое признание социумом трансцендентности может стать основой реальной, т. е. наличной, мирской власти отшельника; оно делает возможным такое явление средневековой истории, как смешение светской и духовной власти, примерами чего были цезарепапизм и папоцезаризм. Как будто бы независимая от обстоятельств, позиция инока оказывается по-своему столь же символически шаткой, как и позиция короля. Ведь то, что инок представляет, тоже может оказаться репрезентацией социальности, а не всеобщности индивида как адресата и источника его отношений с иным, а тем самым и процесса культуры.

В современной культуре изначально декларированное Просвещением равенство прав каждого сделалось достоянием массового сознания именно тогда, когда стала проблемой культурная идентичность, сложившаяся в Новое время и наиболее характерно осознавшая себя в просветительской идее. Идея эта — убеждение в универсальности разумной человеческой природы, которая мыслилась как основание универсальности не только европейской культуры, но и как основа общения и развития всех людей. Постановка под вопрос универсальности человеческого разума в значительной мере способствовала тому, что в ареале европейской культуры массовым явлением стал кризис идентичности.

Для понимания того, как возникает ситуация, порождающая кризис идентичности, важно проследить ключевую для С. проблему: как в самой культуре выделена, символически представлена связь одного и иного. При рассмотрении отношения между ними существенно отличить представляющее одно от представляемого иного, поскольку первое получает статус непосредственно данного (единичного), а второе — статус представляемого с его помощью обобщаемого неопределенного ряда явлений возможного опыта. Тогда способом обобщения выступает связь одного и иного, являющая в символе структуру их опосредствования. При этом вопрос, адресуемый иной культуре, будет звучать так: каким образом в культуре символически представлено различие одного и иного в соотносительности с их связью, поскольку способ этой связи не только опирается на... но и задает то, что предполагается связью, — различие одного и иного.

Эта история будет прослежена с помощью уже применявшегося при сравнении короля и инока подхода: путем построения (на историко-культурном материале) смысловой схемы, которая связывает конкретный пример с исходным вопросом о возможности С. При этом важно проследить, как меняются лежащие в основе С. символические способы различения одного и иного.

Эти символические способы не обязательно представлены в символических фигурах, подобных рассмотренным, поэтому было бы непродуктивно искать в истории культуры

прямые аналоги рассмотренной выше пары — короля и инока (напр., царь и жрец или вождь и шаман).

В первичных (условно говоря) культурах, т. е. в сообществах людей, ведущих охотничий и собирательский образ жизни, искомое отношение можно найти, в частности, в половом разделении труда и брачных институтах (таких, как экзогамия). Их удобно рассматривать, поскольку на их примере хорошо виден принцип определения своего, человеческого, в отличие от всего иного, а тем самым принцип символизма, свойственный данной культуре. Собственно человеческое — как свое — вычленяется здесь лишь в противопоставлении чужому, а потому осуществляется лишь в качестве союза с ним, удерживающего само отношение — различие своего и чужого. Оно равно представлено и в присваивающем образе жизни (охота, собирательство), и в экзогамной форме брака, и в стычках с другими племенами, когда мужчин убивают, а женщин присваивают. Принцип везде сходен. Причем в собственном смысле единство общности присутствует прежде всего в брачных институтах (В.В. Сильвестров [17]).

Охота — это присвоение (включение в собственное тело) чужого, которое имеет определенность только в отношении к возможности его включения в свою телесность — не индивидуальную, конечно, а

коллективную. Роль охотника — это роль того, кто присваивает, т. е. действует, осуществляет связь своего и чужого; она обычно принадлежит мужчинам. Женщина же непосредственно, т. е. самой собой, а не своей деятельностью, представляет уже присвоенное, включенное в коллектив чужое. Она, собственно, и воплощает собой тело рода, является символом своей, освоенной телесности, так как для исполнения такой роли ей не надо быть причастной к какой-то особой, активно присваивающей деятельности. Как рождение детей выступает природным свойством приносить тела для рода, а не добывать их; так, и занимаясь собирательством, женщина приносит как бы уже наличные плоды, за которыми не надо гнаться, ловить: их нужно найти.

Нельзя присвоить уже включенное в себя, в тело рода, поэтому брак экзогамный. Нарушение этого правила разрушает принцип вычленения себя, принцип определения своего, человеческого, как союза с чужим, и тем самым разрушает принцип социального единства. Речь идет именно о браке, о союзе, а не о сексуальных отношениях как таковых. Промискуитет внутри сообщества допускался в определенные периоды, но он не разрушал принцип единства, поскольку обозначал *особое время* — время праздника, знаменующего переход от своего к чужому и потому переворачивающего и отменяющего опорные различия обычной жизни, тем самым выделяя их и подтверждая значимость для вре-

283

мени будней. Существовавший у некоторых северных народов обычай предлагать жену гостю также не противоречит, а, скорее, выражает институт брака в этих культурах. Здесь может быть важно и то, что он гость — чужой, и то, что он на время как бы «свой чужой», т. е. воплощает в себе принцип брачного союза.

Осознание себя как символа, т. е. осознание своего места в таком коллективе, несет на себе печать принципа различения своего и чужого. И характер различения определяет невычлененность индивида, родовой, коллективный тип сознания. Это и есть самоидентификация членов данного сообщества. Индивид, сознавая себя членом рода, коллектива, опирается на принцип различения своего и чужого, на рефлексивный акт сравнения себя с иным, в котором одновременно появляются и одно, и иное. Здесь одно — свои, а иное — чужие. Этот принцип (самоидентификации себя в качестве части общности) таков, что индивид отождествляет себя с коллективом, ощущает себя его частью настолько, что может чувствовать приближение родичей за много километров, а при исключении из коллектива за провинность — умирает, как отторгнутый от тела член.

Новый элемент в отношении своего и чужого появляется, если в сообществе имеется институт жертвоприношения. Жертва вносит индивидуализацию в коллективное сознание, поскольку коллектив представлен здесь одним. Причем в жертве сообщество посредством одного посвящает себя иному. Иное тем самым также выступает индивидуализированным: его представляют боги. Мир здесь разделен в координатной сетке своего и иного, профанного и сакрального; он также персонифицирован (богами, духами и пр. презентациями иного, т. е. неподвластного человеку). Жертвоприношение устанавливает связь одного, репрезентирующего коллектив, с иным. Но необходимость жертвы означает, что помимо нее нет другого способа осуществления связи. Иными словами, человек вне жертвы не имеет способа связи с другим миром, хотя последний, казалось бы, обращен к нему индивидуализированными ликами. Такой символический мир, одновременно и представляющий для человека иное, и не адресованный ему, есть миф (см.: *Миф, II*). В мифе все индивидуальное подчинено целому, коллективу, поглощающему индивидов и растворяющему их в себе. Все лики этого целого неотличимы от него, и потому само разделение на профанное и сакральное есть хотя и важная, но всего лишь деталь целого. Одно и иное оказываются не различены радикально, их различие подчинено единству. Миф структурирует реальность, наделяет ее ликами, которые, казалось бы, обращены к человеку. Но все обращения, включая повествования о богах и героях, анонимны,

они адресованы только коллективу в целом. Реальную связь с миром мифа, как и вообще с иным, устанавливает только жертва. В ней индивид как обращенный к иному возникает, только исчезая, для того чтобы своим предсмертным криком обозначить молчаливый сам по себе переход. Жертва — это молчаливая самоидентификация индивида в мире мифа.

Два способа выхода за пределы молчаливой символической индивидуальности индивида в мифе отмечены становлением Логоса в лоне мифа и Откровением иного как радикально Другого (см.: *Рациональность культуры, I; Миф, II*). Последний случай в аспекте самоидентификации рассматривался выше в связи с фигурами европейского Средневековья. Этот анализ заведомо неполон без соотнесения с другими не менее значимыми и для Средневековья, и для отталкивавшегося от него Нового времени символическими фигурами — шута, еврея, еретика, простеца, — требующими отдельного внимания. Но здесь важно лишь отметить два существенно разных подхода к прояснению связи одного и иного, первый — сложившийся в греческой культуре и философии, а второй — в традициях восточной мудрости.

Отметим основное отличие обоих подходов друг от друга. Уже в эпосе Гомера намечено основное движение греческой культуры — десакрализация власти и социальных отношений (Ж.-П. Вернан [6]). В контексте сказанного выше это означает, что человек, а не боги становится источником речи, слова, т. е. символической связи одного и иного. Жертва перестает быть единственным и потому молчаливым способом осуществления символической связи; связь начинает «проговариваться», т. е. выявляется структура опосредствования, представленная в символе. Индивид, обреченный быть бессловесной жертвой в мире мифа, обретает дар речи. И вот здесь намечается различие между восточной мудростью и греческой философией и культурой, ставшими основой европейской традиции.

В восточных традициях индивид приносит свой дар слова — Логос, знание — в жертву иному. Он осуществляет связь одного и иного словесно, т. е. в качестве обращения, для того чтобы пожертвовать знанием (словом) ради сохранения непосредственного отношения одного и иного. Восток жертвует обращающимся индивидом, а значит и Другим, который этим обращением конституируется. Инициатива «выговаривания» связи, ее словесного, а затем и логического опосредствования передается отношению одного и иного, как будто бы существующих сами по себе. Человек, с его знанием, т. е. с воспроизведением символической связи, существует как бы лишь для подтверждения самовыговаривания мира, обнимающего одно

284

и иное. Знание символической связи осуществляется в принесении знающего индивида в жертву этой связи. Чтобы осуществилась эта связь, знающий должен пожертвовать своей индивидуальностью. Причем не просто передать иному ответственность за связь, за логическое опосредствование, выявленное в знании, в логосе, но и устранить само различие одного и иного ради их связи, ради знания как целостности отношения одного и иного. Зато теперь жертва знания может воспроизводить целостность связи, а не одну из ее сторон, как прежде, и потому она способна возвышать знающего над самой связью, над космическим круговоротом, выявляя его пустоту. Жертва знанием становится путем освобождения и спасения от иллюзий космического символизма (Семенцов В.С. [16]; Малявин В.В. [13]).

Путь греческой культуры и философии другой. Здесь не одно и иное порождает образ целого путем жертвы индивидом как выразителем связи — знания, а индивид утверждает себя как ответственного за связь, т. е. за общность, утверждает себя как одно, как представляющее связь-знание, посредством жертвы иного. Но это не обычная жертва, предполагающая различие своего и иного как данное, как различие двух сторон отношения — профанного и сакрального. Трагедия десакрализует жертву бога (Диониса), не только передавая роль жреца и жертвы человеку, герою трагедии, но и радикально меняя само отношение (Иванов Вяч.В. [9]). Актер лишь изображает героический характер для зрителя, тогда как религиозное действо не допускало роли зрителя, а в участниках мистерий действовали сами представляемые ими силы. Человек становится жертвой, обрекается на смерть или страдание, потому что он сам сталкивает разные принципы общности, делаясь тем самым ответственным за порождение общего.

Можно было бы проследить, сравнивая сюжеты разных трагедий, как словно бы разрабатываются различные моменты перехода от изначально данного самодовления сакральных сил к передаче ответственности за их столкновение человеку. В «Антигоне» Софокла изображен непосредственный конфликт между разными принципами общности, воплощенными в разнородности самого сакрального: хтоническими силами кровного родства и мифологией городской общности. Человек изображен центральным участником и жертвой драмы их столкновения. В «Царе Эдипе» трагический конфликт вызван активным стремлением героя изменить свою судьбу, т. е. взять на себя ответственность за деятельное преодоление расщепленности самого сакрального. Наконец, в эсхиловской Орестее трагический герой оказывается и стороной, и ареной глас-

ного судебного разбирательства между противостоящими силами бытия.

Характерно, что Эсхил, будучи пифагорейцем, стремится соединить вступившие в тяжбу стороны в целое космического порядка. В этом целом одно и иное образуют порядок, символом которого у пифагорейцев является число. Число, мера, гармония выражают собой молчаливую, но вразумительную связь одного и иного, которая действительно скрепляет космос и человеческую жизнь, замещая в этом отношении ритуал, жертвоприношение. Не случайно и Эсхил завершает череду жертвоприношений и мщений вразумительностью судебной тяжбы, помещающей на место кровопролития начало гармонии, объединяющее разные стороны в единое, хотя и противоречивое целое (Ахутин А.В. [2]). Став частями целого, противоположности приобретают соразмерность друг другу, подобно частям символа — знака дружественного союза. Таким образом, не в логосе, не в слове, выражающем свою позицию в тяжбе, а непосредственно, как стороны самого судебного разбирательства, одно и иное оказываются членами порядка, космоса. Начало их гармонии (а «начало — полцелого дела», как, по свидетельству Ямвлиха, говорил Пифагор) покоится на их молчаливой действительной связи. Эта действительная связь, функционально подобная жертвоприношению, лежит в основе последующего обмена речами и выявляется далее в слове, логосе, формулирующем возможное общее как принцип общности. Даже если реально ритуализация жизни не слишком сильно отличала пифагорейцев от других греков, эзотерическое умение оперировать с числами, отношениями и пропорциями вполне могло уравнивать их в восприятии современников с религиозными сектами, подобными орфикам, и заставить приписать им аналогичную ритуализованность жизни.

Вместе с тем Пифагор не просто полагает число в основу порядка и в этом смысле космоса (отсюда может проистекать не имеющая иных подтверждений аристотелевская интерпретация числа как натурфилософского принципа пифагорейцев). Он осуществляет логическое доказательство основных положений арифметики того времени. Непосредственная наглядность связи одного и иного, представленная числом, выражается в слове, которое должно обосновать эту связь и довести до общности. Иначе говоря, непосредственная числовая гармония есть действительно лишь начало, «полцелого дела». Завершается она не просто в знании как молчаливой связи, а в таком знании, одним из основных методов которого было логическое, т. е. словесное, доказательство от противного — одно утверждалось через отрицание иного (Жмудь Л.Я. [8]). Для пифагорейской математики, видимо, были

равно
285

существенны и молчаливая наглядность математической истины, и ее логическая доказанность. Лишь вместе они образовывали «целое дело» — помогли основать действительную гармонию на общем знании.

Именно благодаря логическому знанию ответственным за общность, а до некоторой степени и за космическую гармонию оказывался человек. Но только как любомудрый философ, а не как мудрец, выговаривающий божественную истину. В «любомудрии» именно человек оказывается берущим ответственность за «космическую», т. е. символическую, связь. Наглядное изображение истины показывало действительную связь одного и иного, которую требовалось словесно обосновать от противного, т. е. «принесением в жертву», отрицанием словесного выражения («логоса») иной связи. Не человек жертвуется ради целого, а его логос: одно его слово, наглядно изображенное числом, пропорцией, построением, утверждается как общее, посредством отрицания («жертвы») другого его слова, как того, что не может быть принципом общего в силу его противоречивости. Наглядность давала как бы «космическую», вещественную санкцию для отрицания ложного логоса, была зримым, но молчаливым выражением этой «жертвы». Но эта же наглядность оказывалась и зримым воплощением логоса, ответственности человека за общее, за связь одного и иного.

И все же «целевой причиной», тем, ради чего отрицается иной логос, оказывается «космос» — наглядность вещественной связи. Это означает, что только такой логос, который может стать наглядным, способен претендовать на статус знания, т. е. на статус принципа общности. Вместе с тем именно логос оказался необходим, чтобы различить дискретное и непрерывное, т. е. обнаружить разнородность наглядного. Лишь словесное рассуждение смогло удостоверить их неприводимость друг к другу, несоизмеримость, т. е. невозможность найти общую меру, предположим, для стороны и диагонали квадрата. Это означает, что нельзя получить числовое отношение (пропорцию) частей этой легко изображаемой фигуры. Не получается конечное, или дискретное число, т. е. собственно число в античном понимании, ориентированном на его наглядное представление — такое, как гномон и камешки.

Здесь не просто обнаружилось решающее и непреодолимое «космическое» различие. По сути, выяснилось, что идентификация вещи — это культурный акт, тесно связанный с ее осмыслением, но являющийся его предусловием. Два способа деятельности и потому наглядной идентификации вещи — посредством счета и посредством построения фигуры — для античной мысли показали свою неприводимость друг к другу. Но здесь они предстали как атрибуты порядка как та-

кого, т. е. как наглядные характеристики космоса. Тем самым математические формы выступили в качестве способов чувственной данности бытия, т. е. идеального предмета мысли. И выяснилось, что наглядность космоса, как прежде сакральность мифа, расколота в себе самой.

Что означает эта расколотость способов идеального моделирования понятий дискретного и непрерывного (счета и построения)? Что она высвечивает в символическом представлении различия и связи одного и иного — представлении, которое делает возможной С? Необходимость показать связь, т. е. опосредствование, одного и иного (а тем самым предела и беспредельного) наглядно, т. е. в качестве вещи, проявляет ситуацию, аналогичную роли жертвы в мифе. Жертва — такое единичное (индивид, одно), которое представляет собой иное только в момент действительного посвящения иному, т. е. совершения символического акта — жертвоприношения. Иначе как актом этой символизации связь одного и иного не осуществляется в качестве общезначимой и потому в качестве принципа общности. Теперь же, в античной мысли, роль опосредствующего звена, связи одного и иного берет на себя логос, словесное рассуждение, человеческая речь — и тем самым человек. Но императив наглядности мысли как условие ее бытийной значимости и потому общезначимости делает необходимым, чтобы неочевидная и ненаглядная общность понятия, идеи, логоса была обнаружена наглядно, т. е. должна быть показана по ту сторону логоса, хотя и только с помощью логоса (поскольку требует словесного рассуждения — доказательства) выявляемым действительным осуществлением (математически наглядным — через счет или построение) этой связи одного и иного. Потому — в образах либо дискретного, либо непрерывного. Определенность и неопределенность должны совпасть на деле, непосредственно, но именно непосредственно они и различны. Смысл логического опосредствования тогда состоит лишь в обнаружении этого непосредственного различия. Пропорцию можно изобразить фигурой, т. е. дискретное (число, легко представимое через счет) моделируется через непрерывное (в виде отношения измеренных общей мерой отрезков), поскольку человек (мера всех вещей) может это сделать, внося предел в беспредельное. Но фигура не приводится к пропорции: потому что фигура (как результат построения и потому — явление непрерывного) имеет лишь присущий непрерывному (только внутренний) предел (диагональ квадрата можно однозначно построить), но она не определена в отношении внешней ему меры (ее нельзя выразить в виде отношения двух чисел — т. е. измерить любой общей, извне наложенной мерой). Смодели-

286

ировать их связь словесно — значит логически доказать несоизмеримость, т. е. различие одного и иного (предела и беспредельного).

Смоделировать эту связь не словесно стало возможно лишь в Новое время с помощью ненаглядных способов моделирования, представляющих символически (опосредованно) непосредственную прежде связь непрерывного и дискретного, что потребовало введения таких понятий, как потенциальная бесконечность, предел последовательности и перехода от арифметики числа к алгебре как

символическому языку, а затем введению алгебраической символики в геометрию (аналитическая геометрия). Тогда изменилась роль и место словесного опосредствования, речи. Эта роль обнаружилась в виде неустранимости естественного языка из описаний на искусственных языках ненаглядного моделирования связи одного и иного, непрерывного и дискретного.

Что же означает тот факт, что только логическое доказательство открывает, например, невозможность построения квадрата, равного кругу по площади? Здесь, как и вообще в пифагорействе, неявное знание о явном (наглядно изображаемом) предстает как основа общности. Но именно в силу неявности этого общего оно способно породить лишь общность посвященных. А посвященность порождает притязание пифагорейцев на власть и инициирует сакрализацию главы школы.

Сократ жертвует собой ради демократизации неявного знания, которое он, идя на агору, берется перевести у каждого из неявного состояния в явное своим майевтическим искусством, чтобы утвердить в качестве принципа космоса и полиса (т. е. явного бытия) неявное общее. Он убежден, что общее есть знание, способное связывать множество людей в единство — полис. Ведь он сам — знающий, что он не знает — воплощает собой этот непосредственный переход от незнания к знанию (своего незнания). Бытие как действенная и наглядная модель мысли молчаливо (невыразимо), а выражает себя как невозможность привести множество дискретности к единству непрерывности. Сократ становится жертвой этой неприводимости и тем самым формой их непосредственной связи, ее ликом, что и свойственно жертве. Поэтому он становится демонстрацией возможности связи и основанием античного логоса. Его жертва и он сам возвышает знающего над роком неприводимости одного и иного с помощью знания, в знании вытесняя незнание в иное самого знания. Тем самым знающий свое незнание Сократ оказывается жертвенной формой самоидентификации человека Античности, т. е. формой осознания символичности своей личности, единичности.

В сфере собственно Логоса возникает логика исключенного третьего с принципом непротиворечивости лежащим в основе выраженной в словах связи бытия Может существовать только одно или другое, поскольку за них отвечает индивид, утверждающий бытие своим даром речи. Логос бытия задает закон связи одного и иного, определяет представленный в одном обли(эйдос, идею) иного. Способы связи одного и иного образуют категории мысли. Определенное с помощью категорий одно получает значение общего понятия, т. е. выраженного принципа общности, за которое берет на себя ответственность мыслящий индивид, но не в качестве самого себя, а в качестве внимающего космическому логосу. Всеобщность принципа общности, выраженного в идее, основывается на том, что мысль определяет это общее, исходя из позиции внеаходимости, которая полагается как космическая. Тем самым основой теории (созерцания) выступает проекция принципа общности — социальной конвенции, т. е. начал полиса — на космос, на бытие.

Тот же принцип работает в софистике и скепсисе. Софист ставит свою ответственность за символичность бытия на службу практике, политике, полагаемой в качестве внешнего иного по отношению к мысли, строящей образы иного — теории. Скептик приносит теорию, т. е. противоречивые образы иного, в жертву иному, т. е. внетеоретической жизни. Противоположность одного и иного остается в основе этой жертвы. Одно должно быть вытеснено другим ради сохранения одного, т. е. индивида.

Христианство внесло в античное сознание коллизию отношения к радикально иному, которое частично рассмотрено выше в аспекте символизма и С. Единственной освобождающей жертвой здесь выступает жертва самого же радикально Иного, ставшего как один из людей (Иисус Христос).

Причем самопожертвование Христа — не самоубийство: предание Его на распятие в «руки беззаконных» (римлян) - это результат различия ориентаций «мира сего» и Царства Небесного, существующего «не от мира сего». «Мир сей» являет принцип самодостаточности иного, вне его обращенности к человеку, который выступает лишь его частью. «Царство не от мира сего» показывает принцип бытия как обращенности друг на друга одного и иного. Христос — и истинный человек, и божественный Логос, лежащий в основе космоса («Все чрез Него начало быть и без Него ничто не начало быть, что начало быть». — *Иоан. 1:3*). Он и божественное Слово, и безгласная жертва, остающаяся немой перед стригущими Его.

Его победа над «миром сим» другого рода, чем победа Сократа. Бытие как обращенность не удерживается в лоне самодостаточности бытия, разрушает ее, вы-

287

являя фундаментальность радикального различия одного и иного. Это различие лежит в основе одного как представляющего самотождественность себя в отношении иного. Поэтому смерть, т. е. разрушение самотождественности одного, открывает подлинную основу его бытия как обращенности, представляющей радикальное различие: Христос воскресает.

Восток дает пример другой традиционности, где радикально иное выступает как ни к кому не обращенное. Радикально иное, содержание которого определяется только как обращенность к другому, понимается в виде сущего (своего рода «индивида») только в европейской традиции, где совмещается возможность субстантивации иного с христианским пониманием жертвы. Ее нет в иудаизме, откуда происходит идея радикального иного как обращенного, поскольку иудаизм уходит от субстантивации сущего: нет даже соответствующих языковых средств — причастия настоящего времени от глагола быть

(см. напр.: И. Дворкин [7], а также: *Экологичность культуры, I*). И ее нет на Востоке, где невозможен такой абсолютный «индивид», так как нет ограничения иного через его отрицание по отношению к иному для него. Это отрицание, имеющее место в Античности, выталкивает иное за рамки своего, обозначая границу между ними (между своим и чужим) и создавая отличие иного и своего. Если же этого отрицания нет, то нет возможности отграничить саму позицию как определенную: иное остается пустотой.

Индивидуальность на Востоке, напр., у даосов, — это особость, это «отметина» Иного (Неба) на своем для человека [13]; оно ставит отметину на общей всем природе и сущности (на «человечности») и тем самым позволяет уйти от этой общности, общезначимости и определенности, чтобы слиться с Иным как неопределенным. Поэтому всеобщее несет здесь атрибут неопределенности, но не субъектности. Обособление отрицает определенность, а не порождает ее. Отметина вырывает из круга взаимной определенности, выносит за рамки определенности, где последняя перестает иметь значение. Иное здесь не способ определения ответственности за смыслы (не всеобщность как субъектность в своих границах), а неопределенность невладения собой. Непосредственно оно есть отсутствие себя и поэтому — невстреча с Другим.

Новое время, заявив себя как самоопределение в оппозиции традиции и ее предрассудкам, открыло путь достижения усилиями субъекта всеобщности общезначимого. Общезначимое, выступившее в оппозиции всеобщему лишь в качестве конвенциональной основы совместного действия людей с предметным миром, только в науке Нового времени обрело всеобщность

результата деятельности субъекта. Эта субъектная всеобщность общезначимого представлена в идее объективного. В этой идее по-новому предстала связь человека как источника культуры с социальностью как основой общезначимости. Способом представить выражающее социальный консенсус общезначимое как производное от индивида, берущего на себя ответственность за смысл предметного взаимодействия, стала идея конструирования. Предмет общезначим постольку, поскольку показано, как он может быть сконструирован каждым. В такой ситуации основой общего значения идеи предмета является не язык как выражение исторически сложившегося передающегося по традиции социального консенсуса, независимого от индивида, а метод конструирования предмета, который демонстрируется каждому и может быть им воспроизведен или изменен. Поэтому он делается предметом критики. Тем самым идея метода становится не только путем к обеспечению общезначимого, но и реализацией ответственности индивида за общее: за данность предмета и его смысл.

Важно отметить различие с античным пониманием метода. Поскольку над Античностью довлел императив наглядного космического вещественного образца как цели мысли, то метод оставался аналогом жертвоприношения, т. е. в основе своей — дологической (молчаливой) связью единичного с символизируемым им иным. Образцовость космической связи или ее идеального (умозрительного) коррелята определила превалирование (в качестве научного метода) комментария на имеющийся образец, даже если этим образцом являлось логическое доказательство, которое, стало быть, тоже воспринималось как выражение идеальной и умно наглядной (в этом смысле вещественной) связи.

Новое время больше не стремится к наглядности мысленной модели как к самодовлеющей ценности. Это и неудивительно, ведь за его плечами стоит средневековое христианство и опыт систематизации божественного откровения, которое обращено к человеку, но не допускает вглядывания в замыслы Творца за пределами его обращения к людям. Идея природы как второго божественного откровения (Галилей) оборачивается идеей науки о природе, построенной мыслящим субъектом как вторым творцом. Метод здесь — это развернутая в теории объекта бесконечность мыслящего субъекта. Он не обязан быть наглядным, т. к. направлен на воспроизведение второго откровения, или природы самой по себе — т. е. природы как внемысленной реальности. И потому в силу ненаглядности как субъекта, так и объекта допускает использование обобщенных символических средств — алгебраических — и делает возможным такие понятия, как бесконечная

288

последовательность, предел, бесконечно малое, координаты и т. д. Но хотя сущность («замысел») и природы, и познающего ее субъекта бесконечен и до конца «неисследим», сам субъект наглядно представлен в человеке — носителе «естественного света разума», а природа — в чувственных и вполне наблюдаемых явлениях, которые и призвана объяснить научная теория.

Теоретическое конструирование оказывается ненаглядным также и в том отношении, что оно осуществляется на языке, напоминающем естественный, но вместе — искусственным, т. е. специально созданном для определенных целей так, что его знаки должны быть специально введены и описаны. Причем для описания знаков искусственного языка используется язык также теоретический, но взятый из научной традиции, т. е. его знаки не определены эксплицитно по своим значениям. Он, в противовес искусственным языкам, получает характеристику естественного.

Открыв субъектную всеобщность общезначимого, Новое время дало также и специфический для эпохи принцип их различения. Это различие в эпоху Просвещения представлено, например, в различии предрассудков как навязываемого обществом ложного, хотя и общезначимого, мнения и эмпирически полученного методически выверенного научного знания, в объективной значимости которого удостовериться может каждый. Всеобщность такого знания представлена в возможности столь же

методически и опираясь на опыт подвергнуть объективное знание критике и тем самым сделать еще один шаг на пути к истине. Именно в возможности постоянного возобновления критики и основанного на ней процесса познания присутствует целостность смысла познаваемого объекта и тем самым всеобщность самого процесса. Но сама эта всеобщность осознается не в изучении объекта как такового, поскольку он мыслится самодостаточным в своем существовании, а при обращении познающей мысли на себя, в философской рефлексии Нового времени.

Мысль открывает радикальную инаковость познаваемого мира только относительно себя как иного. Но, в отличие от Античности, мысль предстает для Нового времени не образно (хотя это странная, «отрицательная» образность), напр., как восприимница всех форм материя, а в априорном принципе конструирования, напр., как картезианское *cogito*. При этом характерно, что в философской рефлексии Канта мир как иное по отношению к мысли выступает, с одной стороны, как идея целостности конструкций мысли (совокупность возможного опыта), а с другой — как вещь-в-себе, т. е. апофатически, в своей неподвластности освоению, как неисчерпываемое посредством конструирования.

В Новое время возможность быть особым или инаковым, обособленным от коллектива, больше не обя-

зана опираться на общее признание трансцендентности источника бытия. Человек как индивид впервые вычленяется в качестве источника общезначимости, в качестве источника смысла в мире, в качестве ответственного за смыслы, поскольку сам мир стал пониматься как радикально иное, не обращенное к человеку бытие (см.: *Позиция 1.1*), за смысл и индивидуацию которого несет ответственность познающий его человек. И поэтому обнаружилось, что мир предстает людям в качестве культуры, человеческого мира, произведенного, сконструированного на основании человеческой свободы. А это означает, что была осознана особая реальность культуры (см.: *Открытие культуры, I*).

В науке благодаря идее конструирования происходит обоснование возможности индивида быть потенциальным источником истины, способным довести социальную общезначимость до всеобщности. Конструирование как основа общезначимого предполагает единство принципов такого конструирования. Необходим своего рода «всеобщий эквивалент» для конструкций. Эту роль выполняет математика, поскольку она становится исчислением бесконечно малых, поскольку в нее в качестве конструктивного начала входит идея потенциально бесконечного. Ее дополняет опирающееся на принцип естественного света разума представление о природе как пределе этого бесконечного приближения посредством теоретического конструирования. Причем, будучи пределом мысленного конструирования, т. е. выражением теоретического опосредствования, природа вместе с тем дана человеку в чувственном опыте, т. е. непосредственно. Это означает, что за природой как предметом теоретического воспроизведения должна непременно маячить ее невыводимость из мысли, неконструируемость.

Широкое социальное признание потенциально каждого индивида особой (личностью) также стало возможно, поскольку в основу оценки возможности быть особой, являть собой общество в целом, также был положен единый конструктивный принцип — своего рода «всеобщий эквивалент». Таким принципом конструирования индивида как особы выступило право собственности (ср.: «право на собственность есть собственность на права»). Индивид обособился не в качестве представителя традиционной общности, а как предел направленной на себя деятельности, т. е. предел становления собственной телесности. Человек предстал в качестве совокупности своего природного тела, развитого в ходе деятельности, и принадлежащего ему богатства, т. е. освоенной природы как иного. Еще и поэтому познание как постижение и тем самым освоение природы выступило как основа личности.

289

Производительно (конструктивно) работающая собственность (деньги, капитал) стала принципом конструирования целостности общества (она выражала его системный принцип — как экономический, так и социально-культурный). Подобно исчислению бесконечно малых деньги, капитал воплотили принцип потенциальной бесконечности как способ приближения общезначимости, социальной конвенции, предрассудка к истине, к всеобщности. И вместе с тем в основе капитала еще маячит как предел, как природа денег представление о золоте как богатстве. Золото обеспечивает капитал, является словно бы природным носителем символической функции богатства, подобно тому, как природа будто бы непосредственно несет в себе соответствие ее устройства принципам разума.

В этом отношении идея культуры также несет на себе отпечаток идеи естественного света разума и может быть расщеплена на два аспекта. Первый воплощает принцип всеобщего эквивалента, на который можно разменивать, при помощи которого можно сконструировать любую систему социальных конвенций — предрассудков, если считать ее потенциально выводимой из конструктивных усилий индивидов. Второй несет в себе принцип ценности, неразменности феномена культуры на воспроизводящее его конструирование, благодаря чему культурный феномен как ценность способен выступить пределом и целью ее воспроизведения и разменивания. Сами социальные конвенции в той мере, в какой они невыводимы из всеобщих принципов конструирующего разума, являются странными, фантастичными, т. е. для Нового времени воплощают особую способность индивида — фантазию как материальную основу творческого разума. И в этом качестве вещи, воплощающие эти странности, наполняют кунсткамеры, музеи, библиотеки и иные хранилища и коллекции «диких», не размениваемых на рациональные начала. Этой неразменностью они и ценны и тем самым образуют культуру, включенную в оборот социума при помощи другого потенциально всеобщего конструктивного начала — денег. Произведения творческого гения (культуры) выступают как ценности, поскольку они и постоянно оцениваются с

помощью денег, и выступают неразменным пределом этого оценивания (основой самого принципа оценивания).

Уже здесь заложена потенция размнивания культурных традиций и раритетов как доставшихся от прошлого воплощений предрассудков на их рыночную ценность, что при дальнейших метаморфозах ведет к коммерциализации культуры и включению любой локальной или универсальной системы социальных конвенций в суперуниверсальность культуры коммерческой, т. е. массовой, ориентированной на массовый ры-

нок (см.: *Массовая культура, I*). Правда, ценность произведений культуры определяется, как уже сказано, их неразменностью. Поэтому феномен массовой культуры становится суперуниверсальным уже в другой ситуации, отличающейся от эпохи открытия культуры прежде всего пересмотром некоторых базовых предрассудков Нового времени, включая естественность конструирования как способности разума, укорененной в устройстве осваиваемой им природы. А именно на этом предрассудке естественности разума была основана «неразменность» культурной ценности, «непосредственность» природы как предела конструирования и «естественность» творческого гения, которые также все подвергаются пересмотру.

В идеях «естественного света» разума и природы как книги, написанной языком математики сохранилась нерасчлененность всеобщего и общезначимого (см.: *Позиция 1.1*). Вследствие господства этих идей философская рефлексия и научное познание Нового времени постепенно стали антагонистами: спекулятивная натурфилософия заявила претензию на возможность надопытного знания, а научное знание сочло возможным обойтись без метафизики, стать чисто позитивным. Естественность света разума, которой отвечает познаваемость мира («книга, написанная на языке математики»), обнаруживает слитность всеобщего и общезначимого. Метод становится абсолютным, т. е. с индивида вновь снимается ответственность за смысл познаваемого им мира, а язык (пусть даже язык самих вещей) вновь выступает хранителем всеобщего.

Исходя из предложенного описания специфики Нового времени, следует, что возможность понять индивида в качестве источника общезначимости и воплощения всеобщего покоилась тоже на социальной конвенции — на признании единого принципа конструирования реальности, он же и единое основание рациональности. Этот принцип непосредственно соединял всеобщее и общезначимое, образуя базовый предрассудок эпохи, воплощенный в идее естественного света разума и открытой этому разуму природы. Именно он лежал в основе и новоевропейской идеи субъекта как универсального источника всякой реальности, всякого смысла. Сконструировать явление — означало включить его в потенциальную системную целостность культуры (ее конструкций) и означало также освоить природу как мир материальных возможностей субъекту стать самим собой. Единый принцип (метод) конструирования сделал любого индивида воплощением абсолютного субъекта, само конструирование стало освоением мира — освоения, которое выступило как то, что надлежало делать субъекту с миром и что только и делало его субъектом.

290

Но тем самым в идее такого всеобщего субъекта терялась возможность индивида быть реальным субъектом, ответственным за смысл своих конструкций. Ответственность перекладывалась на абсолютный метод, или на еще один предрассудок, на еще одну социальную конвенцию, которая держится лишь силой санкций, применяемых к отклоняющемуся индивиду. Как только эта коллизия была осознана, было также осознано, что авторство индивида и его ответственность за воспринимаемые им смыслы превращаются в фикцию, если всеобщность и общезначимость не различены. Одновременно стало понятно, что методическое овладение собой, которое было образцом субъекта, влечет за собой освоение мира ценой отчуждения людей друг от друга и от самих себя, а также и ценой отчуждения от мира. Мир становится чуждым человеку по мере его «оукливания» как субъекта в замкнутую самодостаточную целостность. Этот субъект все способен видеть лишь по собственной мерке — мерке санкционированного обществом метода-предрассудка, «всеобщего эквивалента». С. как самоопределение (к которому вдобавок принуждают) требует надындивидуального субъекта — абсолютного предела такой С, в которой отдельный человек снят. Его единичность поглощается подкрепленным социальными санкциями общезначимым (идеологическими клише), выдаваемым за всеобщее.

С момента осознания этой коллизии набирает силу философия подозрения (П. Рикёр). Возникают три основные концепции, трактующие зависимость людей от иного. В них люди представлены так, что, стремясь стать методически действующими субъектами, они попадают в плен иллюзии. Им мнится, что они овладевают собой в то время, когда ими овладевают реальные, господствующие над ними природные (воля к власти Ницше), психические (эрос и танатос Фрейда) или социально-экономические силы (Маркс).

Попытка восстановить доверие к владению субъекта собой была предпринята под знаменем феноменологии, которая поставила под сомнение метод как конструирование. «Назад к вещам» означало назад к всеобщности смысла самого по себе, смысла, который неконвенционален по своей природе. Для обнаружения всеобщности необходимо воздержание («эпохе») от всяких конструктивных усилий, которые только затемняют ее. Изначальную всеобщность смыслов и доверие к владению собой субъекта (как субъекта сознания) тем самым удалось восстановить, но критическим пунктом оказалась общезначимость всеобщих смыслов, находимых в сознании индивида (проблема интерсубъективности), которая вновь потребовала введения трансцендентального субъекта, поглощающего реальных индивидов

и их ответственность за себя. Вто-

рым критическим пунктом стала телесность (М. Мерло-Понти) и феномен чужого (Б. Вальденфельс), поскольку выяснилось, что смысл этих феноменов в том, что им по смыслу недостаточно интенциональности сознания, что они требуют от индивида, столкнувшегося с чужим, ответа (респонсивности), выводящего за рамки восприятия. Иначе говоря, всеобщность чужого как смысла предполагает иное до всякого методического полагания этого иного (и потому неустранимое путем «эпохе»), она есть явление реальности иного, его радикальной инаковости в самой сфере смысла. Тем самым уже в рамках феноменологии была восстановлена значимость иного как границы доверия к себе, границы владения собой.

Еще ранее Э. Левинас дал убедительную диалектику присвоения существования (гипостазиса) как возможности для индивида быть реальным субъектом и встретить реального другого. В ее основе также лежала мысль о том, что встреча с другим возможна лишь тогда, когда человек перестает владеть собой в полной мере, попадает в область невладения собой. С другой стороны, было восстановлено понимание, что только радикально иное может лежать в основе ответственности индивида за всеобщность смысла, его ответственности за общезначимое.

Но если именно радикально иное — условие всеобщности смысла, то оно же является и условием ответственности индивида за всеобщность смысла. Эмпирическим условием общезначимости индивида и его конструкций является социальная конвенция. Конвенции недостаточно для основательной общезначимости, которая нуждается во всеобщности. Условием же всеобщности выступает радикально иное (обуславливающее и значимость любых конструкций), а не единый принцип конструирования и его естественный предел, где всеобщее и общезначимое совпадают и которые, как говорилось, играют роль «всеобщего эквивалента» и «неразменного пятака». Конструкция значима в той мере, в какой она выражает границу освоения иного. Граница освоения иного, граница владения собой и встречи с Другим обусловлены радикально иным. Радикальность иного как условия встречи с другим и самого другого конституирует индивида как открытого радикально иному, а потому и возможность встречи его с другим, т. е. возможность общезначимости (интерсубъективности). Это значит, что и я сам, и Другой соотносительны друг другу перед лицом иного. Притом европейская мысль как раз и обнаружила, что их отношение может быть определено иначе, примером чего является Восток. Восток не противопоставляет одно и другое, мое и чужое, меня и Другого, а сопоставляет их в поле иного, которое уже потому не может

291

быть определено как радикально иное, ведь радикальность его отличия заключена в неопределенности.

В ситуации кризиса идеи универсальности разума, вызванного крушением ее исторически конкретной просветительской формы, сознание уникальности каждого обернулось тем, что каждый, становясь индивидуальностью, уже не представлял собой автоматически того иного, что одновременно и составляет его самость, и объединяет с другими (как разумная природа в эпоху Просвещения). Он становится просто другим, одним из множества, поскольку эта его обособленность оказывается бытийно не укоренена, не основательна. Индивид теперь понимается как представитель иного, чем культура: например, как проявление своей психики или истории (ментальность) и т. п. Все эти образы человека являют собой результат того, что он стал смотреть на себя и обстоятельства своей жизни как на объект, т. е. глазами науки, сформированной Новым временем, и потому увидел в себе радикально иное. Обратившись на себя, он обнаружил, что в его глубине есть ни к кому не обращенное иное.

Однако, размышляя о том, что индивид начинает смотреть на себя глазами науки, следует учитывать, что в отличие от классической физики, ориентированной на теоретическое (и не наглядное) объяснение наблюдаемых явлений, физика современная показательно сосредоточивается на объяснении того, что само наблюдается лишь косвенно. И здесь она вынуждена обращаться к анализу условий наблюдаемости и к рассмотрению собственных идеальных предметов (волна, частица, сила и т. д.). Аналогичный сдвиг — на внимание к условиям «наблюдаемости» человека — имеет место и в современной научной рефлексии о человеке (см.: *Позиция б.6 и Интериоризация, II*).

Индивид попадает в состояние кризиса идентичности и вынужден стремиться к самореализации, что и оказывается симптомом ситуации, обратной по отношению к проблеме традиционной культуры. В последней идентичность со всеми или с признанными традиционными образцами грозила растворением индивида в коллективе или в ином, что и происходило с человеком, если он не представлял собой особу, т. е. не являл собой сам же коллектив. Сейчас признаваемая культурой обособленность каждого оборачивается массовым кризисом идентичности. Ведь это признание отнюдь не означает автоматического наделения способностью представлять общительную целостность и тем самым быть значимым для общности. Общезначимость индивида в современной культуре не является реализацией его всеобщности как источника смысла. Если прежде, в обществе традиционном, общепризнанная для коллектива значимая особость индивида в повседневной жизни, регулируемой традицией и мифом, сливалась со всеоб-

щим смыслом его бытия и была неотличима от него, то сейчас благодаря формальному признанию прав индивида они различны. Но это признание не наделяет индивида реальной всеобщностью его

особы. Ее он должен и достичь, и обосновать сам. Именно она оказывается наиболее остро переживаемой проблемой.

Современный человек поставлен перед задачей совмещения в себе обоих аспектов универсальности — всеобщего и общезначимого. Их сложное переплетение было описано выше. Но это совмещение должно исходить из их различности, т. е. из проблематичности всеобщего значения, а не из той подспудной слитности, которая имела место в традиционной культуре. Проблема С. возникает оттого, что всеобщность и общезначимость позиции человека должны быть исходно различены, чтобы затем их можно было интегрировать. Трансцендентность источника культуры, всеобщность культуры не может быть обоснована общезначимостью этой трансцендентности, она не должна воплощать в себе коллектив и наличную структуру власти. Это и порождает проблему С, т. к. получается, что существование человека гарантировано не более, чем любой вещи. Жизненная позиция, утверждающая человека в качестве субъекта культуры, вынуждена себя осуществлять в ситуации ее неподкрепленности бытийными гарантиями, в ситуации заброшенности в мир.

Человек европейской культуры открывает для себя парадоксальность самой задачи С. Необходимость стать индивидуальностью адресуется ему как условие социализации, как требование культуры, но именно тогда, когда стали проблематичны те «основания» становления самости, которые человек мог бы представлять собой как общезначимые и способные связывать его с другими. Выяснилось, что на самом деле они всегда были проблематичны, т. к. оставалась нераспознана исходная различность всеобщности и общезначимости, поскольку действовали социально-культурные санкции, подкреплявшие мнимую «очевидность» их единства. В нынешней культуре общезначимое семиотизируется, т. е. превращается в бесконечную цепь отсылок, не имеющую укорененного в бытии основания (*см.: [2, 3] в библиографии к статье: Рефлексия, I*). В такой ситуации коллектив больше не определен как солидарное целое. Он может быть описан лишь как подвижная сеть взаимодействий. Что тогда представляет собой индивид, если общее, к которому отсылает его единичность, лишь цепь актуальных, не имеющих основания отношений?

Человек должен представлять не только себя, но и другого, чтобы его самость могла быть даже конвенционально общезначимой, причем общезначимость самости индивида не может опираться только на силу

292

санкций, но должна иметь в основе и всеобщее значение. А задача социальной интеграции человека, если она ставится, предполагает общезначимость его самости. Тогда индивид как особа, т. е. как некто, претендующий на универсальную значимость для других, должен представлять собой некое иное по отношению к человеку. Но это иное может выступить как источник его универсальной и незаменимой значимости в качестве индивида только тогда, когда оно не есть просто иное, внешнее; оно должно иметь своей последней, внутренней целью этого индивида, причем целью общезначимой, универсально значимой (хотя бы в принципе) и для всех других. Это та же коллизия, которая открылась в иудаизме и христианстве, но там она решалась в контексте опыта переживания иного в мифе, иного как ни к кому не обращенной, но символической (говорящей) реальности, где освобождение означает уход из этого мира. Сейчас же она возникает в контексте сформированного в науке Нового времени нового опыта встречи с радикально иным — как с необращенным к человеку, который вынуждает человека конструировать, как оно, это иное, может быть для человека в своей необращенности к нему. Причем это иное человек обнаруживает и в самом себе. Рождается совершенно новое основание для внутреннего саморазличения, не предполагающего безадресной символической мифа, и создаются новые возможности быть ответственным или отказываться от ответственности за собственный образ, как и за образ иного (природы). Возникает возможность и феномен экзистенциальной (внетрадиционной) этики.

Библиография

1. Ауэрбах Э. Мимесис: Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976.
2. Ахутин А.В. Открытие сознания (древнегреческая трагедия) // Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. М., 1990.
3. Барац А. Презумпция человечности: Европейская культура в контексте иудаизма. Иерусалим. 5758-1998.
4. Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002.
5. Библиер В.С. На гранях логики культуры: Книга избранных очерков. М., 1997.
6. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.
7. Дворкин И. «Существование» в призме двух языков // Таргум. Еврейское наследие в контексте мировой культуры. Вып. 1. М., 1990.
8. Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. Л., 1990.
9. Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.
10. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М. — СПб., 2000.
11. Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность. М., 1994.
12. Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2.
13. Малявин В.В. Мудрость «безумных речей» // Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995.

14. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.
15. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995.
16. Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
17. Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. М., 1990.
18. Туровский М.Б. Первобытный коллектив и индивидуум // Предыстория интеллекта. Избранные труды. М., 2000.

ПОЗИЦИЯ 6.2. ДИНАМИКА ЦЕНТРА И ПЕРИФЕРИИ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ФОРМЫ КУЛЬТУРЫ: БЫТОВОЕ И ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ КАК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГИИ — Чебанов С.В. - Концепты: Общая культурология. Бытовое. Профессиональное. Форма культуры.

ОБЩАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ

В настоящее время к культурологии относят ряд различных сфер знания о культуре: философию и любознательность культуры, социологию культуры, экономику культуры, культурометрию, историю культуры и т. д. — или весь их конгломерат (ср. [4]). Общей культурологией является область исследований, целью которых является ответ на вопросы «Что есть культура?» и «Как устроена культура?»

Еще совсем недавно культурология сосредоточивалась на изучении феноменов обыденного сознания среднего уровня (живописи, архитектуры, прикладного искусства, беллетристики и т. п.) и уделяла мало внимания по крайней мере двум сферам:

— Описанию бытовых феноменов соматической культуры, включая и такие, как отхожие места, способы облегчения и сопутствующие им гигиенические процедуры, манипулирование с выделениями.

— Описанию феноменов специализированных сфер профессиональной деятельности, что может потребовать для их культурологического описания профессиональной осведомленности в этих областях, например, не только знания фундаментальных законов естествознания, но и диаметра болтов или владения навыками чтения технических чертежей и т. д.

Эти сферы — такие же феномены культуры, как архитектура или беллетристика, и их также важно учитывать для изучения общей конструкции культуры. По-

293

скольку в данных сферах человек не стремится продемонстрировать свою «культурность», по ним можно судить о действительно бытующей, а не декларируемой культуре (см.: *далее*).

Подход к профессиональной деятельности как к феномену культуры позволяет усмотреть в ней больше черт, детерминированных характером культуры, чем объектами, на которые эта деятельность направлена.

Однако для того, чтобы это делать, нужны не эссеистические и импрессионистические заметки, а методически регламентированные приемы анализа. В связи с этим несомненный интерес представляют мета-блетика ван ден Берга [5], биоистория Ф. Фердорна [7], а также этнометодология Г. Гарфинкеля [6] и подобные им концепции. Представляется, что эвристическое значение для решения задач общей культурологии имеет также типологический подход к постижению формы культуры, ранее развивавшийся в своих натурфилософских вариантах в традиции, идущей от Античности через Средневековье вплоть до наших дней (см.: *Разнообразие, II*).

1. О возможности общей культурологии и ее предмете

Среди практически необозримого разнообразия трактовок того, что является культурой, две из них, на первый взгляд почти полярные, имеют особое значение.

Во-первых, *культура есть совокупность взаимосогласованных образов деятельности — все, что делает человек, причем не только как это «технически» возможно, но и так, как предписано культурными нормами* (а значит, то, что запрещено теми или иными нормами, не делается). Важно заметить, что никакой явной ценностной квалификации эти нормы не имеют. Можно говорить о культуре самых разных групп людей — европейцев, австралийских аборигенов, жителей Шанхая, студентов Калькутты и т. д.

При подобном подходе к культуре возникает два вопроса:

1. Какая именно совокупность людей обладает сочетанием норм, квалифицируемых как культура в указанной трактовке, и как выделить эту совокупность людей?

Очевидно, что в зависимости от того, насколько обобщенно будут рассматриваться нормы, можно рассматривать культуры разных уровней: культуру семьи, клана, деревни, социальной группы, страны, континента, может быть поставлен вопрос и о культуре в целом.

Некоторые из выделенных культурных образований при этом будут рассматриваться как базовые (например, культура страны), другие квалифицироваться как субкультура (например, субкультура определенной половозрастной группы). Границы культуры и субкультуры определяются тем, можно ли внутри такой группы осуществить полный цикл

жизнедеятельности и может ли такая группа самовоспроизводиться (см.: *Субкультуры, I в Позиция 6.3 и 6.6*);

2. Какими средствами возможно описание нормативов данной группы как некоторой органической, неслучайной совокупности норм, а не произвольного их конгломерата? Вместе с тем пресуппозиция ограниченности сочетания норм в культуре не исключает наличия в ней глубоко конфликтных составляющих (например, для христианской культуры необходимость воспроизводства и ориентация на монашество как высшую добродетель).

Во-вторых, под культурой понимается *совокупность выдающихся достижений некоторой группы людей, причем эти достижения получают высокую и очень высокую нормативную оценку и становятся образцом для подражания*. Часто высота таких достижений столь велика, что подавляющая часть людей культуры в первом смысле не может даже приблизиться к реализации этих образцов, так что вопрос о том, существовал в действительности или нет кто-либо, кто достиг этих высот, обычно даже не имеет практического значения. Важно лишь то, что такие образцы есть, и все стараются по мере возможности им следовать.

Т. о., культура во втором смысле близка к пониманию культуры в первом смысле, однако принимает во внимание только высокие и положительные ее нормы, приближение к реализации которых рассматривается как персональное и/или коллективное достижение.

Культура в первой и во второй трактовке воспринимается по-разному.

У носителей обыденного сознания (составляющих большинство представителей культуры в первом смысле) артикулированное понимание того, что такое культура, вообще отсутствует, но есть некоторая совокупность ощущений в этой сфере. Культура в первом смысле воспринимается ими как нечто, что позволяет разделить людей на группы по принципу «наши — не наши». «Наша» культура во втором смысле (т. е. высокие образцы культуры, к которой они принадлежат) воспринимается ими как «хорошая работа», «стоящая вещь» и другим подобным образом.

Представители современной евро-американской культуры, получившие среднее и высшее образование (но не в области культурологии, этнологии и т. п.), культуру в первом смысле продолжают не осознавать. При этом различие «своих» и «чужих» становится у них более размытым, и тем более — чем в большей мере воспитана у них толерантность (а это означает размывание — причем порою весьма радикальное — культурных норм, так что оказывается непонятным,

294

какие образцы деятельности являются культурными, а какие нет). Зато представление о том, что такое культура во втором смысле, является у них значительно более четко выраженным, однако не оторефлексируемым.

В повседневной жизни в качестве культуры ими воспринимается то, что относится к культуре профессиональной традиции — музыкальной, архитектурной, скульптурной, живописной, театральной, кинематографической (последняя вообще существует как преимущественно профессиональная). Народная культура как культура ими практически не воспринимается, причем сельская культура зачастую оценивается как бескультурье («деревенщина»), а городская не замечается вовсе.

Профессионал-культуролог обычно декларирует, что он берется за изучение культуры в первом смысле и порою действительно пытается этим заниматься. Однако здесь начинают действовать существующие образцы и личные пристрастия. Т. о., имеет место определенный разрыв деклараций и практики, что требует тщательного анализа таких деклараций на статус подлинности/мнимости (см.: *Мнимость, II*).

В результате так или иначе оказывается, что культурологические исследования посвящены прежде всего музыке, архитектуре, скульптуре, живописи, театру, кино, реже — одежде, интерьеру, домашней утвари, еще реже — этикету, повседневному поведению, матримониальным отношениям (что оставляют этнологам и демографам. — см., напр., [1]).

Порою внимание культурологов привлекает то, что относится к сфере технической эстетики, которая обычно фигурирует под неадекватным названием «дизайн». Дизайн же в американском понимании как способ вписывания вещи от момента ее производства до момента утилизации в мир других вещей также не очень волнует культурологов (притом что существует интересная культурологическая проблема: сравнение этого культурного феномена с его аналогом в церковной традиции — с представлением об икономии как о способе ведения хозяйства, не противоречащем духовным ценностям).

Еще совсем недавно очень редко как феномены культуры изучались: политическая жизнь, дифференциальные уравнения, гомологии в ботанике [3], использование подгузников или способ мытья полов.

Тем самым оказывается, что культурологов на практике обычно интересовало то, что относится к сфере досуга, или по крайней мере то, что не относится к технологически и утилитарно детерминированной деятельности. Потому такие сюжеты, как технологическая культура (см.: *Позиция 3.3 и 4.3*), наука как

часть культуры, проявления культуры в повседневном поведении, еще и до сих пор часто ускользают от внимания культурологов. Такое положение вполне соответствует традиционной компетенции министерства культуры, которое так же, как совокупность практикующих культурологов-чиновников, занимается только рафинированными формами досуга. Тем самым оказывается, что, хотя культуролог декларативно берется за постижение культуры в первом смысле, т. е. культуры как совокупности любых

нормативов деятельности, на практике он в большой мере ведет себя как образованный непрофессионал и в качестве материала для своей работы использует преимущественно культуру во втором смысле (причем в основном досуговую ее часть).

Из описанной ситуации следует, что одной из важных задач, стоящих перед культурологией, является включение в предметы актуального исследования не только рафинированных форм досуга, но и всех видов активности в культуре — как в повседневной жизни (работы Броделя [2]), так и в профессиональной деятельности в *любых* сферах (в промышленности, на транспорте, в точных науках, сельском хозяйстве, к понятию культуры которого культурологическая рефлексия должна быть особенно внимательна, и т. д.).

Решение поставленной задачи наталкивается на определенные сложности. Среди них необходимо отметить по крайней мере две, причем взаимосвязанные.

Во-первых, совершенно очевидно, что существует проблема образования культурологов. К примеру, чтобы заниматься общекультурными аспектами математики или физики, необходима профессиональная осведомленность в этих науках.

Во-вторых, существует проблема метода. С помощью каких методов можно устанавливать и описывать взаимовлияния отдаленных феноменов одной и той же культуры?

Для артикулированного ответа на эти вопросы и необходимо создание О. к. (если таковая вообще возможна), имеющей дело и с рафинированными формами досуга, и с повседневной, обыденной жизнью людей, и с феноменами специализированных сфер профессиональной деятельности (для культурологического исследования которых, стоит повторить, необходима осведомленность в узкоспециальной проблематике).

Библиография

1. *Байбурин А.К., Топорков А.Л.* У истоков этикета. Л., 1990.
2. *Бродель Ф.* Структуры повседневности: Возможное и невозможное // Ф. Бродель. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв.: В 3 т. М., 1986. Т. 1. 295
3. *Каганский В.Л.* Пестики, тычинки — Аристотель и Фуко. Рец.: Гомологии в ботанике: опыт и рефлексия. Труды IX школы по теоретической морфологии растений «Типы сходства и принципы гомологизации в морфологии растений». СПб.: Санкт-Петербургский союз ученых, 2001 // Отечественные записки. 2002. № 7.
4. *Клейн Л.* Культуролог — это кто? // Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 5. СПб.: Эйдос, 1998.
5. *Berg van den J.H.* Metabletica: über die Wandlung des Menschen: Grundlinien einer historischen Psychologie. Gottingen, 1960.
6. *Garfinkel H.* Studies in ethnomethodology. Engelwood Cliffs, N.Y., 1967.
7. *Verdoorn, F.* From botanical biography towards animal ecology // Acta Bot. Netherlands, 1966. 15(1), 81-94.

БЫТОВОЕ

2. Бытовые феномены соматической культуры

В настоящее время бытовые феномены соматической культуры изучаются с нескольких позиций.

Во-первых, они являются предметом изучения этнологов и социологов. При этом сегодня внимание к себе привлекают такие вопросы, как культурный статус чихания, кашля, характер организации отхожих мест и ритуалы, связанные с их посещением, омовения разных типов и нормативы их организации, способы утилизации выделений человека (слюны, мокроты, мочи и т. д.) и их символическое значение и т. д.. В этом аспекте изучаются нормативы соответствующих действий, их символическая интерпретация и связанный с ними фольклор (*Байбурин, Топорков. — см.: [1] в библиографии к статье Общая культурология, I, Элиас [7]*).

Во-вторых, подобная тематика изучается в контексте представлений о телесности, о семиотической природе телесности как феномена культуры. Для таких исследований интересными оказываются семиотические функции определенных соматических структур: семиотика правого и левого, верха и низа, зада и переда, семиотика наготы и укрытости как тела в целом, так и отдельных его частей, табуирование прикосновения или созерцания отдельных частей тела, игра с телом партнера или своим собственным, возрастная динамика семиотики тела и т. д. [10]. В значительной степени эти исследования построены на материале традиционных культур (см., напр., [4; 9]).

Некоторое число исследований лежит на границе физиологии, медицины, гигиены и этнологии (см. как модель методологии таких исследований [6] ; ср. также [2]). Таковы физиолого-климатические интерпретации традиционных обрядов и религиозных предписаний, связанных с диетическими нормами (прежде всего, пищевыми запретами), представлениями о ритуальной чистоте, канонами одежды и т. д. (см., напр., [1; 3; 5]).

Перечисленные работы в первую очередь рассматривают традиционные общества (в основном, сельские), изолированные этнические общины или социально-возрастные субкультуры (молодежь, студентов, военнослужащих и т. д.). Используемый в указанных работах подход прилагается к изучению

современного горожанина, имеющего достаточно высокий социальный статус, весьма редко.

Этот пробел отчасти заполняется рассмотрением проблематики такого рода во фрейдистской и постфрейдистской традиции, что определяет особенности рассматриваемых в их рамках вопросов.

В социологической литературе аналогичная проблематика рассматривается также в контексте гендерных исследований [8].

Таким образом, можно говорить о наличии в этой области довольно большого числа весьма разнообразных исследований отдельных вопросов телесности культурного человека.

Однако на сегодняшний день каких-либо значимых обобщений, позволяющих генерализованно представить соматические особенности людей разных культур (не рас или национальностей!), нет. Вместе с тем подобные обобщения имеют прикладное значение. Так, совершенно очевидно, что людей с разным видом культурной телесности надо по-разному лечить. Нужны им и разные диетологические рекомендации, разные регулятивы потребления табака и алкоголя и т. д. Точно так же у людей с различной культурной телесностью будут возникать разные проблемы при службе в армии, проживании в общежитии, длительных экспедициях и путешествиях и других случаях пребывания в замкнутых коллективах.

Библиография

1. «Дзэйцхар Мигчжан» — памятник тибетской медицины. Новосибирск, 1985.
2. Лев-Старович З. Секс в культурах мира. М., 1991.
3. Материалы по изучению источников традиционной системы индо-тибетской медицины. Новосибирск, 1982.
4. Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1-2. М., 1987-1988.
5. Супрун А.И., Филановский, Г.Ю. Почему мы так одеты. М., 1990.
6. Форель А. Половой вопрос. СПб., 1904.
7. Элиас Н. О процессе цивилизации. Т. 1-2. М.-СПб., 2001.
8. Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.
9. Σημειωτική. Труды по знаковым системам. Т. 1-30. Тарту, 1964-2002.
10. Hoffmeyer}. The Semiotic Body Mind. Cruzeiro Semiotico, special issue in honor of Professor Thomas Sebeok. 1995.

296

ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ

3. Специализированная профессиональная деятельность как феномен культуры

Культурологических исследований того, что можно назвать специализированными формами деятельности, существенно меньше.

Под специализированными формами деятельности понимаются занятия, высокие уровни достижений в которых интересуют только профессионалов. Эти формы деятельности перемежаются с теми, которые можно назвать общедоступными, причем именно эти последние и интересуют культурологов в первую очередь. Так, например, в культурологическом дискурсе чаще обсуждается деятельность знаменитого актера, но весьма необычным будет обсуждение деятельности его гримера или врача, на виду будет образ спортсмена, но не его тренера, политического деятеля, но не его спичрайтера. Тем не менее для того чтобы деятельность актера, спортсмена или политического деятеля была успешна, не менее успешной должна быть деятельность гримера, врача, тренера и спичрайтера, причем от всех этих лиц требуется высочайший уровень квалификации и уровень специального образования, не меньший, чем у деятеля, которого они «обслуживают».

Примечательно, что подобные отношения складываются между довольно большими областями. Так, по «культурологической» привлекательности к фигуре летчика или космонавта никогда не приблизится фигура инженера и конструктора (не говоря уже о рабочих заводах, на которых производится соответствующая техника), образ компьютерщика явно затмевает образ математика, а владельца банка — финансового менеджера и т. д.

В обсуждаемом контексте привлекает к себе внимание прежде всего религиозное искусство, которое в этом своем качестве и является предметом культурологии, ориентированной на рафинированные формы досуга. Религия имеет и бытовую составляющую, и в этом плане религиозные традиции должны обсуждаться в контексте бытовой соматической культуры. Кроме того, в религии есть и компоненты специализированной профессиональной деятельности, о которой здесь также идет речь. Подобный пласт деятельности существует и в религиозной жизни — это утонченные богословы, не обладающие проповедническим даром или пасторской харизмой, церковные хозяйственники, архитекторы, певчие, иконописцы, казначеи и т. п., деятельность которых придает всем феноменам культуры дополнительное измерение.

К обсуждаемым специализированным формам деятельности относится наука, техника, медицина, педагогика, транспорт, управление (не руководство!), философия, логика и т. д. Безусловно, при определенном стече-

нии исторических и личных обстоятельств отдельные представители этих сфер деятельности становятся «культурными героями» — благодаря дару популяризаторства и личной харизме (ср. С.С. Аверинцева, Д.С. Лихачева), общественному темпераменту (А.Д. Сахаров) или очень высокому

публичному спросу на соответствующую деятельность (И.В. Курчатов, Л.Д. Ландау).

Таким образом, специализированные формы деятельности представлены в культуре двумя способами — через рутинную (что не значит плохую или хотя бы второсортную) работу и посредством личностей профессионалов, которые оказываются культурными героями. Последние по своему социокультурному статусу ничем не отличаются от артистов кино или поп-музыкантов.

В специализированных деятельностях, реализуемых не культурными героями, а нейтральными профессионалами, можно различить два типа компонентов, неодинаковых в обсуждаемом аспекте.

Во-первых, это своего рода *«осевые структуры» ряда дисциплин, между которыми явно усматривается сходство организации.*

Так, есть глубокий параллелизм следующих конструкций:

- место — пространство — геометрия пространства — размеры
- время — дление — часы — длительность
- действие физической силы — работа силы — энергия — величина энергии
- потребительная стоимость — меновая стоимость — стоимость — цена.

Первый член приведенных тетрад — это некоторая качественно определенная сущность, второй — конструкция, построенная на взаимозаменяемости конкретных единиц из первого члена, третий — конструкция инварианта, мера эквивалентности, а четвертый — конкретное количественное выражение этой эквивалентности.

Далее разные фрагменты этой четырехчленной конструкции проникают во многие области деятельности. Так, конструкция «сила — энергия» с теми или иными модификациями и в той или иной полноте переносится в химию, биологию, психологию. Две пары конструкций, осуществляя экспансию, претерпевают тесное переплетение входящих в них тетрад. Так, ряды «сила — энергия» и «стоимость — цена» используются в различных лимитационных моделях, которые могут интерпретироваться то как физические, то как экономические, причем в таком двусмысленном статусе они используются как объяснительные модели в биологии и психологии. Второй такой парой являются тетрады «время — длительность» и «стоимость — цена», на основании которой проявляется сродство всех трех последних тетрад.

297

Напрашивается предположение, что такое положение дел не просто некоторое совпадение, а проявление одной и той же конструкции, которая (осознанно или неосознанно) положена в основу новоевропейской культуры. В рассматриваемом аспекте эту культуру можно охарактеризовать как культуру количественных инвариантов экстенсивных характеристик. Сходство базовых конструкций механики как части физики и экономических категорий при этом не случайно — становление европейской науки Нового времени и буржуазного общества шли рука об руку.

Во-вторых, *рутинным актам специализированной деятельности также могут быть присущи черты, проявляющие общую конструкцию соответствующей культуры.* Более того, в известном смысле интереснее обнаружить общие структуры культуры не в программной статье Эйнштейна, а в поточной работе рядового физика. Если предположить, что такая работа проведена «по всем правилам искусства», в ходе ее выполнения не было ничего непредвиденного и по ее результатам написана абсолютно корректная, стилистически нейтральная статья, то подобная работа может рассматриваться в качестве эталона реализации определенной методологической программы. Подобная работа превращается в культурный образец (несмотря на скромность своего содержания) и в этом качестве может быть предметом интереса культуролога, давая ему возможность судить о том, какие именно работы приемлемы в определенное время в определенной стране, какого образа жизни они требуют и т. д. и т. п. Получив ответы на такого рода вопросы, можно реконструировать культурную модель, в которой это исследование не только возможно, но и имеет какую-то ценность (содержательную, прикладную, социально-статусную, коммуникативную и т. д.). Напротив, нестандартная в каком-либо отношении работа может дать возможность судить об индивидуальных и поколенческих различиях, борьбе точек зрения, принадлежности к научной школе и культурных основах ее позиционирования и т. д. [3].

Подход к профессиональной деятельности как к феномену культуры позволяет усмотреть в ней больше черт, детерминированных характером культуры, чем объектами, на которые эта деятельность направлена [5]. При этом возникает даже мысль о том, что конкретный предмет того или иного исследования определяется не тем, как устроен мир, а характером того детерминированного культурой образовательного маршрута, по которому шел специалист в процессе получения профессионального образования как способа формирования деятельности (см.: *Деятельность, II*).

Итак, очерчены две области, обычно локализованные на периферии культурологических штудий. Но проблема заключается не только и не столько в том, чтобы установить факт наличия этих областей и описать их фактологическое заполнение, а в том, чтобы увидеть эти две области в сопряженности друг с другом и с «культурологией рафинированных форм досуга». Неплохо бы присоединить сюда и необычные проблемы культурологии и культурологические маргиналии — культурологию мелочей и пустяков [1; 2; 4]. В таком случае действительно можно строить способ представления культуры для решения задач общей культурологии.

Одна из таких задач заключается в том, чтобы найти способ представления культуры, показывающий, как связаны между собой разные области культуры, включая бытовое и профессиональное.

Приведенные примеры позволяют наметить такие связи. Так, на основании кропотливости работы,

которой занимается физик, изучающий новый полимер, можно предположить наличие у него гиподинамии со всем букетом характерной симптоматики. Помимо таких поверхностных и тривиальных связей между частными проявлениями культуры можно обратить внимание и на более общие и важные отношения.

Например, ориентация в новоевропейской культуре на инвариантный подход для достижения общезначимости результатов требует инвариантности и человека, использующего тот или иной *метод*. С этой целью порождается специальная конструкция — картезианский *субъект*, обладающий рассудком, зрением и доверием к простым манипуляциям. Подобная установка определяет характерное для новоевропейской культуры пренебрежение телесностью, имеющее разные формы выражения — от добровольной аскетики до принудительной богемы (см.: *Субъект, I*).

Несколько веков практики попыток реализации человека как картезианского субъекта порождают все новые сферы отчуждения человека. В итоге в XX в. тело отчуждается от человека в полной мере. В результате этого отношения с телом перестают быть личным делом человека, который ожидает, что этим будут заниматься профессионалы — врачи, массажисты, парикмахеры, визажисты, диетологи и сексологи. Т. о., телесность оказывается сферой приложения метода того или иного профессионала, а не областью проявления свободы самого человека.

Представляется, что культурология и должна заниматься отслеживанием подобных отдаленных связей между — на первый взгляд — не связанными между собой феноменами культуры.

На этом пути можно построить целостный образ той или иной культуры, а культурология получит возможность манипулировать большим набором таких образов. В дальнейшем может быть поставлен и дерз-

298

новенный вопрос о том, как описать образ культуры как таковой, сделав его основным предметом работы в общей культурологии.

Подобные исследования весьма немногочисленны. Некоторые подходы к данной теме есть в представлении об идеальном типе М. Вебера, в этнометодологии Г. Гарфинкеля (см.: [6] в библиографии к статье: *Общая культурология, I*); для решения поставленной задачи интересно изучение повседневности в стиле Броделя. Ряд ценных наблюдений в данном направлении осуществлен в биоистории (истории отношения человека с живыми существами) Ф.Фердорном (см.: [7] в библиографии к статье *Общая культурология, I*) или В метаблике (исторической психологии специализированных форм деятельности, рассматриваемой с точки зрения ее детерминации моделями повседневности) Дж. Ван ден Берга (см.: [5] в библиографии к статье *Общая культурология, I*).

Однако проблемой всех таких исследований является то, что они не удовлетворяют фундаментальным для современной методологии принципам верификации и фальсификации — культуролог, увидев какое-то количество связей, не может сказать, сколько их еще существует и как их можно обнаружить, непонятно, что будет критерием полноты и обоснованности получаемых результатов и т. д.

Поэтому можно пойти другим путем.

Библиография

1. Григорьева Е. Безделушка (философско-семиотические заметки по пустякам) // В честь 70-летия профессора Ю.М. Лотмана. Тарту, 1992.
2. Лютикова Г.В. Человек и насекомые — история нелюбви // Культура в современном мире: опыт, проблемы, решения. Информационный сборник. Вып. 12. 1994.
3. Чебанов С.В. Мартыненко Г.Я. Семиотика описательных текстов (Типологический аспект). СПб., 1999.
4. Шифрин Б.Ф. Книга природы в эмпирическом окружении. Разные мелочи. Насекомые // Парадигмы философствования. Вторые международные философско-культурологические чтения. СПб., 1995.
5. Chebanov S. V. Biology and Humanitarian Culture: the Problem of Interpretation in Biohermeneutics and Hermeneutics of Biology. Lectures of Theoretical Biology: 2nd Stage. Tallinn, 1993.

ФОРМА КУЛЬТУРЫ

4. Подходы к анализу формы культуры по ее реализациям

Представляется, что весьма эвристичной традицией представления целостных образов сложноорганизованных образований является натурфилософия. Дело в том, что натурфилософия, пытаясь описать про-

блему соотношения единого и множественного на языке логики, порождает весьма своеобразные категориальные конструкции, которые оказываются притягательными в разных областях современного знания. Прежде всего речь идет о дисциплинах (культурология, этнография, археология, лингвистика, география, геология, биология и т. п.), основанных на типологическом подходе (см.: *Разнообразие, II*), в которых возникает вопрос о приемах описания соотношения типа и варианта. При этом оказывается, что обычные ныне родовидовые отношения можно пополнить эманационными и полярными. Подобным

образом можно представлять и соотношения элементарных частиц одной группы (протон и нейтрон в нуклонах, электрон-позитронных пар и т. п.). Более того, такие конструкции привлекательны и в тех областях т. н. «точного знания», в которых оказываются значимыми проблемы классификации универсумов объектов с неизвестными границами (все задачи классификации элементарных частиц, фазовых состояний, математических функций, бифуркаций и т. п.). В таких задачах предосторожными оказываются упомянутые представления, тем более когда приходится соотносить представления о единстве универсума с множественностью существующих в нем отдельных частей. При этом сравнительно-историческое исследование натурфилософских представлений не только европейских традиций, опыт натурфилософского естествознания (морфология в духе Гете — Тролля и типологический подход в целом, опора на личностное знание в понимании М. Полани [4], работа с субсенсорными ощущениями и синестезией, интервьюирование экспертов в логике создания экспертных систем и т. п.) приводят к следующему взгляду на мир.

Мир как единство (как и отдельные его части) обретает воспринимаемость, видимость, наблюдаемость, выражаясь через форму, ритм, число, цвет, звук, аромат, вкус, смысл (см.: *Форма, II; Ритм, II к Позции 6.2*). Перечисленные категории понимаются не как нечто эмпирически данное, а как некоторые аспекты единой организованности, которые, в свою очередь, имеют свое эмпирическое выражение.

Так, форма, понимаемая категориально, т. е. в качестве аспекта подобной организованности, сама по себе «безвидна» (не есть некая эмпирическая данность). Она изучается на материале анатомических фигур, порождая в соединении с умозрением форм морфологию, идущую от Аристотеля через противников иконоборчества, Фому Аквинского к Гете. Число в таком понимании фигурирует в пифагорейской традиции, доходящей до настоящего времени в традиции математики, арифмологии и нумерологии. Ритм в близком смысле рассматривается в работах В.В. Налимова. С цветом

299

и звуком имели дело А.Н. Скрябин и К.К. Сараджев (что описано в повести А.И. Цветаевой. — см.: [5]). Примером подобной работы со смыслом в указанном аспекте является традиция изучения коллективной психики, простирающаяся от К. Юнга до С. Грофа, аналогичный подход к явлению запаха описан в романе П. Зюскинда «Парфюмер».

При этом традиция постижения одной категории может представляться через категории другой традиции.

Так, например, арифмология как учение о числе позволяет описывать основные категории аристотелевского представления о форме, как это делается, скажем, в «Теологуменах арифметики» у Ямвлиха. Очень ярким примером такого переописания является опыт К.К. Сараджева, для которого каждая вещь имела строго определенную окраску и звучание. Этот случай синестезии (соответствия звука и цвета вещи в восприятии Сараджева) был инструментально изучен Н.А. Бернштейном.

Здесь предлагается способ рассмотрения культуры в рамках *морфологической* традиции (см.: *Форма, II, Разнообразие, II*) и намечается подобное рассмотрение в связи с постижением *ритма* (см.: *Ритм, II к Позции 6.2*).

Прежде всего можно говорить о том, что каждой культуре присущ архетип:

- представляющий общую конструкцию культуры, являющийся моделью, обнаруживающей себя (так или иначе, с той или иной полнотой) в самых разных проявлениях данной культуры;
- качественно по-разному и с разной степенью полноты проявляющий себя в разные периоды истории.

Архетип является некоторой обобщенной организацией культуры (реализацией ее идеи) и в традиционном представлении *может быть предметом только умопостижения* (если не принимать во внимание конструктивные типы М. Вебера). Именно поэтому для целей конкретной работы привлекаются те или иные способы *представления архетипа* (в виде схематических рисунков, таблиц, формализованных описаний и т. д.). Текущее манипулирование с материалом осуществляется посредством обращения к *фигуре* (см.: *Форма, II*), в которой на конкретном материале реализуется та или иная форма. Именно фигура является предметом эмпирического исследования, допускающего использование тех или иных строгих эксплицированных методик.

Изучение фигур приводит к выводу о том, что фундаментальным свойством как культуры в целом, так и отдельных ее составляющих, является *полиморфизм* — *каждая форма реализуется в том или ином многообразии фигур*. Наиболее интересным и общим результа-

том изучения многообразия фигур является представление о *рефрене*. В приложении к культурам наличие рефренов означает, что в любой культуре есть основания встретить тот или иной конкретный феномен культуры, но в разных культурах он будет встречаться с разной частотой, принадлежать *центру* культуры или далекой ее *периферии*.

Для того чтобы более конкретно говорить о культуре, необходимо сформулировать несколько положений семиотики культуры, лежащих в основе развиваемых представлений. Культура является образом *действительности* (см.: *Мнимость, II*), в которой живут люди некоторой общности. Анализ культуры предшествует полагание сходства или несходства в основных чертах между действительностями, к которым апеллируют разные культуры, и людьми, носителями этих культур. В зависимости от того, какой из вариантов принимается, далее совершенно по-разному анализируется конкретный эмпирический материал, обращение к которому позволяет обосновывать либо сходство,

либо несходство изучаемых действительностей и людей. Таким образом, оказывается, что полагание сходства или несходства действительности и людей как носителей культуры имеет характер *мифа* (см.: *Мнимость, II*).

В том случае, если принимается тезис о сходстве действительностей и людей, есть основания полагать, что все культуры, будучи образами чего-то принципиально сходного или даже тождественного, также обладают принципиальным сходством.

Архетип культуры как то, что свойственно всем культурам, и есть образ того, что является инвариантным в разных действительностях. В этом качестве архетип культуры есть *семантический инвариант* разных культур, универсалия их организации.

Обычной бедой такого определения культуры, однако, является то, что нередко выявление архетипов идет индуктивным путем, а база индукции оказывается неполной. Характерно также и то, что неполнота носит характер не просто некоторого пробела, а систематической ошибки, и из индуктивной базы регулярно выпадают культуры определенного типа.

Так, например, в обсуждаемом контексте (связи бытового и профессионального) важен вопрос о половой определенности человека и разных модусах этой определенности — биологическом, психологическом, социокультурном и т. д. При этом, однако, далеко не всегда принимается во внимание положение дел в культурах, которым свойствен матриархат, а еще реже — матриархат в сочетании с матрилокальностью. Соответствующие сюжеты рассматриваются в специализированных этнографических исследованиях и практически не принимаются во внимание в обобщающих культурологических

300

исследованиях. В частности, этот материал не учитывается при описании образов феминности и маскулинности в гендерных исследованиях.

Более того, в подобных штудиях даже хорошо известный эмпирический материал не принимается во внимание. Так, воинственность Афины может трактоваться как деформация фемининного начала, а то обстоятельство, что культ Афины укоренен в матриархате, не принимается во внимание.

В данной ситуации можно усмотреть и значительно более фундаментальные проблемы. Возможно, возникающие затруднения выявления архетипа как универсалии культуры в целом и архетипа феминности — маскулинности в частности связаны с тем, что матрилокальные матриархальные общности и патриархальные культуры — вообще совершенно разные, не имеющие ничего общего между собой образования. Поэтому-то и возникают проблемы их единого описания, которое оказывается весьма *громоздким* (см.: *Сложность, II*). В частности, уместно в этом же контексте поставить вопрос и о том, случайно ли, что все известные высокотехнологичные цивилизации порождены патриархальными матрилокальными культурами (Египет, Месопотамия, Древняя Греция и Древний Рим, Европа со времен Средневековья, Китай на протяжении нескольких тысячелетий)? В этом же контексте требует переосмысления и гендерный статус современной евро-американской цивилизации с ее феминистскими движениями.

Таким образом, выявление *универсалий* культуры, ее *архетипа* — в высшей степени трудная задача типологии (см.: *Разнообразие, II*), порождающая большое количество разного рода *мнимостей*.

Важной чертой *строения* культуры является то, что в каждой культуре существует несколько пластов разного типа, генезиса и сферы функционирования.

Во-первых, можно говорить о *доминирующем* и *минорном* пласте культуры.

Так, например, безусловно, что христианство является доминирующим вероисповеданием в Европе в последние 15 веков и в России в последние 10 веков, причем именно оно определяет лицо соответствующих культур. Это, однако, не означает, что в Европе и России того же времени не были представлены другие вероисповедания — языческие и авраамитические, которые выступают тогда как минорные. Начиная с какого-то исторического момента, можно говорить о том, что на территории Европы складывается такая ситуация, что лицо культуры определяется либо местным язычеством, либо христианством, либо мусульманством, либо иудаизмом, либо буддизмом, либо атеизмом. На каждом фрагменте пространства Европы в тот или иной

момент один из вариантов мировоззрения является доминирующим в культурном отношении, в то время как остальные пять являются минорными. Минорные пласты, блоки при этом отличаются от отсутствующих. Так, в Европе всегда отсутствовала конфуцианская культура, а в доколумбовой Америке не было христианской.

Подобным же образом, отмечая внешнюю, техническую ориентацию современной евро-североамериканской культуры, нельзя не учитывать и значительную традицию внутренней духовности, которая обозначена, например, такими вехами, как францисканцы и другие нищенствующие ордены, западноевропейские средневековые мистики или «Добротолубие» восточного христианства.. Точно так же культура Индии — это культура не только мистических практик, но и развитой торговли и военного искусства (вплоть до ядерного оружия в наше время). При этом тем не менее можно говорить о доминировании «внешней» ориентации в культуре Европы и «внутренней» — в культуре Индии. Более того, имеются основания даже высказать утверждение о том, что фиксация регламентаций одной сферы (внешней или внутренней) создает условия для достижения свободы в другой.

Выявление доминирующих и минорных линий культуры важно в связи с тем, что присутствие минорных компонентов значимо для оценки потенциала *динамики* культуры, поскольку минорная линия

может оказаться доминирующей, и наоборот. В тех аспектах, которые характеризуются бинарными оппозициями (как выше обсуждавшиеся «внешнее — внутреннее», «мужское — женское»), культурная динамика может обнаруживаться как инверсия бинарных оппозиций [3].

Наличие доминирующих и минорных линий культуры остро ставит вопрос и о том, каким образом культура должна представляться в ее описании. Так, сказать, что европейская культура начиная со Средневековья — это христианская культура, заведомо неточно, а следует говорить о *доминировании* в ней христианства. Можно думать и о более сложных формах описания культуры.

Во-вторых, в культуре различимо *«высокое»* и *«низкое»*. «Высокое» в культуре является предметом авторефлексии. Так, авторепрезентация традиционной культуры через ее носителя будет выражаться в демонстрации последним в своем городе или селе прежде всего высокого и лучшего — храма, дворца, других возвышенных диковин, но не развалин, сараев и отхожих мест. «Низкое» вообще считается не заслуживающим внимания или даже преднамеренно скрываемым. К этой области низкого, в частности, обычно относится все, что связано с уходом за собственным телом и его отправлениями, если последнее не рассматривается с позиции достижения ритуальной чистоты (напри-

301

мер, сохранение девственности в христианском мире или ориентация на замужество с момента первой менструации у мусульманок) или если тело не является самостоятельной культурной ценностью (как в Древней Греции или в Европе в последние две трети XX в.).

В том случае, если «низкое» рассматривается как нечто постыдное, порочное или даже греховное, оно может оказаться предметом пристальной рефлексии. Примером является средневековая демонология или народные представления о том, что является нормальным и ненормальным, здоровьем и извращением в сексуальных отношениях.

Более того, существуют даже специальные словесные формулы, фиксирующие нарушение таких нормативов «низкого». Так, всякое криминальное убийство рассматривается как проявление «низкого» и даже низменного. Но если это убийство женщины или ребенка, спящего или немощного, осуществляемое с издевательством над живым или с расчленением трупа, то о таком убийстве говорят как об особо жестоком, т. е. как о вызывающем, чрезмерном нарушении нормы «низкого».

В-третьих, можно говорить о том, что является *центром* культуры и ее *периферией*. Центр культуры представлен тем, что носители культуры рассматривают как самое главное, важное для жизни, к чему следует стремиться и что следует реализовать как в повседневной жизни, так и в профессиональной деятельности.

К примеру, для европейской культурной традиции (от первых веков христианства до тотальной секуляризации конца XIX-XX в.) подобным центром является христианство с его стремлением к спасению. С конца XVIII в. (эпохи Великой Французской революции) в центр культуры попадает идея социальной справедливости, несколько раньше — экономические отношения, в XIX-XX вв. — промышленность и техника, XX же век проходит под знаком идеи прогресса и новаторства. При этом на периферию отодвигаются ценности семьи, представления о чести и достоинстве, внимание к этикету и т. п.

За период XVIII-XX вв. осознанно исповедуемое христианство постепенно перемещается на периферию и сохраняется преимущественно в форме тех или иных бытовых феноменов, этнографических образцов, которые сложились в поле христианства как определенного вероисповедания.

Имеет место и противоположное движение. Например, со времен Возрождения в центре внимания новоевропейской культуры оказываются столь редкие для христианской культуры явления, как влюбленность и романтическая любовь (в стиле Ромео и Джульетты), которые часто не отличены друг от друга. Подобные

влюбленность и любовь обычно предшествуют браку, ценность которого становится все меньше по мере того, как утрачивается сакральность его переживания. В итоге все более обычным оказывается адюльтер. В XX в., в особенности к его концу, центральное положение в этой области принадлежит сексуальности, с ее сосредоточенностью на оргазме. Духовные и прокреативные аспекты брака оказываются на периферии.

Особенности матримонимальных отношений являются хорошим материалом для рассмотрения еще одного аспекта строения культуры — соотношения *декларируемого* и *реализуемого*.

Декларируется то, чему предварительно теми или иными идеологическими средствами придана положительная оценка, и к тому же то, что обычно является доминирующим, высоким и не очень удалено от центра культуры. То, что относится к минорному, низкому и периферическому, обычно не относится к декларируемому как малозначимое (в силу его минорности) и как не заслуживающее внимания (в качестве периферического и низкого, но не резко негативного, а поэтому не требующего искоренения).

Если декларируемые установки высоко значимы для членов данной группы, то эти члены будут стремиться не только к их реализации, но и к демонстрации своей приверженности этим установкам. Поэтому на людях, в особенности при большом их стечении, в значимых ситуациях, в присутствии высокопоставленных особ и т. д. стремление к реализации декларируемого будет особенно сильным. Такой энтузиазм при отсутствии ресурсов может быть источником имитационного поведения, толкать на использование разного рода эрзацев (накладных причесок, манишек, манжет, страз и т. д., изменения

фигуры путем использования корсетов). Результатом подобного приближения к декларируемому является *многокомпонентный* конгломерат *подлинного* и *мнимого* (см.: *Мнимость, II*).

Помимо ситуаций, в которых человек стремится хотя бы имитировать реализацию декларированного, существует большое число ситуаций, в которых такого намерения нет. Чаще всего это бывает в частных условиях, наедине с самим собой, в маргинальных ситуациях (молодежные субкультуры, бродяжничество, места лишения свободы и т. д.). Реализуемое в таких условиях может весьма значительно отличаться от *декларируемого*.

Характер разрыва *декларируемого* и *реализуемого* сам по себе является богатой характеристикой культуры.

Если разрыв *декларируемого* и *реализуемого* невелик, то это может означать, что декларируемые *идеалы* (см.: *Мнимость, II*) не очень высоки, приземлены, так что их реализация не требует особых усилий. Но может быть, что *идеалы* довольно высоки, и все же возникает впе-

302

чатление, что они весьма полно реализуемы. Однако это только *имитация* реализации, некоторый *мираж* (ср. ситуацию с фарисеями). Наконец, близость *декларируемого* и *реализуемого* может быть результатом действительно упорной борьбы за реализацию того или иного высокого идеала.

Вариант значительного разрыва *декларируемого* и *реализуемого* также возможен в нескольких ситуациях. Во-первых, такое положение будет, если сформированные *идеалы* весьма высоки (напр., 10 заповедей). При этом, хотя авторитет таких идеалов очень велик, однако понятно, насколько трудно их реализовать. Тогда может сформироваться некоторая практическая точка зрения, «житейская мудрость», которую будет выражать некоторая расхожая максима. Так, в определенный момент европейской истории в определенной среде житейская мудрость делает практически обязательным наличие любовниц (любовников). При этом фактически отрицается одна из центральных норм — моногамия — и получает распространения полигамия, или групповой брак. Такая не-моногамия будет представлять собой *минорный* пласт новоевропейской культуры, а степень представленности этого минорного пласта будет мерой цинизма общества.

Различие *декларируемого* и *реализуемого* создает серьезные сложности изучения культуры и, в частности, выяснения фактического положения дел. Дело в том, что наличие разрыва *декларируемого* и *реализуемого* обычно рефлексировано носителем культуры, и он старается проявить («опубликовать») себя как следующего декларируемым максимами. Поэтому возникает желание показывать себя только с тех сторон, в которых человек соответствует декларируемому, или просто демонстрировать те или иные имитации. В частной жизни или наедине с собой человек позволяет себе следовать *узусу реализуемого*. В этом одна из причин того, почему частная жизнь ограждается от посторонних взглядов. В итоге порождаются такие феномены, как моделирование домами моды домашней одежды, которую не носят дома. К тому же ряду феноменов относятся парадные спальни аристократов, в которых супруги никогда не спят [2].

Еще одно измерение культуры задается соотношением *открытого* и *латентного*. *Открытое* в культуре может быть предметом наблюдения и видно самим носителям культуры (безотносительно к тому, как те или другие интерпретируют видимое). *Латентное* невидимо ни при каких обстоятельствах и может быть лишь реконструировано с помощью тех или иных приемов. Реконструировать латентное легче со стороны, но можно при дополнительных обстоятельствах и изнутри. Однако такая возможность будет началом *кри-*

тики данной культуры, ставящей критика на грань культуры и не-культуры. Чрезмерное количество критиков культуры, принадлежащих этой культуре, ставит существование культуры под угрозу.

Так, исповедание христианства, успехи в области науки и технологии, ориентация (не обязательно следование) на моногамию — *открытые* особенности европейской культуры, а ориентация на количественные инварианты экстенциональных характеристик — латентная характеристика новоевропейской культуры.

Итак, сколько-нибудь удовлетворительное описание *строения* культуры должно учитывать наличие по крайней мере рассмотренных противопоставлений — *доминирующего я минорного*, «*высокого*» и «*низкого*», *центрального* и *периферического*, *декларируемого* и *реализуемого*, *открытого* и *латентного*.

При этом разные сочетания членов приводимых оппозиций дают разные структурно-функциональные фрагменты культуры, а каждое проявление культуры может быть, в свою очередь, охарактеризовано с помощью указанных оппозиций.

В таком случае оказывается, например, что периферическое минорное обычно является той сферой «мелочей» (например, память о черной кошке, которая переходит дорогу), на которые и внимания-то не следует обращать, а если это еще и сфера «низкого» (поверье, что вычесываемые волосы надо сжигать), то просто неприлично говорить. Но может оказаться и так, что доминирующая культура начинает борьбу за свою чистоту, и тогда борьба с такими мелочами (напр., борьба с приметам — у христиан как с суевериями и у материалистов как с предрассудками) становится очень острой.

Возможны и такие ситуации, что, скажем, минорное, «низкое» и периферическое вдруг наполняется глубоким смыслом и приобретает в культуре маркированное положение. Напр., стыдливо-пренебрежительное отношение к отправлениям человеческого тела в Европе (особо ярко выраженное в немецкой и русской традиции) сменяется, отчасти под влиянием фрейдизма, очень серьезным отношением к ним сначала в Северной Америке, а потом и в Европе, что порождает новый стандарт

ухода за телом.

«Высокое» доминантное и «высокое» минорное могут находиться при определенных обстоятельствах в отношениях более глубоких противоречий, оборачивающихся порою острыми конфликтами. Очень показательна в этом отношении история взаимоотношений православных и советских праздников в разные периоды советской истории и в период постсоветского времени, на протяжении которых дважды имела место инверсия доминантного-минорного. Подобным

303

же образом имеет смысл рассматривать и другие области, задаваемые разными сочетаниями членов введенных оппозиций.

С помощью введенных различий представима также *сложность* (см.: *Сложность, II*) одной из основных поставленных здесь проблем — соотношения бытового и профессионального в культуре. Дело в том, что бытовое обычно (если культура по каким-то причинам не сосредоточена на ритуальной чистоте — ср. представление о кошерности в иудаизме) относится к сфере «низкого» и периферического, причем данного прежде всего в реализации. Профессиональное же очень неоднородно — если речь идет о том, что «престижно» в современной культуре, то такое профессиональное относится к сфере доминирующего, «высокого», центрального и приближенного к декларируемому, если же говорить о «черной» работе, то она являет собой область «низкого», периферического и реализуемого.

Таким образом, значительные области бытового и профессионального оказываются в разных секторах культуры, задаваемых разными полюсами рассмотренных оппозиций. Существуют основания полагать, что связующее звено между ними находится в области *латентного* (ср. результат А. Вежбицкой — представления русской культуры через концепты «душа», «судьба», «тоска» [1]). По этой причине искомое связующее звено пока что не удастся изучать какими-то методически строгими средствами, а результаты, привлекающие внимание, представляют собой отдельные наблюдения и соображения и всегда несут на себе печать импрессионистичности и поэтому могут быть подвергнуты сомнению как те или иные мнимости (см.: *Мнимость, II*).

Представляется, что определенной опорой на пути поиска средств подобного описания культуры может быть постижение *формы* и *полиморфизма* (наряду с постижением *ритма*, числа, цвета, звука, аромата, вкуса, смысла) с постоянным вниманием к анализу получаемых результатов для выявления их *мнимости/подлинности* и с учетом *сложности* (см.: *Сложность, II*) получаемых результатов.

Библиография

1. Вежбицкая А. Язык, культура, познание. М., 1996.
2. Гофманн И. Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000.
3. Иванов Вяч.В. К семиотической теории карнавала как инверсии двоичных представлений // Σημεϊωτική. Труды по знаковым системам. Т. 8. 1977.
4. Полани М. Личностное знание: на пути к посткритической философии. М., 1985.
5. Цветаева А. Сказ о звонаре московском // Москва. 1977. №7.

ПОЗИЦИЯ 6.3. МАССОВАЯ КУЛЬТУРА — УНИВЕРСАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА СОВРЕМЕННОСТИ — Разлогов К.Э. - Концепты: глобализация культуры, массовая культура, компенсация, субкультуры

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ

В 60-е гг. XX столетия группа социологов и футурологов (наиболее известный среди них — канадец М. Маклюэн [10]) усмотрела в средствах массовой коммуникации решающий механизм расширения человеческой чувственности и превращения земного шара в «глобальную деревню» [11].

На этой основе в 1980-1990-е гг. вырастает корпус теорий *глобализации культуры* (Г. к.), в особенности последствий распространения американских образцов «культуры "Макдональдса" и кока-колы» по всему миру (см.: *Глобализация, I; Культура в глобальном мире, I; Глокализация, II*). Оценивается этот процесс по-разному: как безусловный прогресс (американскими исследователями и авторами, связанными с «коммуникативными автострадами» и индустрией культуры), как неизбежное зло или как «культурный империализм», требующий противодействия. Отсюда французская идея исключения культуры из сферы действия рыночных механизмов и свободной международной торговли. Истоки глобализации восходят к теории и практике так называемой *массовой культуры* (см.: *Массовая культура, I*), распространение которой носило в минувшем веке стремительный и неумолимый характер. Массовая культура (создаваемая профессионалами для широких масс) отличается от народной культуры (создаваемой самими массами для собственного потребления), пересекается, хотя и не совпадает с популярной культурой (пользующейся успехом среди населения в рамках той или иной страны или региона), и подготавливает мир к культуре глобальной, в идеале охватывающей весь земной шар. По существу, популярный и глобальный типы культур — две ипостаси культуры массовой, всегда тяготеющей к максимальному расширению сферы своего распространения, но реально получившей эту

возможность лишь с появлением планетарной сети массовых коммуникаций — от радио и телевидения до Интернета. В этом смысле глобальная культура существует как миф — теоретический, практически недостижимый предел, поскольку ни одно явление культуры (в том числе даже самое популярное произведение искусства) не может охватывать все население земного шара.

304

В теориях Г. к. сосуществуют две тенденции: критическая и апологетическая. Согласно первой, глобализация — сила разрушительная, угрожающая стабильности и возможностям развития человека и общества, согласно второй — она необходимый компонент модернизации, культурная составляющая демократии, правового государства и рыночной экономики. Впрочем, последнее определение относится и к массовой культуре в целом.

Взаимоотношения между элитарными по своей природе явлениями и массовой культурой отнюдь не столь элементарны, как это представляется некоторым наблюдателям. Попробую пояснить это на близком мне примере междисциплинарных взаимодействий в фундаментальной науке в контексте глобализации.

Парадоксальная ситуация: самая презренная и «низменная» часть глобальной массовой культуры, к которой человек, получивший университетское образование, не говоря уже об эстетиках и художественных критиках, относится с ехидством и легким издевательством, предугадывает то, о чем только мечтают наиболее передовые умы человечества в тех областях, где происходят решающие научные прорывы.

Произведения беллетристики, кино и телевидения, видеоигры могут как предшествовать соответствующим научным открытиям, так и следовать за ними, интерпретируя их в своем духе и придавая им некоторую человечность, понятную и близкую массовой аудитории.

Именно эта особенность и приводит к тому, что междисциплинарное взаимодействие (в частности, междисциплинарное взаимодействие внутри культурологии, что и превращает культурологию в своеобразный экспериментальный полигон) ныне осуществляется не только и не столько в традиционных научных формах (семинары, симпозиумы, специализированные журналы...).

Каким же образом возможно междисциплинарное взаимодействие в культуре, и в особенности в науке, где все предельно специализировано и где физически не хватает времени читать не то что статьи — резюме статей, не говоря о книгах, непосредственно посвященных твоей узкой проблеме?

Взаимодействие это практически осуществляется на совершенно ином уровне и в принципиально иной сфере — в сфере массовой культуры, где основные новые научные идеи преломляются сквозь призму повседневного общения, перерабатывающего научные искания в «удобоваримой» для всех (в том числе и для ученых и деятелей культуры) форме сюжетных коллизий, реаль. В или вымысле. В межличностных конфликтах, интриг и драматических столкновений.

В глобальном аспекте реализация в наши дни предвидения футурологов о слиянии «трех китов» культурной индустрии — печати, экрана и компьютерной (электронной) коммуникации на основе цифровых (дигитальных) технологий в сети мультимедиа повысило значение массовой культуры в формировании и распространении идей и настроений культуры мира в противовес идеологии войны.

Ограниченность традиционного для нашей страны понимания культуры состояла и состоит в том, что оно всегда было оторвано от технологической и предпринимательской сфер и перспективных тенденций развития современной цивилизации и поэтому обречено на «сведение» культуры к сферам искусства и наследия, которыми и призвано «управлять» Министерство культуры. Такое понимание служило основанием завышенного ценностного статуса культуры (или, в религиозной терминологии — духовности) и реального пренебрежения к ее нуждам.

Как мне кажется, Федерико Майор вовсе не случайно остановился именно на формулировке «культура мира» (Culture of Peace), а не политика, образование, пропаганда и т.п. мира [5:191-233]. Именно культура в широком антропологическом понимании этого термина позволяет свести воедино различные стороны человеческой деятельности, направленные на развитие самого человека и человеческих сообществ. Это было подчеркнуто и в докладе Всемирной комиссии по культуре и развитию «Наше творческое многообразие». В рамках такого понимания и массовая культура, и средства массовой информации — необходимые элементы культуры мира.

Великая заслуга ЮНЕСКО состоит и состояла в том, что именно в этой организации слово «культура» стало систематически применяться в множественном числе — «культуры», связывая воедино две основные тенденции современного социального развития [3].

Очевидная глобализация экономики и финансов, которая распространила не столь давнее сотрясение рынков капитала из Азии в Европу, Америку и Россию, в иной ипостаси выступает в массовой культуре, где перекрещиваются культурные традиции и инновационные поиски самых различных стран и народов.

Сегодня можно считать доказанным, что Г. к. является необходимым компонентом демократического общественного устройства и рыночной экономики. Ее принципиальная универсальность, внеэлитарность и открытая ориентация на получение прибыли превращают Г. к. одновременно не только в неизбежный результат, но и в необходимую основу гражданского общества и правового государства.

Для отдельного индивида на смену патриархальному «культурному монизму» на основе «своего» вероис-

305

поведания и местной культурной традиции приходит внутренний плюрализм, ибо каждый человек сегодня вписан в сеть массовых коммуникаций и становится (чаще всего того не осознавая) носителем и

универсальной массовой культуры, и ряда субкультур, которые делятся для него на «свои» (свой этнос, родная земля, семейные традиции, поколение и т. п., а также набор транслокальных, в том числе профессиональных сообществ, к которым он себя причисляет) и «чужие».

Именно поэтому процесс перехода от патриархальной ситуации к ситуации современной повсеместно носил и носит кризисный, болезненный характер. Отсюда и обострение «идеологии войны» как средства эффективной защиты от плюрализма, возврата к примату «своего» против «чужого». Именно в этой кризисной точке находит частичное обоснование теория Сэмюэля Хантингтона о переходе от «холодной войны» и идеологической борьбы к столкновению цивилизаций, о культуре как чуть ли не главном источнике современных кровавых конфликтов [9].

В свою очередь, смена культурной парадигмы, переход (и от примата Церкви, и от классической культуры) к господству культурной индустрии и интенсивной дифференциации нередко воспринимается как глобальная катастрофа, потеря норм, образцов, ориентиров и идеалов, навеки цементирующих традиционные сообщества. Относительно мирное разрешение конфликтов в этой, как и в других сферах является результатом учета, сочетания и сбалансированности множества противоречивых интересов и тенденций, неслучайно сосуществующих в горниле глобальной массовой культуры.

Весь мировой опыт убеждает, что именно этот тип культуры органически сочетается с культурой мира, демократией в политике и рынком в экономике. Почему происходит так, объяснить достаточно просто. Идея согласования интересов, равных прав, когда у каждого — один голос, в области культуры проявляется в праве каждого купить (или не купить) билет, диск, книгу, включить (или не включить) радио или телевизор, в результате чего масса людей получает возможность систематически «заказывать» такую культуру, которая соответствует ее устремлениям, то есть отвоевывает права, ранее принадлежавшие только элитам (по происхождению, богатству или образованию).

В этом состоит один из парадоксов развития массовой культуры, которая в XX в. была буквально вынуждена принять на себя главенствующую роль культуры для всех, развивающейся на основе «неклассических» принципов.

Мы живем представлениями позавчерашнего дня и полагаем, что в массовой культуре главное — секс и насилие. У нас это действительно так, во всяком случае —

в большей степени, чем на Западе и на Востоке. Тому есть две основные причины: первая — дефицит острых ощущений в искусстве, вызванный эффективным механизмом нравственной цензуры в авторитарном государстве недавнего прошлого, и вторая — действительный разгул если не секса, то насилия в повседневной жизни. Отсюда и характер кино- и видеорепертуара.

С другой стороны, особая роль мелодрамы в русской национальной традиции сохраняет свое значение и поныне, и есть основания полагать (на примере тех же сериалов), что отечественная аудитория уже начинает уставать от потока приключений (эротических или нет) и окажется вполне восприимчивой к культуре мира и милосердия, как и к восстановлению семьи и, сокращению внебрачных связей еще до массового заражения СПИДом, которое стимулировало возрождение традиционной морали в США и Европе.

Что касается декларируемой идеологии деидеологизации, то она остается прежней, просветительской, то есть в принципе неадекватной нынешней ситуации. В известной мере просветительские иллюзии свойственны и программе «На пути к культуре мира» в целом. Поэтому учет реальной ситуации в культуре и реальных механизмов воздействия на настроения значительных масс людей необходим и в глобальном масштабе. Думаю, не ошибусь, если скажу, что переоценка роли традиционного образования и недооценка всевозрастающего влияния средств массовой информации тормозит распространение идей культуры мира не только в нашей стране. Ведь прямая пропаганда значительно менее эффективна, чем косвенное воздействие на чувства и настроения людей — сильнейший козырь массовой культуры.

Это начинают понимать и в структурах ЮНЕСКО и ООН. В официальных документах [3] подчеркивается: для того чтобы придать культуре мира глобальный характер, необходимо развивать сотрудничество в области культуры мира с различными межправительственными, правительственными и неправительственными организациями, включая работников образования, журналистов, парламентариев и представителей муниципальных властей, религиозные сообщества, а также женские и молодежные организации. Для вовлечения в эту деятельность нового поколения, стоящего перед лицом быстро и глубоко меняющегося мира, в котором все большее значение приобретают проблемы этики, предлагается сформулировать идею культуры мира на простом и понятном языке и распространять ее среди молодежи, с тем чтобы вовлечь ее в деятельность Организации Объединенных Наций, направленную на претворение этой идеи в жизнь. В этой сфере трудно переоценить роль глобальной массовой культуры.

306

Библиография

1. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию. М., 2001.
2. Богатырева Т.Г. Современная культура и общественное развитие. М., 2001.
3. Всемирный доклад по культуре. 1998 : Культура, творчество и рынок // ЮНЕСКО. М., 2001.
4. Культура имеет значение: Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. М., 2002.

5. На пути к культуре мира и ненасилия. М., 1998.
6. *Пирогов Г.Г.* Глобализация и цивилизационное многообразие мира. Ч. 1-2. М., 2002.
7. *Сухарев Ю.А.* Глобализация и культура: Глобальные изменения и культурные трансформации в современном мире. М., 1999.
8. Труды Клуба ученых «Глобальный мир». Т. 1-3. М., 2001-2003.
9. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 2003.
10. *MacLuhan M.* Understanding Media: The Extensions of Man. New York, 1964.
11. *McLuhan M., Powers B.B.* The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century. New York: Oxford University Press, 1989.

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА

Массовая культура — культурная продукция (в самом широком смысле слова — от произведений искусства до потребительских товаров и кулинарии), создаваемая и распространяемая профессионалами в расчете на потребление на коммерческой основе широкими массами людей вне зависимости от социального положения, пола, возраста, национальности и т. д.

Возникновение понятия «М. к.» тесно связано с критикой массового общества (Ортега-и-Гассет Х., 1929 [2]), с анализом новых технологий создания и распространения произведений искусства (Беньямин В., 1941 [1]), с обличением индустрии культуры (Адорно Т., Хоркхаймер М., 1944 [6]).

Хотя М. к. зарождается только в конце XIX столетия, ее истоки уходят в глубокое прошлое: можно вспомнить требование «хлеба и зрелищ», церковную культуру Средних веков, популярную беллетристику. Чрезвычайно широкое и практически повсеместное распространение М. к. в XX в. опирается на стремительное развитие средств массовой коммуникации и индустрии культуры: периодической печати, кинематографа, радио, телевидения, аудио- и видеозаписей, компьютерных сетей... Ее формирование связывается с процессами модернизации общества, демократизацией и индивидуализмом, усложнением процессов производства, распространением рыночных отношений, ростом благосостояния основной массы населения.

В силу ряда конкретно-исторических причин (ослабление давления элит, многонациональный состав населения, бурный экономический рост и др.) «культура Макдональдса и кока-колы» и индустрия развлечений, в частности кинематограф, особенно интенсивно развивались в США и благодаря транснациональным корпорациям распространялись и распространяются на весь мир. Вместе с тем М. к. с легкостью ассимилирует самые разнопорядковые элементы: латиноамериканские телесериалы, китайскую и итальянскую кухню, африканскую музыку, боевые искусства Востока, японские видеоигры.

В отличие от классической светской культуры Нового времени, функционировавшей исключительно в пределах образованных и обеспеченных слоев общества и основанной на установках просветительства, М. к. опирается на компенсаторно-развлекательные функции культуры, превращаясь в своеобразный механизм регулирования психики в условиях повсеместного усложнения процессов жизнедеятельности. Вместе с тем она и продолжает классические традиции, базируясь на жизнеспособности и стремясь к расширению своей аудитории.

В этом и ряде других аспектов М. к. в рамках XX в. противостояла модернистским и авангардистским направлениям, элитарной культуре. Поэтому закономерно, что марксистская и модернистская школы культурологии смыкались в однозначно негативной трактовке «буржуазной М. к.» как технологии «обольванивания масс». Эта концепция была пересмотрена в 1960-1970 гг. в рамках постмодернизма, лишившего противопоставление массовой и элитарной культур качественного оценочного смысла.

Библиография

1. *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М., 1996.
2. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. М., 2002.
3. От массовой культуры к культуре индивидуальных миров: Новая парадигма цивилизации. М., 1998.
4. *Теплиц К.Т.* Все для всех: Массовая культура и современный человек. М., 1996.
5. *Терин В. П.* Массовая коммуникация: Социокультурные аспекты политического воздействия: Исследование опыта Запада. М., 1999.
6. *Adorno T.W., Horkheimer M.* Dialectic of Enlightenment. N.Y., 1972.

КОМПЕНСАЦИЯ

Как зарождение, так и глобализация массовой культуры явились результатами целого ряда взаимосвязанных процессов: урбанизации, секуляризации, распространения законов капиталистического рынка на сферу культуры и, наконец, технического развития и трансформации сферы образования.

307

Весь этот причудливый клубок противоречивых социокультурных процессов привел к тому, что массовая культура приняла на себя и часть традиций классики (в первую очередь — жизнеспособные формы и тяготение к массовости), и ту часть функций религии, которая связана с гармонизацией психической жизни людей. В результате компенсаторно-развлекательное начало стало преобладать над

традиционными просветительскими установками. Урбанизация привела к кризису традиционной культуры, разрыву патриархальных связей между отдельными личностями и поколениями, к стихийному формированию городского фольклора; резкому расширению зоны свободы индивидуального выбора. Наряду с этим значительно возросло психическое напряжение в результате массовой миграции из деревни в город. Именно этим, а не «ошибками» и «заблуждениями» объясняются многие новейшие социокультурные процессы. Глубоко закономерно и то, что политика «торможения» массовой культуры и у нас в стране предопределила взлет ортодоксальной и неортодоксальной религиозности (от РПЦ и разного рода проповедников до Кашпировского и «эпидемии» НЛО).

Что же касается развлекательности и места искусства в процессе рекреации, восстановления способности к труду, то здесь ключевую роль сыграло развитие производства, его усложнение и резкое повышение затрат психической энергии. Если в эпоху классического капитализма для восстановления сил было достаточно сна и «грубых наслаждений», то развитые индустриальные, постиндустриальные, информационные общества, неизмеримо увеличивая интеллектуальные нагрузки, столь же значительно расширяют роль художественной культуры в процессах рекреации.

В этом же направлении движется и эволюция всей системы образования, в особенности увеличение длительности учебы, в ходе которой опять-таки тратится по преимуществу интеллектуальная энергия. Если учитывать, что именно молодежь обладает наибольшим резервом свободного времени для расширения контактов с искусством и для непосредственного участия в культурном творчестве (отсюда — значительный удельный вес молодежных тенденции в массовой культуре в целом), то крен в сторону компенсаторно-развлекательного начала предстанет и вовсе неизбежным (каким он на самом деле и является).

Таким образом, в проблематике массовой культуры главное — не качество отдельных произведений, а влияние на всю сферу художественного творчества глобальных социокультурных процессов.

В различных исследованиях даются разные по составу перечни функций искусства. Отметим только, что большинство авторов прямо или косвенно пытаются

(на наш взгляд, не вполне обоснованно) выстроить иерархию функций искусства, где в верхней части оказываются познавательная и воспитательная функции, а в нижней — развлекательная и гедонистическая. Нет никаких теоретических оснований, кроме сложившейся традиции, в противопоставлении художественно-познавательной ориентации, с одной стороны, и рекреативной — с другой. Действительно, развлекаясь, человек познает, а познание, особенно в художественной форме, служит для него источником наслаждения.

Включенность художественного творчества в многообразную и многоаспектную внехудожественную сферу требует определения спектра этих потребностей и роли и места искусства среди других — ему альтернативных — форм их удовлетворения.

Правомерно предположение, что потребности в искусстве (и не только в нем) носят по преимуществу функциональный характер. По мнению Д.Н. Узнадзе, «в живом организме имеется стремление к тому или иному виду активности как таковой...» [4 :19]. С этих позиций искусство, вписываясь в процессы жизнедеятельности, для творца оказывается специфической формой самовыражения личности (безотносительно к какой бы то ни было аудитории), а для воспринимающего субъекта может служить как ведущим способом формирования и развития эстетического чувства, так и необходимым дополнением к процессам познания или средством компенсации острого дефицита, скажем, в развлечении (подобно тому как занятия физкультурой могут рассматриваться в качестве средства преодоления гиподинамии в современной жизни).

Критикуя распространенную концепцию, согласно которой научно-технический и социальный процесс приведет со временем к резкому уменьшению значения искусства как средства устранения эмоционального дефицита, психологи отмечают, что переживания, если они утилитарны и обусловлены защитной реакцией организма, не воспринимаются, не фиксируются и не осознаются в качестве таковых. Поэтому в реальной жизни всегда ощущается чувственный дефицит [1]. Поскольку установка на преодоление этого дефицита сущностна (*см.: Культурный дефицит, 1*), жизненно важно и бытие искусства, которое невозможно лишить его компенсаторно-развлекательного значения как средства гармонизации психофизических (биологических, в терминологии Л.С. Выготского [2]) процессов человеческой жизни.

По сути, всенародный успех плохого фильма, певца, спектакля свидетельствует о дисфункциях в художественном процессе, вызванных либо неспособностью подлинных художников на должном уровне удовлетворить массовую общественную потребность, либо

308

отрывом механизма оценки (критики) от объективного общественного значения произведения или творчества исполнителя.

Лишение художественного творчества компенсаторно-развлекательного значения (как для художника, так и для аудитории) не только вообще неосуществимо по указанным выше фундаментальным психологическим причинам. Попытки предпринять практические шаги в этом направлении в современных условиях не могут не привести к резкому сужению социальной базы искусства, что отрицательно скажется и на общественном процессе, и на развитии самого творчества, движущей силой которого во многом является динамическая, нередко конфликтная связь с аудиторией.

Чем интенсивнее, сложнее и интеллектуально насыщеннее будет сам процесс производства, тем

больше будет расти потребность человека не только в расширении опыта, но и в развлечениях.

Вот здесь-то мы вплотную подходим к разгадке феномена массовой культуры, которая, как мы уже отмечали, вынуждена была принять на себя совокупность функций, ранее принадлежавших религии, в первую очередь выполнявшей функцию гармонизации психической жизни людей.

В христианстве, и не только в нем одном, были разработаны специальные, веками отточенные механизмы примерения человека с окружающим миром и с самим собой, которые давали ему возможность выжить во враждебном и напряженном окружении. Исповедь, покаяние, молитва и т. д. были могущественными средствами саморегуляции психики. С точки зрения психологии это механизмы компенсаторные. Во все времена они дополнялись алкоголем и галлюциногенами.

В XX в. произошел качественный сдвиг в этом направлении. Поскольку светская культура сама по себе не обеспечивает устранения чувственного и эмоционального дефицита, присущего повседневной жизни, снятия напряжения, конфликтов и стрессовых ситуаций, обостряющихся в процессе урбанизации, компенсаторные функции в значительной мере приняли на себя сфера развлечений и наркотики. В 1960-е — а в России — в 1990-е гг. стало ясно, что «отцы» предпочитают спиртное и футбол («матери» — мыльные оперы), а «дети» — психотропные вещества и голливудские фильмы. На рубеже веков эти функции частично перешли к телевизионным играм, рекламе и шоу-бизнесу, а частично стали основой «религиозного ренессанса» (и пожара религиозной и этнической нетерпимости). В контексте психологической компенсации глобализация массовой культуры до некоторой степе-

ни способна выступить альтернативой пьянству и наркомании — с одной стороны, и цивилизационным войнам — с другой.

Библиография

1. Бессознательное: природа, функции, методы исследования: В 4 т. Тбилиси, 1978-1985.
2. *Выготский Л.С.* Психология искусства. М., 1987.
3. *Менегетти А.* Кино, театр, бессознательное: В 2 т. М., 2002-2003.
4. *Узнадзе Д.Н.* Форма поведения // Экспериментальные исследования по психологии установки. Тбилиси, 1958. Т. 2.

СУБКУЛЬТУРЫ

Понятие «субкультура» (*см. также: Субкультуры, I в Позичии 6.6*) получило распространение в социологии, изучающей специфику различных групп населения, и в этнографии и этнологии, исследующих быт и традиции стран и регионов, по своим обычаям далеко отстоящих от европейской культуры, которая в течение нескольких столетий устанавливала нормы, считавшиеся универсальными.

Представление о единой культурной вертикали (иерархии ценностей), обязательной для всех и определенным образом гармонизировавшей с единобожием и политикой распространения христианства вширь, предполагало согласие образованных слоев населения с некими общими принципами, будь то религиозными или светскими, просветительскими. Знание древних языков — греческого и латыни — в сочетании с катехизисом создавало ту общую культурную среду, в контексте которой определялась заведомая неполноценность всех прочих «субкультур».

В XVIII-XIX вв. роль «центра» перешла к национальным культурам, по отношению к которым культуры региональные, этнографические, локальные, социально детерминированные (разных классов или общественных групп) стали трактоваться как С. Афро-американская культура в США, культура отдельных германских земель, молодежная и женская культуры, а также культура «третьего возраста» (престарелых граждан) воспринимались как некие подчиненные, нижеположенные конгломераты и стали называться С.

Двадцатый век внес известные коррективы в эти представления. Под воздействием крушения колониальных империй и культурной эмансипации стран и народов самых разных регионов мира термин «культура» стал использоваться не в единственном европоцентристском, а во множественном числе, что и было зафиксировано в документах ЮНЕСКО [1]. Все культуры больших и малых народов декларировались равноправными и этим как бы отрицали привилегирован-

309

ное положение «самого равного среди равных» — европейского сознания и его национальных вариантов.

Стремительное распространение средств массовой коммуникации и массовых видов искусств, появление экранной культуры (кино, телевидения, видео), радио и звукозаписи, компьютерных и сетевых технологий в корне изменило представления о структуре и функциях культуры.

Современная культура характеризуется двумя взаимодополняющими тенденциями — интеграцией и диверсификацией. Интегрирующие тенденции привели к формированию глобальной массовой культуры, рассчитанной на все население земного шара, независимо от пола, возраста, вероисповедания и пр. Диверсификация же приводит к возрастающему многообразию конкретных культурных сообществ — как территориально определенных, так и географически разбросанных (*см.: Глокализация, II*).

Именно благодаря появлению телефона, телеграфа, а в последнее время Интернета и компьютерной связи представители той или иной культурной общности получили реальную возможность находить друг друга, где бы они ни находились. Профессиональные сообщества, сообщества коллекционеров марок,

поклонников той или иной той звезды эстрады, приверженцы определенной сексуальной ориентации получили возможность сообща формировать свою собственную С.

Здесь возникает теоретический вопрос: по отношению к чему эти С. оказываются именно С, а не равноправными участниками некоего общего процесса? Точка отсчета вновь изменилась, и главным исходным моментом стала глобальная массовая культура, объединяющая людей общими мелодиями, общими текстами, общими представлениями, общеизвестными произведениями, распространенными по всей территории земного шара культурными стереотипами и даже учреждениями (в широком смысле; примером последних могут служить рестораны MacDonalds). По отношению к этой потенциально глобальной культуре все остальные культурные общности и являются С. со своим ограниченным кругом приверженцев, со своими ценностями и представлениями, которые вступают в достаточно сложные и противоречивые взаимодействия с культурой массовой.

С одной стороны, массовая культура черпает в С. новые элементы, обладающие потенциалом широкого распространения. Они могут быть самыми разнопорядковыми: алжирские эротические частушки «раи», латиноамериканская «ламбада», национальные кухни и т. п. Все это очевидные компоненты разных С, которые на определенном этапе становятся достоянием всех.

С другой стороны, С. склонны отгораживаться и друг от друга, и от массовой культуры, устанавливать строгие границы, в рамках которых работают иные, отличные от общепринятых представления и приоритеты. Как правило, произведения, вовлекаемые в сферу влияния массовой культуры, тут же низко оцениваются носителями «своей» С, а наиболее престижными в узком кругу становятся «антимассовые» работы, широкой популярностью не пользующиеся вне зависимости от их собственных художественных достоинств.

Распад СССР и кризис политической и идеологической «биполярности» мира неожиданно выдвинул взаимодействие С. в центр развития современной цивилизации. На смену представлениям о двух культурах (читай: С.) в каждой национальной культуре пришел программный культурный (и политический) плюрализм. Реакция на него была двоякой.

С одной стороны, в поисках психологической опоры люди стали обращаться к собственным «корням» — историческим и культурным традициям, «ядру» идентичности того или иного этноса, отделяющего его от соседей и даже противопоставляющегося им. Самобытность С. становится источником конфликтов, нередко вооруженных. Именно во взаимодействии С, зачастую широко, но не повсеместно распространенных (примером чему могут быть уходящие в глубину веков цивилизационные конфликты представителей разных вероисповеданий), кристаллизуется фундаментальное непонимание между людьми. Проблема С. превращается из сугубо академической в практическую и политическую, в том числе и в ключевом аспекте культурной политики.

С другой стороны, миграция населения и ускорение процессов передвижения на современном этапе увеличивают «культурную диффузию» на базе разрозненных непосредственных контактов между носителями различных С. В результате получил распространение феномен «мультикультурализма» — сосуществования многих С. в рамках той или иной конкретной региональной или национальной общности [3]. Взаимодействие С. определяется термином «интеркультурализм», охватывающим формы взаимовлияния и взаимопонимания между людьми различных мировоззрений, пристрастий и историко-культурных традиций.

Библиография

1. Всемирный доклад по культуре-2000: Культурное многообразие: конфликт и плюрализм // ЮНЕСКО. М., [2002].
2. Государство. Антропоток: Доклад Центра стратегических исследований Приволжского федерального округа. Н. Новгород-М., 2002.
3. Куропятник А.И. Мультикультурализм: Проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ. СПб., 2000.
4. Омельченко Е. Молодежные культуры и субкультуры. М., 2000.
5. Субкультуры и этносы в художественной жизни. СПб., 1996.

ПОЗИЦИЯ 6.4. КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ МОДЕРНИЗАЦИИ И ГЛОБАЛИЗАЦИИ — Межуев В. М. - Концепты: модернизация, глобализация, культура в глобальном мире

МОДЕРНИЗАЦИЯ

Историческая отсталость России от Запада, ее «несовременность» по сравнению с Западом — основная тема всех поколений российского западничества, включая нынешнее. В глазах западников Запад обрел значение высшей точки мировой истории, а все, что выходит за его пределы, оценивалось ими как безнадежно устаревшее. Западничество стало своеобразным продолжением европоцентризма на русской почве. Предлагаемые западниками в разные периоды их существования меры по сокращению и преодолению отрыва России от Запада могут быть квалифицированы как предвосхищение той модели общественного развития, которая в наше время получила название модернизации.

То, что сегодня понимается под «теорией модернизации», не является, строго говоря, ни западной, ни тем более российской теорией. При ее изложении в научной литературе нельзя встретить ни одной ссылки на русские источники. Возникшая в 50-60-х гг. XX в. в лоне университетской науки США под влиянием работ Т. Парсонса и Р. Мертона, она была создана американскими специалистами по странам «третьего мира» (С. Липсет, Ф. Риггс, Д. Энттер, Р. Уарт, С. Хантингтон и др.) для объяснения происходящих там процессов, взрывающих традиционный порядок и способствующих переходу этих стран к современному (индустриальному и демократическому) обществу. Чуть позже данная теория была взята на вооружение официальными государственными ведомствами США для обоснования их политики в отношении этих стран. Объектами изучения были преимущественно страны Азии, Африки, отчасти Латинской Америки, но среди них не было СССР, по отношению к которому более уместным считался термин «конвергенция», а не «модернизация». Это было время, когда СССР боялись, но признавали и уважали.

Все изменилось с концом эпохи коммунизма и распадом СССР. Россия сразу же откатилась в разряд слабо-

развитых стран с остатками современного вооружения («Верхняя Вольта с ракетами»). Поэтому по отношению к ней можно было, уже не стесняясь, говорить о модернизации. Термин этот прижился и в среде российских политиков и теоретиков, взявших на себя миссию осуществления либеральных политических и экономических реформ. В дальнейшем этим термином стали пользоваться для обозначения всех процессов реформаторского толка начиная с эпохи Петра. Действительно, по своему общему смыслу он вполне адекватен политической теории и практике российского западничества, независимо от того, употребляло оно этот термин или нет.

Хотя термин «модернизация» сравнительно нов, явление, обозначаемое им, существует в России по крайней мере уже три столетия. Первая волна модернизации, поднятая петровскими преобразованиями, докатилась со всеми своими приливами и отливами до начала XX в. Самодержавие имперского типа возросло и укрепилось на этой волне, завершив свое существование, когда энергия последней иссякла. Вторая волна была инициирована большевиками. Именно они продолжили начатое царями дело модернизации страны. Можно по-разному оценивать то, что они называли «реальным социализмом», но в любом случае он предстал в результате их деятельности не в своем собственном качестве, а как разновидность модернизационной стратегии, осуществляемой вне рыночными и недемократическими средствами, что называется «минуя капитализм». И мог ли он быть иным в стране с несложившимися гражданскими и правовыми структурами?

Обычно различают две модели модернизации — вестернизацию и догоняющую модернизацию. Первая предполагает прямое навязывание Западом западным странам своей системы ценностей и образа жизни (напр., в ходе осуществляемой им колониальной политики). Субъектом модернизации выступает здесь Запад. Вторая модель перекладывает роль такого субъекта на саму модернизирующуюся страну при сохранении ее национально-государственной независимости. Степень этой независимости и определяет соотношение в процессе модернизации элементов вестернизации и догоняющей модернизации. В обоих случаях модернизация есть развитие с заранее планируемым результатом, с сознательно прогнозируемым финалом, с отчетливо артикулируемой конечной целью. Этим она отличается от развития, носящего характер «естественно-исторического процесса», детерминированного не извне поставленной целью, т. е. телеологически, а внутренне обусловленной причиной.

Насколько я понимаю, Запад в своем развитии никогда сознательно не ставил перед собой задачу «пе-

311

рехода от традиционного общества к современному», в чем многие авторы видят смысл и содержание модернизации, т. е. не рассматривал современность как нечто, лежащее впереди себя или находящееся в ином месте, чем он сам. Западу вообще свойственно при любых обстоятельствах чувствовать и осознавать себя современным. Современность отличают здесь от традиции, но после того, как она уже сложилась, наличествует в действительности. Даже в западных утопиях идеального общества современным считалось не то общество, о котором грезили, а то, которое существовало в реальности, хотя бы если оно и являлось предметом критики. И тем более Западу совершенно не свойственно считать современным то, что существует за его пределами. Западный человек может быть недоволен своим обществом, его порядками, он может желать их изменения и улучшения, но в любом случае будет считать себя современным человеком. Современность для него там, где он сам реально присутствует со своими заботами, ожиданиями и надеждами.

Возможно, так мыслит и неевропейский человек, но лишь до тех пор, пока он не соприкоснулся с Западом, не захотел сравняться с ним в образе жизни. Можно согласиться с Б.Г. Капустиным [1], утверждающим, что нет проблемы современности одной на всех (например, современности, как ее понимает Запад), что каждая культура переживает и решает эту проблему по-своему, причем ни одна из этих культур не знает ее окончательного решения. Однако это мнение верно постольку, поскольку оно абстрагируется от сознания людей, живущих в иных, чем западный, культурных мирах, но чьими душами овладел соблазн западной цивилизации. С этого момента Запад становится для них синонимом современности, а современность — далеко отстоящим идеалом.

Современность в точном смысле слова — это сознание своей цивилизационной идентичности, тогда как потребность в модернизации возникает как следствие кризиса этого сознания. Общество, с которым мы себя отождествляем, вне которого не мыслим своего существования, современно для нас при всех его

возможных недостатках. Оно, это общество, может нуждаться, по нашему мнению, в исправлении и улучшении, даже в реформировании, но не в модернизации, поскольку современно до всякой реформы. Отнюдь не любая реформа тождественна модернизации. Реформы, проводимые на Западе (например, кейнсианская), не считаются модернизацией, поскольку не требуют от западного человека отказа от своей идентичности. При всех изменениях западное общество остается самим собой и потому современным.

Отсюда не следует, что современность для Запада не является особой и жизненно важной проблемой. Только решается она здесь иначе, чем это предлагают все известные модели модернизации. Нелепо применительно к Западу говорить о вестернизации или догоняющей модернизации. Именно для Запада современность, по словам Б.Г. Капустина, «не является идеалом или возжеленной целью, тем, чего добиваются и что «строят», а предстает всего лишь как «сила негативного», как «подрыв нормативных оснований любого общественного порядка» [1:16-17], т. е., попросту говоря, постоянно воспроизводимым антитрадиционализмом. Современность здесь — синоним изменчивости, текучести, историчности общественной жизни, что обусловлено ее собственными причинами и заложенными в ней возможностями.

Можно, конечно, назвать этот процесс и модернизацией. Но тогда мы будем в ее лице иметь дело с пустой тавтологией, синонимом любого развития, всего того, что имеет историю. Следуя такой логике, все учебники истории необходимо переименовать в учебники по модернизации. Почему бы тогда не назвать модернизацией переход от юности к зрелости, от низших форм жизни к высшим? Происходящая в истории смена способов производства, форм правления, типов мировоззрения, если, она, естественно, никем заранее не планируется, будучи развитием, никак не может считаться модернизацией.

В отличие от «проблемы современности», «проблема модернизации» (перехода к современности) возникает в ситуации глубочайшей хронополитической травмы, вызванной сознанием «несовременности», «отсталости» своей страны по сравнению с другими. Такое сознание само по себе есть «шок», рождающий мысль и о «шоковой терапии», цель которой — возвращение утраченного статуса современности. Подобное сознание поначалу — отнюдь не массовое. Им проникается не народ, живущий в традиционном обществе вне исторического времени, а образованная элита, обладающая более широким кругозором и способностью сравнивать, сопоставлять между собой разные культурные миры. То, что предстало ей ранее нормальным и привычным, вдруг начинает восприниматься как архаичское и устаревшее, как нечто аномальное и даже постыдное, недостойное человека. Отсюда настойчивое желание сменить свою идентичность, уподобиться тем, кто служит для нее образцом. Свою миссию эта элита (в России к ней принадлежали все поколения западников) видит в том, чтобы внедрить в сознание масс новую идентичность, как правило, заимствованную извне. Собственно, это и есть модернизация. Она состоит в восстановлении сознания своей «современности», ради чего в России и предпринимались все ре-

312

формы. Они оправдывались здесь не просто естественным желанием что-то изменить, улучшить, усовершенствовать в своей жизни, оставаясь при этом самими собой, но стремлением стать во всем другими, избавиться от чувства своей ущербности и неполноценности, чуть ли не уродства, возникающего при сравнении себя с другими — современными — странами и народами. Понятно, что реформы, идущие вразрез с образом жизни и менталитетом большинства, могут носить только принудительный характер.

В.Г. Федотова, определяя модернизацию вслед за многими авторами как «не просто развитие, а его специфический вид, при котором осуществляется переход от традиционного общества к современному» [2:65], тут же поясняет, что речь идет в данном случае о незападных странах, в частности о России. Все они тем самым автоматически исключаются из разряда современных стран. «Догнать западные (современные) общества Запада — вот цель, которая стояла и перед Россией на всех этапах модернизации — в период реформ Петра I, Александра II, Петра Столыпина, во время большевистской модернизации и в настоящее время» [2]. В такой трактовке указана не только цель модернизации, но и то, на кого в ней надо равняться, кому подражать, с кого брать пример. Неясно только одно: от кого исходит это указание? Если «перед Россией стояла цель догнать западные общества», то кто ее поставил перед ней?

Ссылка на объективные законы истории здесь не проходит. В отличие от них, действующих бессознательно и как бы за спинами людей, модернизация означает достижение заранее известного и сознательно планируемого результата. Она в любом случае требует наличия политической воли, мобилизующей всех для решения поставленной задачи. Политическая власть играет здесь ключевую роль. Хотя идея обновления может разделяться и поддерживаться разными группами людей, реальной программой развития она становится только в сознании политической элиты, стоящей у власти. Последняя способна не только инициировать этот процесс, но и поставить ему на службу всю мощь государственной машины. Модернизация и есть в первую очередь политика власти, ее политическая стратегия. Ставя перед обществом задачу модернизации, власть как бы берет на себя ответственность за его современность.

На эту сторону дела не всегда обращают должное внимание, видя в модернизации что-то вроде естественно протекающего процесса. В действительности мы имеем здесь дело не со стихийно протекающим процессом, а с предписанной сверху программой действий, т. е. с чем-то искусственным, а

не естественным. Могут сказать, что эта программа также продиктована объективными причинами (напр., отсталостью стра-

ны), что, конечно, верно. Но далеко не очевидно, что, будучи сознательным и волевым решением власти, она содержит в себе адекватный ответ на объективный вызов истории.

Модернизация под видом строительства социализма, как теперь ясно, не прижилась на русской почве, дала сбой, закончившийся распадом государства. Замена социалистической (этактической) модели модернизации на либерально-рыночную, заимствованную у Запада, дает пока результат не менее болезненный, чем предыдущий. Обе модели, как бы их ни оценивать, являются результатом субъективного выбора власти, хотя она и делала вид, что говорит от имени народа и самой истории. Именно власть в России всегда решала, каким быть обществу, на кого оно должно равняться, что должно считать для себя современным. А так как под современностью понималось большей частью не свое, а чужое, то и разговор власти с обществом на тему модернизации был по-армейски коротким: не хочешь — ■ заставим. А кто, кроме власти, может заставить людей жить в своей стране по чужому уставу?

Уже с Петра власть рассматривала принуждение и насилие как главный инструмент своей модернизационной политики. По словам В.О. Ключевского, «реформа, как она была исполнена Петром, была... делом беспримерно насильственным и, однако, произвольным и необходимым... Уже люди екатерининского времени понимали, что обновление России нельзя было представлять постепенной тихой работе времени, не подталкиваемой насильственно» [3:58]. По-своему эту мысль выразил и Ленин, назвав политику концентрированным выражением экономики, т. е. той сферой, в которой решаются все вопросы экономического развития. Все этапы российской истории, существовавшие под знаком догоняющей модернизации, отмечены ужесточением политических режимов, усилением их репрессивных функций, смещением центра общественной жизни в сторону авторитарной и тоталитарной власти. И причина тому не сама по себе необходимость развития, а то, как это развитие интерпретировалось властью, одержимой идеей модернизации.

Власть, взявшая на себя миссию главного модернизатора, признает для себя только одно право — бесконтрольно и единолично командовать страной. Такая власть не может быть в принципе демократической, даже если ради своего положительного имиджа на Западе будет изображать из себя подобие демократии. Демократические режимы, в которых осуществлялась модернизация послевоенных ФРГ и Японии, не могут служить примером, так как во многом были продиктованы страной-победительницей — США. Они и сейчас следуют в фарватере американской внешней по-

313

литики. Нельзя сбрасывать со счета и ту огромную экономическую помощь, которую оказали им США в ходе восстановления ими своей экономики. При том эти страны и до того были намного ближе к западной экономической системе, чем Россия.

Скрытая модернизация, проводимая царями и большевистскими вождями под лозунгами «великой России» и «построения социализма», сменилась ныне модернизацией открытой, прямо ориентированной на Запад. Однако чем больше наши западники пытаются копировать Запад, тем больше почему-то выглядят карикатурой на него. Между Западом и нашими западниками та же разница, что между естественными и искусственными образованиями, оригиналом и копией. Модернизация и есть искусство копирования, а не создания оригинала. История, с ее чуткостью к оригинальному и самобытному, не приемлет грубых подделок, политиков-копиистов и имитаторов. Исторический плагиат столь же нетерпим, как и любой другой.

Сегодня даже на Западе модернизация признается устаревшей и непригодной к употреблению моделью развития. «В 70-е гг., — отмечает Б.С. Старостин, — эйфория вокруг модернизации постепенно сменяется разочарованием в ней. Практически нигде, за малым исключением, модель экономического роста не сработала в том виде, в каком она была задумана. Неэффективной оказалась и модель политической институализации... Началась критика предложенных моделей. Видных ученых Запада насторожила жесткая привязанность авторов этих моделей к официальной политике. Какая же это теория, спрашивали многие, если она превратилась в служанку политики, выполняет чисто идеологические функции? К политико-идеологической критике добавилась затем и методологическая» [4:13].

Последующая трансформация первоначальной модели достаточно подробно описана в нашей научной литературе. Общая тенденция состояла в замене политикоцентричной модели на культуроцентричную, развивающую идею модернизации с опорой на собственные традиции и ценности. В.Г. Федотова предлагает называть ее постмодернизацией, которая, как она справедливо полагает, не снимает противоречия институционального и культурного (ценностного) в ходе ее проведения. Могут ли традиционные ценности инициировать появление новых институтов? В этом, казалось бы, убеждает нас пример Японии и Юго-Восточной Азии. Вопрос, однако, в том, является ли созданное там общество современным в западном смысле этого слова или чем-то иным по сравнению с ним, вносящим в западную модель «азиатский элемент»?

Постмодернизация есть отрицание модернизации даже по смыслу самого термина. Отрицается, однако, не сам по себе факт модернизации, как он имел место в истории и продолжает сохраняться до нашего времени, а возможность в настоящее время достигнуть на этом пути сколько-нибудь значимых результатов. Это подтверждает и опыт нашей нынешней модернизационной волны, далеко не соответствующий связанным с ней ожиданиям: Россия не сближается с Западом, а все больше отдаляется

от него. По словам американского политолога Стивена Коэна, «Россия следовала по пути модернизации сверху в течение столетий. Иногда этот процесс шел безболезненно, иногда это была «модернизация через катастрофу». Но никогда прежде результатом не становилось подобное возвратное движение вспять от современности» [5:28]. Полемизируя с американской политической наукой, занимающейся Россией, в ее оценке современного периода нашей истории как «переходного» (от тоталитаризма к демократии и капитализму), Коэн называет тот же период «де-модернизацией».

Взяв курс на модернизацию, мы, по существу, продолжили старую политику, но только под другими лозунгами. Если раньше политика модернизации проходила под лозунгами нашего величия и даже превосходства над Западом («первая в мире страна победившего социализма»), что позволяло народу терпеливо сносить тяготы жизни и примиряло с властью, то теперь ему внушают, что величие — удел других народов, а его участь — смиренно учиться у них. Сознание своей «несовременности», т. е., по сути, дикости и варварства, и есть та новая идентичность, которая сегодня предлагается народу. Но с таким сознанием вообще нельзя развиваться. Развитие есть удел уважающего себя человека, а ответом на национальное унижение может быть только ненависть к тем, кто тебя унижает, и к тем, кого тебе ставят в пример.

Дело, однако, не только в смене лозунгов. Сегодня вообще нет лозунга, который мог бы скрыть главный изъян догоняющей модернизации — ее репрессивный и унижающий национальное достоинство характер. Модернизация исчерпала себя не только по форме, но и по существу — как способ перехода от традиционного общества к современному. Ведь под современностью во всех моделях модернизации понималась индустриальная фаза развития, а сегодня ей на смену приходит другая, как бы ее ни называть, — постиндустриальной, информационной, глобальной и пр. По мнению одних, эпоха модерна сменяется эпохой постмодерна, по мнению других — модерн вступает в новую, и заключительную, фазу своего развития. Мир переживает переход к тому, что имеет много назва-

314

ний, но не получило пока однозначного определения. Этот переход сопровождается кризисом всех форм идентичности, равно как и классических идеологий эпохи индустриализма — от либерализма до социализма. С какой системой идей и ценностей должен идентифицировать себя человек эпохи постмодерна (или позднего модерна) — вопрос открытый, не имеющий пока общепризнанного решения. Во всяком случае, современность становится здесь проблемой, решаемой всеми странами — как развитыми, так и менее развитыми.

Библиография

1. Капустин Б.Г. Современность как предмет политической теории. М... 1998.
2. Федотова ВТ. Плюсы и минусы «догоняющей модернизации». М., 1995.
3. Ключевский В.О. Русская история: Полный курс лекций в трех книгах. М., 1993. Кн. III.
4. Старостин Б.С. Проблема современности: история и современность // Модернизация и национальная культура. М., 1995.
5. Коэн С. Изучение России без России // Свободная мысль. 1998. № 9-12.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ

В противоположность модернизации, которая делит страны на современные и несовременные, Г. есть *переход к мировому порядку*, в котором ни у одной страны нет привилегии на современность. *Такой переход означает выход за рамки любой локальной самоидентификации, осознание себя частью мировой системы, функционирующей по общим для всех правилам и законам и в едином режиме времени.* Речь идет здесь не просто об упрочении международных связей в экономике, политике и культуре, что имело место и раньше, а именно о *существовании в системе, выходящей за пределы национальных территорий и государств и управляемой из центров, неподконтрольных правительствам и представительным органам власти этих государств.* Мир как бы стягивается этой системой в одно целое, утрачивая постепенно свою былую многоликость и разнородность. Происходит своеобразная *гомогенизация* мира, причем в сфере как производственно-экономической и технико-информационной, так и просто бытовой, на уровне повседневной жизни. В разных странах люди все больше пользуются одними и теми же видами транспорта и коммунальных услуг, носят одинаковую одежду, потребляют одну и ту же пищу, смотрят одни и те же телепередачи, слушают одни и те же новости. Создаваемые современной цивилизацией технологии, товары, услуги, информация и пр., входя в жизнь разных народов, делают их в чем-то похожими друг на друга.

К процессам глобального порядка, выводящим жизнь людей на транснациональный уровень, вынуждена приспосабливаться и политика. В контексте происходящих изменений уже нельзя считать современной ту политику, которая во имя ложно понятого патриотизма или национализма отгораживается от мира, пытается изолироваться от него, мыслит себя вне логики общемирового развития. Но столь же бесперспективна и политика, которая видит в Г. всего лишь вестернизацию мира, его уподобление Западу или подчинение ему, т. е. трактует Г. как всего лишь продолжение политики модернизации. К первым относятся разного рода традиционалисты и фундаменталисты, ко вторым — теоретики и политики неолиберального толка.

В обоих случаях мир остается разделенным, хотя и по разным основаниям. Если в первом случае он

делится по традиционным границам, которые считаются непреодолимыми, то во втором — на богатые и бедные страны, на центр и периферию (или полупериферию), причем в роли центра, естественно, выступают наиболее развитые в капиталистическом отношении страны. Предполагается, что таким центром в XXI в. будут страны «большой семерки» с теми или иными незначительными добавлениями, а также зависимые от них международные организации типа МВФ, Международного банка и пр. Остальные страны окажутся за бортом. Они станут для первых либо поставщиками сырья и дешевой рабочей силы, местом хранения их отходов, либо вообще будут исключены из системы.

С подобной перспективой трудно согласиться. Некоторые политики и ученые на Западе высказывают сомнение в способности рыночной экономики без соответствующих мер государственного регулирования подчинить себе весь мир, заставить его жить по своим законам. Другие западные авторы предвещают провал политики экономического глобализма, видя в ней доказательство несостоятельности идеи глобализма вообще. Г., осуществляемая посредством конкуренции и дерегулирования рынков, лишь усилит, по их мнению, неравенство между богатыми и бедными странами, «золотым миллиардом» и остальным населением планеты, спровоцировав со стороны последних ответные конфронтационные действия. Типичный пример тому — современный терроризм. Финансовые кризисы, разрушение природной среды, массовая миграция населения из зон хронической нищеты и голода, рост числа безработных (в силу низкой грамотности и квалификации) в странах третьего мира — это и многое другое свидетельствует о порочности рыночного глобализма даже при условии, что ему нет никакого про-

315

тивовеса. Полагаться в процессе Г. только на рынок — значит действительно дискредитировать саму идею глобализации.

Конечно, многое будет зависеть от желания и умения политиков совместными усилиями реформировать систему межгосударственных отношений таким образом, чтобы она могла учитывать интересы как можно большего числа стран. Однако ставка на одних лишь политиков при всей ее важности не решит всей проблемы. Нужна такая модель Г., которая будет принята не только экономистами и политиками, но и общественным мнением этих стран, позволит каждой из них найти в ней свое достойное место. Подобная модель, по нашему мнению, не может быть ни чисто рыночной, ни этатистской, которые больше соответствовали эпохе индустриализма, опиравшейся либо на механизмы свободного рынка, либо на централизованную и всеохватывающую власть государства. Как известно, именно они раскололи мир на два противостоящих лагеря, каждый из которых претендовал на мировое лидерство. Для одного из них была характерна вера во все разрешающую силу рынка, для другого — в силу и мощь государственного аппарата. Модернизация, ставшая, по существу, запоздалой индустриализацией отставших в своем развитии стран, так и не смогла найти разумного баланса между этими двумя стратегиями развития. С началом эпохи Г. каждая из них перестает быть надежным инструментом политики. Рынок и государство, конечно, и в этой ситуации сохранят значение важнейших факторов мирового развития, но только при условии, что в своем воздействии на него они будут все более корректироваться факторами иного порядка — социальными и культурными,

КУЛЬТУРА В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ

Глобализация, как известно, происходит в сфере не только экономики, но и информации. *Производство информации* стало в наше время *главным источником развития*, в том числе и экономического. Получив техническую возможность распространяться на всем пространстве земного шара, информация охватила сегодня своими сетями и потоками практически весь мир. По словам М. Кастельса, «технологические революции с информационными технологиями в центре заново и ускоренными темпами формируют материальную основу общества. Национальные экономики во всем мире стали глобально взаимозависимыми, создавая в системе с изменчивой геометрией новую форму отношений между экономикой, государством и обществом» [1:25].

Существенно то, что в мире информации от человека, занятого в производстве, требуется нечто большее, чем только деловая активность и исполнительское послушание. Он нуждается теперь в постоянном доступе к источникам информации, обязан уметь пользоваться ею, находить ей правильное применение. *Общественное богатство* страны измеряется отныне не только наличием у нее природных ресурсов и объемом финансовых капиталовложений, но и *уровнем информированности* населения в области новых идей и технологий, его образованности, интеллектуальной развитости, наличием у него творческого потенциала. В общей структуре этого богатства значение *культурного капитала* неизмеримо возрастает по сравнению даже с богатством природным и экономическим.

Очевидно, что единственно приемлемой для мирового общественного мнения моделью глобализации является та, которая представляет народам равные шансы на участие в этом процессе и пользование его плодами, разумеется, при сохранении ими своей национально-культурной самобытности. Только такая модель будет принята народами добровольно, а не навязана им силой. Глобализация — переход к транснациональной системе связей и зависимостей — может быть положительно воспринята общественностью разных стран лишь при условии соблюдения всеми участниками этого процесса принципа национально-культурной автономии и равенства. А что еще может примирить ее с глобализацией? Если она ведет не к равенству, а к обогащению одних за счет других, к созданию преимущественных условий развития какой-то отдельной системы культурных норм и образцов, зачем тогда она вообще нужна? Любой протест против нее будет в этом случае оправдан и закономерен.

Достижение равенства посредством мирового капиталистического рынка весьма проблематично, если вообще не утопично. Рынок с его конкурентной борьбой ведет, как известно, к неравному дележу (распределению) богатства и собственности между его участниками, что служит главным источником социальной напряженности в современном обществе. Он как бы заключает в себе постоянную угрозу конфликта между богатыми и бедными как внутри одной страны, так и между разными странами. Неравный дележ никогда не примирит между собой тех, кто выиграл и проиграл от этого дележа. Но если в сфере экономики такой дележ практически неизбежен, то в области природопользования и культуры он опасен и в принципе недопустим. Перенос на природу и культуру рыночных отношений уже на этапе индустриального общества стал причиной поразившего его экологического и духовного кризиса. До какого-то времени этот кризис носил относительно локальный характер, не выходил за границы национальных территорий. Однако с созданием транснацио-

316

нального рынка он выходит на глобальный уровень, обретает масштабы глобального кризиса. Признаками его можно считать углубляющееся в мире неравенство в области образования и культурного развития, неравный доступ разных регионов, стран и народов к источникам производства и распространения информации, к современным технологиям и видам деятельности. Он превращает большинство людей в отсталых странах в пассивных потребителей той массовой продукции, которая в более развитых странах создается ради извлечения экономической выгоды и достижения определенных политических целей. В условиях господства рынка культура в ее высших проявлениях, подобно любому другому капиталу, делится между людьми в зависимости от их экономического достатка и принадлежащей им собственности. Подобный имеющий экономическую природу дележ и является наиболее очевидной причиной культурного кризиса.

Культура по сути своей не является предметом торга и дележа, в равной степени принадлежит каждому и потому всем. Она не может быть приватизирована, превращена в объект чьей-то частной собственности без ущерба для нее же самой. Это касается как искусства, так и науки. Хранящиеся в частных музеях и коллекциях произведения искусства в качестве товаров, приобретенных на рынке, принадлежат частному лицу, но как художественные ценности они принадлежат всему человечеству. И разве можно научные знания сделать собственностью одного человека, одного государства или даже одной транснациональной корпорации? Сама мысль об этом выглядит достаточно нелепо. Научные открытия и изобретения, имеющие именное авторство, можно, конечно, превратить в товар, но научные знания не могут стать собственностью одного человека, храниться в банке, передаваться по наследству. Приобретение человеком знаний в процессе образования менее всего напоминает процесс приобретения частной собственности. Да и вообще любое соединение человека с наукой не может осуществляться по принципу частной собственности — подобно тому, как мы вступаем во владение имуществом или денежным капиталом. Можно купить машину или компьютер, превратив их в свою собственность, но нельзя стать собственником того знания, которое послужило для их изготовления. О том, что рукописи продаются, знал еще Пушкин, но акт их продажи (например, издателю) не превращает покупателя в пожизненного собственника заключенного в этих рукописях содержания. А если превращает, то оно — это содержание — изымается из культурного обращения. Последнее тем и отличается от товарного обмена, что его агентами являются не продавец и покупатель, а писатель и читатель, чьи вза-

имоотношения строятся по совершенно иным — внерыночным — законам. Попадая на рынок, культура, конечно, тоже получает форму товара, но было бы еще одним заблуждением товарного фетишизма выдавать эту форму за суть культуры.

Если частная собственность делит богатство между разными лицами на неравные доли, причем размеры этой доли постоянно меняются в зависимости от рыночной конъюнктуры, то можно ли приватизировать культуру, по сути своей принадлежащую каждому без всякого дележа, т. е. в полном объеме и без всякого изъятия? Как поделить между разными лицами результаты духовного труда, представляющие в силу своей уникальности и неповторимости всеобщий интерес, предназначенные для всеобщего пользования и потребления? Существование частных театров, киностудий, кинопроката, издательств, телевизионных корпораций, фирм и объединений, специализирующихся на выпуске разного рода информации, свидетельствует о приватизации не культуры, а культурной индустрии, функционирующей по законам рынка. Культура же создается по совершенно другим законам, никак не являющимся предметом экономической теории. Эти законы необходимо учитывать и в процессе глобализации, если, конечно, мы хотим избежать отрицательных последствий этого процесса для культуры.

Глобализацию можно мыслить, следовательно, и по *модели рынка*, и по *модели культуры*. Первая приводит к делению стран и народов на бедных и богатых, т. е. к экономическому неравенству, вторая означает равное участие всех в производстве и пользовании благами культуры, что не надо смешивать с культурной экспансией более развитых стран по отношению к странам слаборазвитым. Навязывание отставшим в экономическом развитии странам чуждых им культурных норм и образцов, широкий экспорт в них культурной продукции других стран — например, кинопродукции США, тормозящий рост их собственной киноиндустрии, — пример не культурной, а именно рыночной глобализации, имеющей своей целью извлечение экономической выгоды. Культура здесь, действительно, — только товар, предназначенный для продажи. Глобализация же, учитывающая запросы не только рынка, но и культуры, связывает страны и народы отношениями иного порядка, при котором люди, независимо от

своего национального происхождения или места проживания, обладают равным доступом к богатству мировой культуры и, следовательно, равными возможностями в своем духовном развитии (см.: *Глобализация культуры, I*).

Глобализация по модели культуры не отрицает существующего в мире культурного многообразия, не

317
требует от человека отказа от своей национальной и индивидуальной идентичности. Она ставит своей задачей не переход к глобальной — однородной (гомогенной), общей для всех — культуре, а создание информационных технологий, позволяющих транслировать, распространять по всему миру уже существующие или создаваемые на локальном уровне культурные ценности и образцы. Глобализацию вообще следует рассматривать не как творческий процесс создания какой-то новой культуры, а как процесс создания новых информационных технологий, позволяющих доставлять плоды культурного творчества в самые удаленные уголки планеты, сокращать расстояние между творцами культуры и ее потребителями. Природа творчества остается той же, меняется лишь способ трансляции и распространения его результатов, что предельно расширяет состав культурной аудитории, выводя ее за рамки любой локальной общности — местной, национальной, региональной. Поистине аудиторией становится весь мир. Но одновременно глобализация вынуждена считаться с культурными особенностями каждой из общностей, входящих в эту аудиторию, без чего невозможна никакая культурная коммуникация.

В любом случае глобализация по модели рынка и культуры — два разнонаправленных процесса. Первая, требуя унификации мира, его рационального единообразия, влечет за собой экономическое неравенство, вторая — сохраняя многообразие жизненных проявлений и действий, ведет к культурному равенству. То, что является благом для рынка, для культуры — смертельная угроза. И если в плане экономической глобализации у мира нет альтернативы, помимо рынка (изоляция от мирового рынка — проигрышная стратегия), то единственное, что может противостоять ему, — это культура, дающая каждому право свободного выбора. Этот выбор в ситуации глобализации, с одной стороны, не может уже ограничиться традиционно-локальными рамками существования индивида, позволяя ему пользоваться достижениями другой культуры, с другой — не требует его отказа от собственной культуры, которая в равной степени становится достоянием других. Нельзя спрятаться от мирового рынка в скорлупу своей прежней — этнической или национальной — идентичности, но в условиях глобальной экономики можно сохранить эту идентичность, придав ей характер локальности, способной воспроизводиться на глобальном уровне. Глобализацию в культуре потому иногда и называют глокализацией (см.: *Глокализация, II*), что она позволяет сочетать глобальное с локальным, сохраняет локальные различия и особенности на уровне транснациональных связей и отношений. Никто, например,

не мешает русским, как и другим народам, и в мире глобальных технологий оставаться русскими по своему образу жизни и мышлению, по характеру и содержанию своего культурного творчества. Важно лишь не переносить механически на культуру то, что характеризует деятельность людей в сфере экономики и политики, т. е. не отождествлять культуру с рынком и государством.

Библиография

1. *Кастельс М.* Информационная эпоха: Экономика, общество и культура. М., 2000.

ПОЗИЦИЯ 6.5.

КУЛЬТУРНЫЕ ПРАКТИКИ СОПРОТИВЛЕНИЯ ДИКТАТУРЕ ПУБЛИЧНОСТИ — *Тищенко П.Д.* - Концепты: публичность, смерть, сопротивление публичности

ПУБЛИЧНОСТЬ

1. Власть публичности над бытием в культуре

Слова «публика» и «публичность» обременены многими смыслами, которые играют разную роль в разных контекстах. Наиболее общий смысл указывает на некое пространство открытости, в котором частное лицо, социальная группа или государственный институт обнаруживают себя перед взглядом другого. В современной культуре это обнаружение обычно имеет форму «публикации». Любопытно, что работа по подготовке некоторого материала к публикации обычно завершается резолюцией ответственного лица — «В свет». П. поэтому есть некоторый про-свет коммуникабельности, пространство обнаружения себя и другого в некоторых «лицах». В различных социальных контекстах П. как просвет имеет свою специфическую конфигурацию. К примеру, в политических контекстах о публике и сфере П. говорится как своеобразном открытом пространстве в противопоставлении закрытым от посторонних взглядов сферам государственного администрирования и частной жизни. В литературе и искусстве публикой называют ту часть общества, которая участвует в специфичных для каждого вида искусства ритуалах восприятия произведений: заполняет зрительные залы, становясь «зрителями», а концертные залы — «слушателями». Покупая и читая литературное произведение, человек становится

«читателем» как частью специфической «публики». Причем роль публики — не только в восприятии произведения, но и в его критике — своеобразном «суде», вердикты которого означают призна-

318

ние или не признание создателя произведения в качестве мастера, а самого произведения в качестве «достойного внимания».

В философии Канта публичное применение человеческого разума рассматривалось как собственно аутентичное — универсальное или истинное. Причем эта универсальность и истинность выступали как результат «критики» или суда сообщества «ученых» — универсальных разумов (граждан «республики ученых»), публично со-общающихся через произведения. В этом смысле «публика» ближайшим образом представляла в роли «человечества в моем лице». Мысля даже «про себя», я вы-ступаю (совершаю экзистенциальный экстаз) из тьмы случайной субъективности в просвет универсальной субъектности. В свою очередь, Гегель видел в публичном применении разума его профанацию, ориентированную прежде всего на риторическую находчивость и убеждение толпы невежд. В политэкономии Маркса публичное пространство преобразуется в рыночное. Всеобщность труда, воплощенного в товаре (а следовательно, и всеобщность самого человека — про-из-водителя) об-наруживается в стихии актов купли-продажи. В.В. Розанов видел в «публичности» литературы (как и других видов общественной активности) разновидность «проституции», называя литератора «проституттом». Ролан Барт, как бы развивая розановскую тему, писал, что текст должен свидетельствовать читателю авторское «я тебя хочу».

Отмеченное выше многообразие смыслов слов «публика» и «публичность» — лишь небольшой фрагмент из того, что встречается в современном речевом обиходе. Причем прежде чем «начать» это движение, следует не упустить из виду, что оно уже начато. Что бы ни было сказано ниже «о П.» сказывается в ритуале самой П. Перебирающий компьютерные клавиши уже находится в ситуации письма, предназначенного к публикации, смысл которой может быть «прояснен» как желание найти истину через публичное обсуждение, добиться признания, заработать деньги, вызвать аффект «удовольствия от чтения» и т. д. Как мне представляется, за всеми этими смыслами стоит центральный проект самоидентификации или само[о]созна-ния западноевропейской культуры — желание «узнать себя в качестве автора», ведущего диалог через произведения с «другими» как читателями-со-авторами. Наиболее обстоятельно в философии эта, по происхождению бахтинская, идея культуры проработана В.С. Библером. Однако, несмотря на очевидные достоинства, в библеровской интерпретации отсутствует именно рефлексия на публичную основу произведения. Акт публикации или «выхода в свет»

опускается как не относящаяся к существу вопроса «техническая деталь». Думаю, в этом — серьезный промах.

Подойду к вопросу о роли П. в культурном процессе с несколько иных позиций. П. вводит фундаментальный разрыв между Его пишущего и его Alter Ego читателя-со-автора. Все, о чем столь прекрасно написано у В.С. Библера, имеет два важных пред-условия. Два дара, над которыми пишущий не властен. Это дар внимания и дар признания.

Привлеку ваше внимание к фундаментальной важности первого дара — начального события «захвата читательского внимания». «Одно и то же — внимание и бытие», — правит в одной из своих работ традиционный перевод Парменида А.В. Ахутин. Захват читательского внимания, его оккупированность текстом есть результат некоторой агрессии, которая и составляет центральное событие публичного литературного процесса. В некотором смысле, создание и публикация текста аналогичны попытке ввода войск, попытке оккупации или захвата главного и родного для читающего — его внимания, его бытия.

Тексты при-влекают. И поскольку привлечение удалось, становятся для читающего принуждающим к работе чтения бытием при его влечении. В этом суть власти слова — оно ставит человека при его влечении и при его нужде(нии), вклинивается «между» ним и тем нехватящим ему предметом нужды и влечения, к которому он устремлен и который оно сулит ему дать. Но вклиниваясь — творчески преобразует эту предметность. Слово захватывает внимание и начинает принуждать к работе, к труду чтения, как господин раба. В литературе постоянно длится гегелевская борьба за *признание*, за «читательский глаз» — за то, чье слово окажется для читателя *при знании* путей исполнения влечений и желаний.

Гегелевская диалектика «раба и господина» в данном отношении более чем уместна. Читательское, как, впрочем, и писательское, «рабство», которое парадоксальным образом воспринимается ими как царский путь освобождения, возникает из страха перед обнаженной открытостью ужасу бытия как основополагающему «настроению» (Хайдеггер) человеческого существования, реализующемуся в формах его «бытия-к-смерти».

СМЕРТЬ

2. Смерть в контексте публичности

Бытие-к-смерти определено фундаментальным экзистенциальным настроением ужаса. Поворачиваясь лицом к С, человек впервые только и оказывается в состоянии узнать себя в специфическом для каждой культуры «образе». Не случайно, что могильник

319

(наравне с орудием) является первым «знаком», по которому распознается в ископаемых археологических остатках присутствие человека. С. вводит фундаментальную демаркацию (является основополагающей границей) между имманентным и трансцендентным (миром живых и миром мертвых). Культуры по-разному разворачивают эту дуальность, имеют различные ритуальные техники

связи между мирами, которые — при всем многообразии — универсально воспроизводят архетип инициации.

Представляется, что публикация в новоевропейской культуре выступает как специфический ритуал «инициации» (ближе всего в ряду культур для него ритуал христианского крещения), как форма, в которой культура отвечает основополагающему настроению ужаса перед лицом С.

Слово, развернутой формой которого является повествование, (не важно — чужое или прозвучавшее в тишине внутренней речи) — первое страхобежище. Убежище от дикого ужаса бытия в форме до некоторой степени одомашненного конкретного страха. Не выдерживающий ужаса загоразживается от него словом — своим (как автор) или чужим (как читатель). Этот страх прост — человек пишет и читает, боясь потерять время, внимает слову и уговаривает себя, что это поддерживаемое словом (как помочами) внимание и есть его настоящее бытие. Мистерия письма/чтения сулит защиту за счет преобразования чистого растрчивающегося дления, временения жизни в метафизический сохраняющийся в памяти сгусток времени — целостность самоидентичности человека как «автора-читателя». Иными словами, в этом досужем занятии, которое оказывается в фундаментальном смысле антропо-поэтическим, изобретается «сердцевина» собственно человеческого в человеке.

Литература, в том числе и философская, постоянно занята изобретением новых путей человека к самому себе через власть слова (логоса) — она в этом смысле имманентно антропо-логична. Но не следует наивно полагать, что пишущий или говорящий (литератор), захватывая внимание (а с ним и бытие слушающего-читающего), само-властен, т. е. что власть слова как бы ими самими и продуцируется как некими «властителями читательских дум». Эта власть имеет иной источник.

Задолго до того, как философия заговорила о смерти Бога (будь то в качестве намека у Гегеля или во весь голос у Ницше), произошло его историческое замещение другим «абсолютом» — публикой. Поэтому, уж если и быть радикальным (на что претендует любая философия), то вместо Бога прежде всего следовало бы «умертвить» этого — нового — весьма специфического божка, которому столь самозабвенно и истово по-

клоняется пишущая братия. Даже великий ниспровергатель богов — Ницше — был всего лишь «литератором». Хотя, конечно, он понимал важность трансгрессии за рамки литературы. Вспомним его портрет в военном мундире, опубликованный в первом томе предвоенного 1914 года издания собрания его сочинений на русском языке.

Новоевропейская литература, частью которой является философия, возникла и существовала прежде всего как рес-публика, т. е. власть читающего и слушающего народа — публики. Причем если, обращаясь к Богу с исповедью, человек надеялся на его милостивое суждение, дарующее спасение и бессмертие, то, отдавая произведение на суд читающей и слушающей публики, он движим надеждой на ее признание, дарящее если не вечность, то по крайней мере дящееся за рамки индивидуальной жизни бытие в памяти читателя, бытие в истории. Душа человека Руссо после его смерти продолжает жить в виде «голоса автора» в душах читающих его произведения читателей. Причем во времена Руссо как у «авторов», так и у «публики» не было сомнений в бесконечной длительности своего существования. Вспоминаются знаменитые строчки Пушкина: «Нет, весь я не умру, душа в заветной лире мой прах переживет и тленья избежит...» В современных условиях реальности экологической, термоядерной или иной всемирной катастрофы подобный оптимизм становится неуместным, так что вместо «вечной памяти» публика награждает счастливых просто памятью, давая ему место в мире «бес-смертных» — мире истории (вместо моления о христианском спасении прощающиеся с усопшим заверяют — он навсегда останется в нашей памяти).

В рамках публичного исторического процесса формируется этическая самость говорящего и пишущего как особого «автора» письменных или устных произведений. Публикация — будь то в форме книги или публичного высказывания — это некий коммуникативный эксперимент, в котором происходит подтверждение само-изобретения говорящего или пишущего в исторически специфической форме «автора». Успех публикации, дарящий имя автору, одновременно означает важную трансформацию «своего» (того, чем я распоряжаюсь) — в «собственное», т. е. в то, что признано другими в качестве ценной собственности и защищено законом (авторским правом). Авторство, на что столь мощно указано философией постмодерна, неразрывно связано с чисто буржуазным институтом собственности. Недаром публикация одновременно преобразует текст в товар.

Суд публики — своеобразные крестины. При ее активном участии в «таинстве» публичного процесса пи-

320

шущий приобретает (или не приобретает) имя, становится (или не становится) признанным «автором». Это имя и является его возрожденной к новой, «литературной» жизни душой, имеющей «интерсубъективную сердце-вину» Его.

При этом, прежде чем воз-родиться и получить новое имя, необходимо пройти «очищение» от «грехов», в некотором смысле «умереть». Сначала надо как бы вернуться к началу, т. е. уничтожить определенность уже состоявшегося присутствия. «Чистилище» публичного, интерсубъективного процесса признания называется «критикой». В процессе «критического» признания (дара внимания) и — в дальнейшем — оценивающего истолкования происходит формирование не только интерсубъективной «сердцевины» («самости» в форме «автора», а также «вторичной» самости читающего в форме «со-автора», о чем прекрасно написано у В.С. Библера), но и «пассивной» идентичности публичного Alter

Ego.

И все же позволю себе утверждать, что эта вторичная активность со-авторства заслоняет более фундаментальный аспект власти и само-идентичности читателя. Читатель сам по себе, т. е. вне со-авторской работы, есть читатель, есть прежде всего он «сам». Через него реализует себя власть слова не как «вы-сказывания», но как судящего слушания. В политике суд называют «третьей властью». Причем отнюдь не случайно, что эта власть реализуется через процедуру судебного «слушания». Хабермас назвал интересубъективное Ego «сердце-виной» самоидентичности «автора». Слушание (и его эквивалент — чтение) вменяет «вину» автору, преобразуя происшедшее событие (например, сорвавшееся с языка или соскользнувшее с кончика пера слово) в произведение. Через эту особую активность критического слушания или чтения происходит делящаяся в пространстве литературного публичного процесса мистерия ритуального крещения — «убийства» пишущего в качестве частного лица и возрождения его в публично признанном «имени».

Не забудем, что мистерия эта начинается еще на пороге слушания/чтения — в момент, когда происходит «обращение внимания». До всякого вопроса о смысле мы ежечасно дарим или отказываем в даре внимания (со-бытия) друг другу, со-участвуя в фундаментальной власти слова — власти слушания/чтения, распределяющей экзистенциальный и экзистентный дар подлинного существования. Я думаю, что «доминирующей формой деятельности» на всех этапах человеческого индивидуального развития (начиная с раннего младенчества до смерти) является прежде всего перманентно делящаяся борьба за внимание других. Именно за дар внимания (за дар признанного бытия) постоянно на-

стойчиво борется каждый пишущий или говорящий. В этом смысле «альтер Эго» читателя и нужно прежде всего понять как «алтарь» авторствующего «Эго», на котором происходит мистерия его ритуального убийства и воскрешения.

Образование современного человека с необходимостью включает приобретение навыков осуществления критических функций, а через них антропо-поэтический процесс формирования дополнительной по отношению к самоидентичности «автора» самоидентификации «читателя». Без преувеличения можно сказать, что публика как «крестный отец» произведения образована системой современного школьного образования соответствующим образом — по образу и подобию «критика». Массовое образование формирует «критическую» массу. Поэтому Alter Ego «автора» — это не только «Ты» внутренней речи, которое вспыхивает в «даре» внимания (но до этого не имеет никаких прав на существование), но и «Они» — своеобразные «присяжные» судилища публичного пространства, раздающие дары бытия одним и отказывающие в этом судьбоносном даре другим.

Пишущий умирает и возрождается в «авторе», стирает свое имя и приобретает новое, отчаянно борется за удержание «собственного» смысла и противится поспешному истолковывающему присвоению этого собственного смысла со стороны «читателей», алчет признания и одновременно настойчиво стремится отслоить от себя фантомные проекции «автора», узнанные, признанные и навязываемые ему как якобы его собственное другими участниками коммуникативного процесса, фатально непонимающими чего-то главного и решающего, что «имелось в виду» в процессе осуществления письма или говорения писавшим или говорившим.

Публичное пространство приобретает собственную антропо-генную силу, становясь в буквальном смысле «фабрикой» по массовому изготовлению интересубъективных фантомов «авторов». В нем существует не Кант или Платон, а размножающаяся в опытах чтения/слушания серия «кантов» и «Платонов». Причем последнее относится не только к великим и признанным, но к каждому из нас. Тексты наших слов и поступков многообразно прочтены публично другими так, что в каждом из этих опытов возникали свои интересубъективные фантомы (центры самоидентичности), приписываемые по капризной воле этих других мне как ответственному «автору».

Таким образом, мир публикации — это мир антропо-поэзиса, в котором происходит постоянное изобретение человеком самого себя и в качестве «сердцевины» метафизической идентичности «Я», и в каче-

321

стве серии фантомных существ, обладающих разнообразной психофизиологической организацией. Параллельно формируется исторически и специфическое коллективное «тело» судящей читательской массы (публики), которая играет роль божества, раздающего по своей прихоти дар существования «авторам». Сегодня для многих удивительно и странно: как могли наши предки всерьез общаться со всевозможными духами, населявшими их дома, сады, реки, поля, окружающие леса? Однако может случиться и так, что через какую-нибудь сотню-другую лет наши потомки будут с удивлением взирать на сегодняшних людей, занятых — про себя и публично — постоянными спорами и разговорами с отсутствующими в окружающей реальности бесплотными фантомами «авторов» (с «миром мертвых» современной культуры), подчас попросту не обращая внимания на окружающих немим кольцом (поскольку их слову отказано в даре внимания) реальных дословных «других».

СОПРОТИВЛЕНИЕ ПУБЛИЧНОСТИ

3. Действительность и сопротивление публичности

Сопротивление должно быть понято не просто как слово обыденной речи, но как концепт. Обратимся к представлениям Макса Шелера, для которого «сопротивление» было существенным свойством действительности. Быть человеком, по Шелеру, означает «бросить мощное нет» действительности. Причем это «нет» имеет как бы два аспекта. Первый — «физический»: «Сознательно или бессознательно

человек пользуется техникой, которую можно назвать пробным устранением действительности», своеобразной предварительной (отсюда — «пробной») «идеацией».

Мощное «нет», «брошенное действительности» наиболее аутентично выражается в акте идеации, который в рамках феноменологического подхода присутствует как процедура «феноменологической редукции» — «заклечения в скобки» или «зачеркивания» случайного коэффициента существования вещей в мире для постижения их сущности. Каким образом в опыте присутствует вычеркиваемая действительность? Действительность как «тут-бытие» (Da-sein) присутствует ближайшим образом как «сопротивление» жизненным устремлениям человека, его «жизненному порыву»: «Изначальное переживание действительности как переживание «сопротивления мира» предшествует всякому сознанию, всем представлениям и восприятиям». Поэтому для Шелера «де-реализовать» или «идеировать» мир означает преодолеть его сопротивление. Но как это можно сделать? Если сопротивление обнаруживается жизненным порывом, то снять его можно лишь в аскетическом воздержании, «эпохе» это-

го порыва. «Если тут-бытие есть «сопротивление», то этот в основе своей аскетический акт дереализации может состоять лишь в снятии, в аннулировании именно того жизненного порыва, относительно которого мир есть прежде всего «сопротивление» и который одновременно является условием всего чувственного восприятия случайного так-здесь-и-теперь. Но этот акт может совершить лишь бытие, называемое нами «духом». Только дух в форме чистой «воли» может деактуализировать тот центр чувственного порыва, который мы распознали как доступ к действительному бытию действительного». Причем с устранением «сопротивления» одновременно устраняется и «страх земного», всего, что вселяет в человека «ужас». В качестве подтверждения своей позиции Шелер ссылается на теорию Фрейда, согласно которой «вытеснение влечений» является условием производства «царства мыслей».

Таким образом, по Шелеру, человек узнает себя как «дух» (в отличие от «животного» в самом себе) в акте чистой воли — в ее «нет» действительности. В «духе» человек как «протестант» и «аскет жизни» спасает себя именно как «себя самого» от угрозы («страха земного»), которая связана с присутствующим в его существе «животным» («жизненным порывом»). Эпохе многообразных влечений жизненного мира является средством обнаружения духа. Однако как только дух оказывается схвачен во всегетство форм, которое перед этим было заключено в скобки. Правда, возвращение происходит не в том виде, в котором моменты жизненного порыва существовали до редукции, т. е. не в «диком» (первозданном) виде, а как «одомашненные» — усвоенные и контролируемые духом.

В этом пункте позволю себе «запределить» (в смысле Мамардашвили) рассуждение Шелера, с тем чтобы подвести его к нашей теме. Две формы одомашнивания ужаса владеют современным человеком. Первая — это техника, упомянутая Шелером, но здесь не обсуждаемая (см.: *Техника, I*). В качестве второй назову «повествование» — т. е. способ одомашнивания ужаса бытия перед лицом смерти в формах рассказанной «истории» (смерть ближнего одомашнивается ритуалом поминок — встраивания его в сеть историй жизни еще живущих). Соблазн гуманитарной традиции начала XX в. — в попытке сделать историю домом «бытия» (духа). Между тем история, как бы создавая вторую природу человека, вновь повторяет парадокс действительности как сопротивления. Исторически одомашненный жизненный порыв (который выше упомянут в формах публичного ритуала инициации) столь же «натурален», как и животные порывы и вле-

322

чения. Для людей новоевропейской культуры естественно экзистенциальное желание самоидентифицироваться в маске автора.

Сопротивление публичности должно сделать следующий шаг — заключить в скобки, совершить эпохе одомашненного жизненного порыва, в котором реализуется желание «спасения» перед угрозой действительности. Как это возможно? Не окажемся ли мы вновь перед повтором ситуации? Мне представляется, что позитивный результат можно получить, если переосмыслить роль «сопротивления» как маркера действительности.

Если страдание и боль рассмотреть как вид «сопротивления действительности», то можно сказать, что классическая эпоха, в которой мы отчасти продолжаем существовать, заряжена «духом протестантизма» — стремлением к их техническому и историческому преодолению.

Однако «угроза» и «спасение» могут быть диагностированы прямо противоположным образом — а именно так, что устранение «сопротивления» как раз и окажется источником главной опасности. На эту возможность обращает наше внимание Людвиг Витгенштейн.

Прочитую полностью одно из наиболее интересных его «расследований»: «107. Чем более пристально мы приглядываемся к реальному языку, тем резче проявляется конфликт между ним и нашим требованием. (Ведь кристальная чистота логики оказывается для нас недостижимой, она остается всего лишь требованием.) Это противостояние делается невыносимым; требование чистоты грозит превратиться в нечто пустое. Оно заводит нас на гладкий лед, где отсутствует трение, стало быть, условия в каком-то смысле становятся идеальными, но именно поэтому мы не в состоянии двигаться. Мы хотим идти — тогда нам нужно трение. Назад, на грубую почву!»

В этом коротеньком рассуждении высказывается и риторически обосновывается одна из центральных идей Витгенштейна о примате «грубой почвы» естественного языка над «гладким льдом» логики.

Следует сказать, что движение «назад» к этой грубой почве противоестественно с точки зрения классического рационализма. Как видно на примере шелеровской интерпретации сущности человека, мышление (идеация) предстает прежде всего как преодоление «сопротивления». У Витгенштейна подлинность мысли предлагается узнавать по ее движению «назад» — от «чистоты логики» — к сопротивляющейся грубости языка.

Витгенштейн совершенно справедливо связывает в узелок общей интуиции логическую чистоту и идеал инерционного движения по поверхности без трения.

Логическая процедура выражает некоторое истинное содержание, если с ее пути устраняются все экстралогические (гетерономные) факторы. Для истины необходима логическая ясность (чистота). Любая непроясненность рассматривается как помеха сопротивления (трения), которую мысль естественным образом стремится преодолеть. Аналогично в инерционном движении. Оно выражает собственное содержание предмета вне внешних воздействий. Поэтому, чтобы получить идеальное движение, необходимо абстрагироваться от трения, минимизировать его. И в случае логики, и в случае механики естественное движение мысли разворачивается от состояния, описывающего некоторое сопротивление, ограничение активности сознания (верхняя точка на наклонной плоскости), к состоянию, где внешние препятствия преодолены и идеальные условия представления или мышления реализованы (нижняя точка). В классическом рационализме мысли естественным образом скатываются (сказываются) сверху вниз.

Однако теперь Витгенштейн призывает двинуться в обратном направлении — («назад!»). Причем для обоснования этого противоестественного с классической точки зрения направления движения он использует в принципе ту же классическую точку зрения, но удваивает ее. Он достраивает «второй глаз», видящий ситуацию как бы с другой стороны. И с этой точки зрения он обнаруживает сознание, испытывающее препятствие и страстно желающее преодолеть его, тем самым освободившись от сопротивления извне, — достичь некоторого «идеального состояния», я бы сказал, самотождественности. Т. е., как и в случае классического рационализма, шар мысли скатывается «сверху вниз». Разница лишь в том, что с противоположной точки зрения то, к чему стремилась мысль как к низу, теперь узнается и именуется как верх.

В самом деле. Второй глаз наблюдает метаситуацию не в терминах идеализаций логики и механики, а антропоморфно. Он так же видит движущийся шар «мы». Начальным состоянием (верхом) для него является состояние невыносимого конфликта между недостижимым требованием логической чистоты и реальным языком. Невыносимость приводит мысль в движение, которая, чтобы преодолеть сопротивление (трение), проводит мысленный эксперимент. Допустим, что это «мы» достигнет своего логического и механического требования. Но тогда оно окажется на идеально гладкой поверхности без трения. Однако без трения «мы» не сможем идти. Хотя, конечно, сможем скользить по инерции. Но второй глаз видит ситуацию антропоморфно. С этой точки зрения, «мы» не скользит, а ходит. Поэтому логически резонный вывод — если «мы» хо-

323

тим двигаться, то должны отбросить иллюзорное требование логической чистоты. На грубой почве языка, освободившись от досаждающего недостижимого логического требования, сознание должно успокоиться. Т. е. достичь состояния покоя (низа). Нетрудно заметить, что этот «низ» с противоположной точки узнается и именуется как «верх». Шар «мы» естественно скатился у Витгенштейна «вниз» в силу той же классической склонности мышления.

Скатился и успокоился. Если б он всерьез как базисную рассмотрел собственную интуицию, то шару бы пришлось еще раз вернуться в исходное положение — вкатиться «в верх». В самом деле: успокоившееся сознание — это то же самое «мы» на идеальной поверхности без раздражающих внешних сопротивлений. Если мы хотим двигаться — мыслить, то назад, на грубую почву эмпирического сознания страдающего и поэтому способного двигаться. Но обратного движения не происходит, т. к. Витгенштейн первый глаз уже закрыл, хотя и оставил в ситуации некоторые обозначения, введенные с точки зрения первого глаза. Для второго глаза естественно то же самое направление качения мысли, что и для первого. Проблема только с этикетками для обозначения состояний.

Собственно говоря, шары мысли все равно скатываются. И наша проблема — найти такую точку зрения, с которой это качение выглядело бы как естественное (т. е. соответствующее априорным условиям мыслимости событий) или как противоестественное (если захочется доказать, к примеру, присутствие свободной воли, или поменять местами порядок с хаосом, бытие со становлением).

В приведенном выше истолковании 107-го расследования есть одна тонкость. Оно справедливо, если мыслительное движение описывать лишь в категориях «сопротивление» — «облегчение». Однако если привлечь рассуждения Шелера, то станет ясно, что в колебательном движении «шара мысли» имеется существенная асимметрия. В обоих случаях «началом» движения является сопротивление «мира» жизненному порыву. Но у Шелера — это сопротивление внешнего природного мира. А у Витгенштейна — это сопротивление «духа», который своим иллюзорным требованием логической чистоты препятствует «жизненному порыву» — желанию идти. Т. е. здесь помехой является сам дух. Как можно преодолеть это сопротивление, которое становится «нестерпимым»?

Ответ прост — вывернуть редукцию наизнанку и, как предлагают постмодернисты, заключить в скобки сам дух (смысл). Правда, «чистая воля» здесь не помощник, поскольку именно ее и надо преодолеть. Что остается? Тело. Поэтому если дух протестантизма прак-

тически реализовывал себя в расширении рационального технического контроля над природой, включая «тело» (над эдаким животным, живущим в человеке), то, выворачивая редукцию наизнанку, мы сталкиваемся с другой вида техникой — телесной техникой разрушения духа для раскрепощения жизненного порыва. «Эпохе» как воздержание преобразуется в опыт невоздержанности (недаром Деррида называл Батаю «невоздержанным гегельянцем»). Причем там, где у Гегеля перед лицом смерти из телесной связности высвобождается вечный дух, у «невоздержанного гегельянца» Батая, умирая, человек на мгновение сталкивался с чистым обликом «животного» в самом себе. При этом, если своеобразными «эмблемами» духа протестантизма можно назвать «медикамент» и «наррацию», у-(или вос-)становливающими рациональный контроль духа над телом, то эмблемой вывернутой наизнанку классической эпохи вполне резонно назвать «наркотик» — средство, преодолевающее сопротивление сознания в обеих формах его самопрезентации (техники и повествования). И если в середине XX века наркотик был атрибутом «маргинального» менталитета эпатирующих интеллектуалов, то к его концу он стал феноменом массового «сознания» особой «наркокультуры», существование которой поддерживается влиятельной (хотя и криминальной) индустрией наркопроизводства.

В основе современной культуры лежит двулика игра, размещающая человеческое существо между границами божественного (тотального само-обоснования, само-контроля и контроля внешней природы) и животного (многообразных опытов телесной трансгрессии). В публичной сфере человек «играет в бога». В локусах маргинальной социальности — в «животное». В основе этой двуликой игры лежит экзистенциальное желание преодоления сопротивления — действительности, являющееся «мотором» жизнедеятельности человека как социального существа.

Культура есть то, что постоянно воспроизводит ситуацию начала игры (см.: *Игра, II*), т. е. актуализирует переживание «сопротивления», хранит действительность как «неснятую», «непреодоленную» и поэтому несущую основополагающую экзистенциальную *угрозу* (опасность), относительно которой делается набросок своего специфического пути спасения.

ПОЗИЦИЯ 6.6. КУЛЬТУРНЫЕ МЕХАНИЗМЫ РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА — Попова Н. Т. - Концепты: культурная форма, культурный дефицит, субкультуры

324

КУЛЬТУРНАЯ ФОРМА

Совокупность способов освоения культуры неоднородна. Наряду с *внешними*, легко замечаемыми механизмами ее освоения есть и *внутренние*, существование которых обнаруживается в особых условиях — условиях затрудненности, часто даже невозможности развития человека, в том числе и культурного, например, в случае патологии (полного или частичного отсутствия этих механизмов) [2, 5]. Исследование таких механизмов позволяет прояснить процесс вхождения человека в культуру — развитие в ней, а также обнаруживает феномен, который мы называем «культурными формами» (см.: *Форма, II; Форма культуры, I*).

Культурология как особая наука со своим методом и предметом только нарождается и потому не до конца вычлняет себя из многообразия научных подходов. Она находится в стадии проявления своих предпочтений, поскольку еще только определяет свою позицию. В этом случае (в случае вкусовых предпочтений) от нее легко ускользают некоторые существенные для изучения культуры особенности, смыслы (см. *далее, а также: Культурный дефицит, I; Интериоризация, II*) таких быстроменяющихся явлений, как реклама, «попсовая» песня, газета (публицистический жанр) и др., несмотря на обилие работ, эти явления анализирующих. Именно они (эти явления) позволяют многое понять в отношении развития культуры, так как представляют собой вариант не ставших, а *становящихся* культурных форм.

Т. о., изучение механизмов освоения К. ф. в быстро меняющихся условиях современной жизни, позволяет развить представление о К. ф., которая ранее рассматривалась в своем очевидном явленном виде, например, в качестве произведения, памятника и др.

В соответствии с подобным подходом к К. ф. (как к ставшему феномену) она определяется, в частности, как «совокупность наблюдаемых признаков и черт всякого культурного объекта (явления), отражающих его утилитарные и символические функции, на основании которых производится его идентификация и атрибуция» [3: 2: 307]. Понятие К. ф. с этой точки зрения относится к исходным образцам — материальным продуктам человеческой деятельности, продуктам духовного символического производства (идеи, знания и др.) — результатам всей целеориентированной деятельности человека, а также распространяется на технологии, способы, методы, нормы и др., посредством которых осуществляется всякая социальная практика людей. К. ф. одновременно включает в себя признаки результата и технологии его достижения. Способы взаимодействия К. ф. в культуре описываются при этом как конкурс вариантов. Одна из наиболее общих социальных функций К. ф. коммуникативная, в силу этого К. ф. определяется еще и как способ удовлетворения какой либо индивидуальной или групповой потребности [3,

8].

Мы намерены рассмотреть К. ф. не в виде ставшего феномена, который можно четко идентифицировать и описать (как памятник, произведение и т. п.), а как неявный принцип взаимодействия людей в культуре. В настоящее время, на данном этапе исследования нами не ставится задача дать строгое и исчерпывающее ее определение; наша задача показать ряд охватываемых этим понятием культурных фактов и явлений, которые могут быть знаками культурных процессов, ранее не обращавших на себя внимания. Посредством них культура сама говорит о себе. Благодаря этим знакам мы можем рассматривать культуру как культуру демонстрирующую (*см. также: Интериоризация, II*). Попытаемся теперь пунктирно наметить основные черты феномена К. ф.

Развитие культуры опосредовано культурными формами не только в том смысле, что они его посредники, но и в том, что это развитие происходит не линейно, не намеренно, не явно. Это положение о косвенном, ненамеренном характере действия К. ф. имеет в данной работе значение постулата во всем подходе к анализу этого явления, специфика которого близка к парадоксу — *быть неявным явлением*.

В динамике становления К. ф. воплощен «механизм» работы самой культуры. Он охватывает собой все уровни становления человека, от переживания им элементарных проявлений своей витальности и до способности к нравственному поступку. Человек, переживая культурные формы, меняется, но это происходит посредством конкретных жизненных ситуаций, т. е. тоже непрямо и ненамеренно. К. ф. делает проблемы развития видимыми (что позволяет их изучать) и ощутимыми (что позволяет человеку их пережить). Посредством освоения ряда К. ф. становится возможен переход на другой этап развития и к другому типу сознания.

К. ф. является своего рода планом или конспектом перехода на новый этап развития. В силу неявного характера этого плана или конспекта, изучение культурных форм и происходящих в них процессов, их расшифровка и применение (в педагогике, психотерапии и т. д.) возможны, только исходя из их развертывания во времени и пространстве культуры. К. ф., как правило, закрыта от внешнего наблюдателя и открывается лишь в процессе погружения в нее. Такое погружение воспринимается часто как остановка. Однако именно в ряду подобных погружений-остановок собираются и означиваются процессы внутренней перемены человека, они обретают очертания этапа его развития. Переживание К. ф., требующее погружения в нее, — это обычный путь вхождения в культуру, который не может быть заменен описанием, анализом, типологией культурных форм. Ведь любое исследование всегда уже

325

опирается на опыт жизни в культуре, оно не может поэтому ни заменить этот опыт, ни ввести в него.

Культурные формы не существуют сами по себе, они «живут» в культурной среде — включающем сообществе, коллективе. К. ф. — это форма общения, инициирующая опосредованное (в смысле — неявное и не прямое) самоизменение в развитии. Именно в такой среде посредством культурных форм становится возможным развитие психических функций у ребенка, а в случае необходимости (при патологии) — социальная и культурная компенсация дефекта.

В настоящее время К. ф. проявляется, становится явлением, дает себя рассмотреть: она себя как бы выпячивает, выдвигается на передний план в культуре. Культура, как уже говорилось, становится демонстрирующей. Это позволяет видеть в К. ф. инструмент исследования и развития культуры. Но выдвигание ее на роль такого инструмента требует объяснений. Для этого должны быть указаны особые основания.

Явление К. ф. замечается многими, но описывается исследователями каждый раз по правилам «своего цеха». В итоге культурная форма как целое разбирается на детали и частные проявления, мешающие увидеть феномен целиком. Значение самого этого выдвигания культурной формы в современной культуре может быть верно понято, если его рассматривать не изолированно, а в связи с теми процессами, на которые оно указывает.

Например, реклама (*см. далее*) очень многое может сказать о том, что в настоящее время происходит с ценностями, поскольку она строится на основе эксплуатации реально имеющихся в обществе представлений о должном, желательном и т. д., тем самым проявляя явные и скрытые ценностные предпочтения. Реклама обращает также внимание на складывающуюся внутри нее особую, неожиданную для нас единицу информации, в которой новым и, что особенно важно, зримым образом сливаются воедино ритмическая, образная, смысловая, ценностная составляющие. Самим предъявлением такой информационной единицы реклама обнаруживает недостаточное внимание к ритмической составляющей, необходимой для членения информации при ее восприятии, ее определенный культурный дефицит (*см.: Культурный дефицит, I*). Это особенно важно в условиях информационной перегруженности речевых и зрительных каналов, характерной для современной цивилизации. Ритмическая разбивка речевых потоков и зрительных образных рядов на небольшие самостоятельные отрывки очень конкретного содержания позволяет вместе с тем не просто расчленить информацию на воспринимаемые части, но и включить ее в общий контекст, сделать ее отсылкой на

объемлющее целое, которое не замечается, но несмотря на это присутствует и работает, причем, это целое складывается на основе поддерживающих его ценностей. Благодаря тому, что на поверхности К. ф. замечается в частных проявлениях, для сознания человека, привыкшего оперировать понятиями, она выступает не целиком, а в составе разнопорядковых рядов и разносит в разные культурные разряды (культурный факт, культурный феномен, К. ф.). Но современный человек «может себе позволить» видеть преломляющиеся в К. ф. культурные процессы, и это означает, что он допускает риск обновления,

ощущает за собой наличие устойчивых опор. Мы можем по-новому понять культурные формы, поскольку видим в культуре резервы устойчивости. Устойчивость возникает вследствие того, что культурный материал варьируется — воспроизводится разными способами, разными языками, узнается как типологический. Возникает единый контекст, единство процесса удерживается в переходах между именуемыми порядками культуры. Источником рефлексии на явление К. ф. оказывается постоянная смена, включающая переход изнутри — наружу и обратно (см.: *Интериоризация, II*), этот своего рода «бинарный ритм» культуры.

При обсуждении подобных переходов важно учитывать разномасштабность культурных форм в различных рядах (см. далее: *Алфавит, Реклама, Считалка*). Современная культура настолько богата, что это разнообразие сложно свести в единое целое для анализа. Периодически на поверхность выступают культурные феномены — как своеобразные сгущения, объединяющие внутри культурного поля культурные факты. Культурная форма становится неразличима либо в феномене, либо в культурном факте. Поэтому важно анализировать культурные феномены, отделяя их и от культурных фактов, и от культурных форм, как бы раздвигая пласты, обнаруживая неочевидную иерархию уровней культуры как целостного образования. Здесь нам кажется необходимым подчеркнуть различия культурного факта и культурного феномена. Различая культурные факты и культурные феномены, мы подчеркиваем разницу в их устойчивости и масштабности как явления культуры: культурный факт может быть быстро преходящим, культурный феномен обычно заявляет о себе как устойчивом и даже многоликом образованием.

К. ф. — это единица культурной жизни, она привлекает внимание к культурным процессам и делает явными ее механизмы.

«Элитарная культура», «массовая культура» — это и лики культуры, и особые культурные феномены (ф.: *Массовая культура, I; Типология культур, II; Экранная культура, II*). Специалистам часто присуще «вкусное» к ним отношение. Некоторые исследователи этих культурных феноменов предпочитают, например, элитарную куль-

326

туру, а все плохое в культуре идентифицируют с массовой культурой. И наоборот: видя жизненность массовой культуры, ее исследователи готовы «засвидетельствовать смерть» элитарной культуры. Но известно, насколько плодотворны сами по себе оппозиции как механизм единой культуры. Например, можно предположить, что массовая культура занимается грубой переработкой культурного материала: она ответственна за унифицирование этого материала, за сведение его к единообразию. Создавая единое поле для встречи разнопорядковых явлений, она преобладает в культуре именно тогда, когда прорываются заслоны: разнообразные культурные «воды» начинают смешиваться, бурлить, и появляется необходимость их обработки в грубом виде. В то же время элитарная культура занимается «доводкой» материала, тонкой обработкой внутри индивидуального сознания и принимается за работу только в свою очередь. Но ни та, ни другая не могут «жить друг без друга». Даже когда одна из них становится неявной, она никуда не пропадает, а лишь маскируется в общем культурном поле, т. к. ни элитарная, ни массовая культура не может взять на себя функции культуры в целом.

В каждой из них существуют свои собственные стереотипы и штампы. Мы привыкли к тому, что штампы и стереотипы — это негативное явление. Их принято ругать. Но в массовой культуре они выступают в позитивном качестве, являясь аналогом форм традиционной культуры, оберегая сознание, способствуя психологической устойчивости той части культурного адресата, который их востребует (см.: *Компенсация, I*). Примером являются телесериалы. Каждый вечер определенная часть населения желает получать порцию «чего прикажете?» — хотите мелодраму, боевик, триллер — пожалуйста: «стандарты» и «качество» при этом гарантированы. Чего-то подобного хочется всем — все нуждаются в «островках покоя». И эти традиционно ругаемые сериалы — не что иное, как более или менее стандартизированные рассказы о жизни. Их можно сравнить с быличками, которые в традиционной культуре выполняли большую воспитательную роль, давая образцы поведения. Былички — типологичные истории, из которых черпались сведения о мире, о человеческих отношениях. Сериалы и былички сближаются своей типологичностью, многократной повторяемостью, за счет этого они и усваиваются, например, как схемы поведения.

С другой стороны, люди интеллектуальные относятся к самому явлению элитарной культуры с пиететом, не замечая ее недостатков, например, снобизма, который говорит о том, что штампы и стереотипы, играющие позитивную роль в массовой культуре, проникли и в ту

область, где их не должно быть — в область индивидуального сознания: что хорошо в каноне — недопустимо в импровизации. Элитарная культура претендует на роль «держателя ценностей». Она таковой и является, но как же, где и каким образом происходит процесс усвоения и переработки этих ценностей?

Например, каково место и роль наследия Баха в «попсовой» песне? Мы можем сказать: «Отдайте нам нашего Баха, и попробуйте-ка проживите без наших ценностей», обвинив массовую культуру в

паразитировании, а можем и задуматься над тем, чего достигает переработка классики в пласте массовой культуры: может быть, это своего рода ритмические вариации, а ритм — это жизнь тела, и не случайно на жаргоне массовой культуры можно сказать об этом так — «опустили Баха». «Опустили» до какого «низа» — может быть, телесного?

«Опускается» не только Бах, «на зубок» пробуются различные ценности, они варьируются, теряют выраженную индивидуальность, приобретают оттенок недифференцированности и потенциальности, уравниваются в едином поле, создавая новые контексты. Как правило, этой работой занимаются группы — «коллективная личность», и это тоже показательно: «котел» массовой культуры напоминает лабораторию, где проводятся эксперименты, производятся анализы, которые дурно пахнут, и мы от них отворачиваемся, нам кажется, что они не имеют эстетической ценности, для нас это — не искусство. Действительно, массовая культура не всех и не всегда радует эстетически, но она дает поле для размышления, являясь лабораторией, где происходит большой эксперимент — все раздробляется, соединяется в случайных пропорциях. Но тогда, может быть, это аналог синкретического способа выработки культурного отношения к миру, который, заменяя науки или искусства, выполнял в примитивном обществе задачу осмысления мира в его единстве?

Сформулировать представления о К. ф. нам помогают работы О. М. Фрейденберг [9], учение Гете о метаморфозе, работы Э. Шпрангера о жизненных формах [10], Э. Кассирера о символических формах [2], Ю.М. Лотмана о типологии культуры [5], культурно-историческая теория Л. С. Выготского [1], его представления о развитии человека в первичном бинарном культурном ритме: внутрь и наружу (интериоризация и экстериоризация. — см.: *Интериоризация, II*).

Существует культурная реальность и различные формы как взаимодействия с ней, так и осознания ее человеком. Мы предлагаем выделить такие, как ритм, образ, понятие, концепт (см.: *Ритм, I и II к позициям 5.1 и 6.2, Концепт, I; Другой /Чужой, I*). Уровень ритмического проживания (начало осознания) — это уровень неразделенности субъекта и объекта, связанности, не-

327

посредственного взаимодействия. Понятие, напротив, предполагает разделение на субъект и объект, в нем есть чрезмерная претензия на объективность, притом объективность настойчиво педалируется. Концепт же находит границы этой объективности в виде синхронных и парадигматических срезов как условия концептуализации. Он предельно субъективен. Концепт фокусирует осознание на «пользователе», устанавливая границы, собирая внутри этих границ максимальное количество фактов в личном прочтении. Именно персона (индивид, группа, народ и т. д.) помещается в фокус.

Но любая реальность избыточна в сравнении с нашим осознанием ее. К. ф. может свидетельствовать о культурной реальности в том виде, в котором она более не зависит от персоны, трактующей эту реальность; именно она превращает персону в одну из частей этой реальности. Не случайно, что именно в то время, когда осознается разница между понятием и концептом и вводится представление о концепте как выражении интеллектуально-психологической позиции, исходя из которой группируются (осознаются) культурные факты со стороны персоны, группы, народа, может быть заново сформировано и представление о К. ф. К. ф. опять вводит персону, субъект — но уже в другом качестве — в рамки охватывающего культурного процесса. Если вначале неразделенность субъекта и объекта была на уровне проживания природных ритмов, то в К. ф. возможна встреча субъекта и объекта в ритмах культуры. При этом понятие К. ф. выполняет функцию осознания культурных фактов со стороны материи самой культуры, культурных процессов. В каком-то смысле оно находится в оппозиции к концепту; таким образом, посредством этой оппозиции мы «удерживаем» и реальность, и свое представление о ней.

Примеры культурных форм многообразны, однако мы выберем *считалку, праздник, алфавит и рекламу*. Ряд необычный, но позволяющий прояснить самостоятельность термина «культурная форма», увидеть К. ф. в виде знаков культуры, через которые она заявляет о себе — заявляет о происходящих процессах, становящихся явными только в большом, длинном ритме, воплощенном в этих формах благодаря их долгой истории. Этот ряд подобран нами специально, чтобы показать, чем объединяются такие непохожие культурные феномены. На них лежит отпечаток тех процессов, знаком которых они являются.

Считалка — остатки различных культурных форм, конгломерат, подвергшийся «вторичной обработке» в детской субкультуре, неоднократно претерпевший «погружения» и «всплывания» в процессах интериоризации и экстериоризации, составляющих первичный ритм

культуры, внутри которого и происходит изменение культурных форм. Это формы разной «степени зрелости». И если в отношении *считалки* следует специально заниматься «культурной палеонтологией», чтобы посмотреть на нее с точки зрения скрытых в ней культурных смыслов, то *алфавит* — казалось бы, «седая» культурная форма, один из краеугольных камней нашей культуры. Однако мы становимся свидетелями потери его внешней значимости и изменений, возникающих вследствие этого в культуре. *Реклама* же — пример другого типа, это живущее на больших скоростях, вариативное, меняющее свое лицо явление. Подобная вариативность, «бурление» указывают на еще несформированность, а также на место, где происходит рождение... чего, пока еще трудно предугадать: может быть, новой единицы информации, какого-то явления, для которого реклама — только место появления этого нового. Негативное отношение к рекламе мешает увидеть в ней инструмент культуры, знак культурных процессов.

Считалка существует в виде безделушки в детской субкультуре, фактически в виде зачина к детской

игре, казалось бы, не выполняя самостоятельной функции. С точки зрения взрослого человека, она призвана обучать ребенка счету. Но всякая К. ф. никогда не решает одну задачу — она всегда охватывает комплекс, узел различных проблем, внутренне соединенных достаточно гармонично. И мы попробуем ее «препарировать», чтобы посмотреть, как же считалка учит детей счету и что же такое вообще счет с точки зрения считалки.

Считалки для неспециалиста — только детская забава. А на самом деле?

Пан, пан, капитан,

Чем ты коней пропитал?..

На каждого человека приходится по слову. А последнее слово — ярчайший акцент. И вот человек уже выделен из ряда. Вот она — значимость слова! Но ведь это не что иное, как отработка системы означивания, — как счет на пальцах, зарубки на дереве, узелки на память: один предмет — один знак. Так постепенно складывалась и оформлялась система означивания — внешняя по отношению к человеку система представлений. Это уже язык культурной памяти, а значит, и мышления; память же натуральная работает совсем по другим законам.

Ритмически оформленная, как правило, распеваемая, эмоционально окрашенная, ситуативно значимая считалка, проигрываемая бесконечное число раз детьми и, конечно же, ни в какое сравнение не идущая с обычным счетом морковок, яблок, и должна быть задействована в детской субкультуре значительно раньше, чем счет. Это то, что предвещает счет. В считалке

328

отрабатывается сам механизм означивания — его действие, подвижность (устройство, а не результат): ведь считалки бывают самые разные, и слово, которое выпадает на играющего, каждый раз тоже разное. Приведем известный пример из дефектологической практики. Дети, наученные считать морковки, яблоки или грибочки сосчитать уже не могут. Звучит приговор: у ребенка нет абстрактного мышления. Но ведь у ребенка не наработан еще сам механизм означивания, который формировался веками, и на счете морковок он вряд ли сформируется. Может, стоит начать освоение счета другим способом — с освоения самого механизма означивания?

Дети никогда не оспаривают «приговор», который выносит считалка: «Выйди вон!» — наглядно, убедительно, всем понятно. Считалка демонстрирует ранний этап развития культурной воли в фило- и онтогенезе. Возвращение к более раннему этапу развития всегда притягательно, вот почему популярны различные системы жребия, игры, типа игры в кости, современные лотереи. Воля зрелого современного человека тоже имеет свою внутреннюю структуру, не сразу выстраиваемую. Мы связаны с системами наших представлений, это — многоступенчатая система означиваний, которую можно проанализировать и разложить, как в данном случае, вплоть до этапа коллективной воли.

Считалка работает на освоение игрового права. Дети, не пережившие его смысл, вряд ли будут способны создать правовое государство, когда вырастут.

Считалка, как любая форма детской субкультуры, двунаправленна. С одной стороны, в ней запечатлен заказ взрослой культуры, и считалка, действительно, помогает ребенку совершить переход от его качественного мира, где царствует натуральная память, к миру исчисленному и измеренному. В нем действует мышление, где уже есть означивание, где работает культурная память, которая и пользуется как инструментом механизмом означивания. А с другой стороны — она учитывает восприятие ребенка с его качественным миром, то есть она находится как бы на грани двух миров. Посмотрим, как она это делает.

Для того чтобы посчитаться, нужны как минимум два человека (или группа детей), являющие собой некий резонансный контур, который должен прийти в определенное напряженное состояние, одинаково переживаемое — потому что всем страшно «выйти вон» и страшно оказаться в ситуации водящего. Находящиеся в этом напряжении аффективно переживают то самое тривиальное означивание, которое кажется нам очень простой операцией. Должна сложиться определенная система взаимоотношений, определенная ритмическая организация этих взаимоотношений, чтобы один человек однозначно «вышел вон». И только тог-

да человек однозначно «выходит вон» — сосчитывается, означивается, — и никто этого не оспаривает. До того, как мы говорили об отработке механизма означивания, речь шла о социальном заказе взрослой культуры на обучение ребенка счету, на переход от качественного мира к количественному однородному миру. Но когда мы говорим о системе взаимодействий — это те проблемы, которые должен решать сам ребенок внутри социума.

Тогда оказывается, что считалка, говоря языком «культурной археологии», — это рудимент ранее существовавших форм, которые мы можем реконструировать, только изучая подобные феномены. Причем они свернуты, скручены, переработаны и трудно узнаваемы. Но, видимо, если они сохраняются в детской культуре, то, скорее всего, по-прежнему выполняют ряд важных культурных функций.

Праздник — один из важнейших элементов культуры. Как явление, он возник в глубинах веков, когда человек выделил в ритмической жизни природы значительные, особые моменты этой жизни, осознал их, пережил возникшее единство как существо социальное вместе с коллективом и в этом единстве прославил гармонию сущего. За долгое время своего существования праздник стал концентратом культурной жизни.

Праздник — явление «органическое»; его невозможно придумать — но только «взрастить». К сожалению, за годы советской власти мы потеряли многое из национальной праздничной культуры, а к

тому, что осталось, относимся без должного уважения, так как не понимаем основных смыслов, сконцентрированных в этом явлении культурной жизни.

Современные праздники имеют массовый характер, навязывают искусственные ситуации, не учитывая человека «играющего», творящего, а значит, природу праздничного поведения. И поэтому в современном празднике, как и в нашей современной культуре, человек выступает в качестве потребителя, а не творца.

У праздника есть своя задача — приобщение к непреходящим ценностям. Именно праздник дает человеку возможность пережить уникальность своего места во Вселенной, так как он является точкой пересечения природных и социальных процессов, прошлого и будущего. Человек в нем — преемник и носитель традиций. Во время праздника человек осознает себя как существо, связанное с семьей, церковью, народом, переживая единство по крови, вере, телесному опыту (см.: *Интериоризация, II*). Многие века создавались каноны праздничной культуры. Их особенности проявляются в различных составляющих праздника в коллективе: формах поведения, одежде, традиционных играх, песнях, особой пище и т. д.

329

В воспитании детей, для организации их правильной ритмической жизни праздник крайне необходим. Истинный праздник позволяет ребенку пережить полноту своего человеческого существования в координатах прошлого и будущего, природного и социального; пережить себя членом семьи, церкви, рода. И тогда праздник становится событием внутренней жизни. Чтобы это стало возможно, необходимо знать о том, из чего он складывается, и не относиться пренебрежительно к его элементам.

У праздника есть предпразднество, кульминация, послепразднество; и многочисленные детали, связанные с праздничной едой, одеждой — это совсем не мелочи. А разве для нас, современных людей, это так? Разве отличается наша праздничная еда от будничной, не говоря о том, что праздничная еда должна отражать смысл праздника? То же самое относится и к подаркам. Для взрослых — это пустяки, мелочи, а для ребенка — важнейшие акценты его жизни. Не надо забывать, что ранние формы сознания организовывались вокруг таких явлений, как жизнь — смерть, сексуальность, еда и сопровождающих их событий; причем особенно значим был ритуал еды. Если взрослый — педагог, родитель — будет помнить об этом, то праздник приобретет неповторимый вкус, цвет, запах, — станет событием внутренней жизни и нас, и наших детей и позволит пережить собственную уникальность и значимость во Вселенной.

Алфавит — практически окаменелость, так как алфавит не функционирует в наше время в качестве сакрального текста, первотекста. И даже детей сейчас не учат, погружая в переживание красоты первотекста (как это происходило при изучении старославянского алфавита). Алфавит скромно живет в нашей культуре: он живет в словарях, в списках фамилий — т. е. в тех вещах, которые сохраняют определенные иерархии, не замечаемые нами, а значит — упорядочивают, восстанавливают связи первотекста и наполняют эти иерархии смыслами. Алфавит продолжает выполнять важную цементирующую функцию в культуре. Идея алфавита, понятого как первотекст, присутствует в ряде новых культурных форм и явлений, «выросших» из алфавита (например, идея «текста — во всем» возникла в культуре благодаря переживанию удивительного состояния целого, гармоничного и красивого сакрального первотекста!)

Сейчас мы являемся свидетелями того, что в культурном обиходе его функция снижается. Уже нет пиетета в отношении к нему при обучении грамоте, многие словари находят новые способы расположения материала, радуясь своей оригинальности, инновационности, изобретая новые иерархии, не понимая, что ал-

фавитный принцип «удерживает» картину мира — времени, пространства, серединности, центральности, — и такое пренебрежительное к нему отношение свидетельствует или о том, что мы находимся уже в другой картине мира, но этого не осознаем, или являемся сознательными или не очень сознательными участниками ее разрушения. Даже если сейчас мы находимся в эпохе смены представлений о картине мира и прежняя картина мира, действительно, уже устарела и должна быть пересмотрена, то в этот момент мы неизбежно хотя бы временно попадаем в ситуацию дефицита. Она должна быть нами предугадана, и уже сейчас нам следует обратить на нее внимание, чтобы она не привела к неожиданным для нас последствиям. Аналогичная ситуация происходит с изучением счета: когда дети не проходят этапа предметного счета, счета на пальцах: когда тело человека перестает быть мерой всего, когда счет осуществляется сразу на компьютере и непонятным для детей, таинственным образом. Это приводит к тому, что машина дополнительно сакрализируется, что служит закреплению разрушительных отношений между человеком и машиной (см.: *Интериоризация, II*).

Реклама — инструмент производителя или культуры? Она привлекает исследователя-культуролога тем, что в ней находят отражение различные культурные процессы. Казалось бы, она должна давать достоверную информацию и привлекать внимание к товару — именно таким незначительным нам хотелось бы видеть ее место в культуре. Но она занимается всем и сразу: изучением восприятия, мотивов и мотивировок, индивидуально-психологических различий, так как хочет быть эффективной: она имеет национальное лицо; попутно занимается выработкой нового языка и созданием новых контекстов; и как источник информации доступна практически всем. Считается, что она нами манипулирует. Большую часть населения реклама раздражает, и тем не менее она процветает — и не только благодаря

коммерческим вложениям в нее: «истинные» ее цели лежат за рамками бизнеса. Стоит вспомнить, что при оценке эффективности рекламы высший балл получает та, которая вызывает у потребителя сильный интерес, сильные эмоции, быстро запоминается и побуждает человека к действию (рекламируемый товар должен приобретаться). Представим себе, что речь идет не о товаре, а о знаниях.

Реклама вынуждена заниматься (даже вопреки внешним, связанным с заказом производителя очевидным задачам, которые она выполняет), работой с потребителем: исследовать его истинные потребности. Приходится учитывать реальные цели потребителя — учитывать их оказывается выгодно. Но не так просто манипулировать сознанием. Не так просто заниматься

330

формированием мировоззрения, эстетических вкусов, стиля жизни, нравственных принципов, противных природе человека и его культуре. Если же это происходит, мы получаем не покупателей, а невротиков (как это бывает в случае получения посредством рекламы взаимоисключающих установок). Реклама не может произвольно программировать и манипулировать, она может это делать только в той области, в которой потребности не удовлетворены, тем самым выявляя эту область как дефицитную.

Рекламу называют «пасынком искусства» — нелюбимым и нерадивым (ведь тратит-то наследство, не им заработанное!). В первую очередь бросается в глаза вторичность рекламы, так как она использует то, с чем работает искусство, — ритм, образ, ценности. Искусство и реклама действуют в едином пространстве. Реклама сознательно, рационально, с прагматическими целями использует то, с чем искусство работает, не преследуя каких-либо конкретных целей, в единстве сознательного и бессознательного. Но у рекламы тоже есть своя область «бессознательного», и именно там она — инструмент культуры, а не производителя.

О чем может говорить пример рекламы магазина бытовой техники «Мир», начинающейся со слов: «В нашем Мире новогодние праздники начинаются с подарков»? (А ведь правильно! Попадает в цель! Какое интимное обращение к опыту покупателя! Но о каком «мире» идет речь? Неужели о магазине бытовой техники или ... о мире нашего детства?) С таким началом нельзя не согласиться, и покупатель уже завоеван. Он согласился с первым предложением текста, скорее всего, согласится и со всей последующей информацией. Далее следует реклама бытовой техники, и в заключение звучит фраза: «Зачем мы приходим в этот Мир? — Правильно, за подарками!» Реклама, опираясь на инфантильность покупателя, вместе с тем дает ему возможность «услышать» ее, встретиться с ней, но одновременно — и со своими ожиданиями от жизни.

Преследуя сознательную цель «затащить» покупателя в свой собственный «Мир», используя его инфантильность, реклама — инструмент производителя; в то же время, будучи инструментом культуры, реклама способствует выработке рефлексивного типа поведения у покупателя, так как заставляет задуматься над своей инфантильностью, обратить на нее внимание в процессе того выбора, который он делает в повседневной жизни.

Реклама проявляет для общества его ценности. Достаточно взглянуть на рекламные плакаты, чтобы понять, какие ценности нас привлекают: идеальная семья, идеальное здоровье, беззаботная жизнь. До недавнего времени этот ряд сверхценностей приходилось специально выявлять, сейчас же благодаря рекламе этот

бесконечный ряд стал доступен для культурной и индивидуальной рефлексии. Это одна из функций рекламы как инструмента культуры.

Другую ее функцию можно видеть в том, что внутри нее формируется, рождается новая единица информации (комплексная, быстро усвояемая, действенная, многоканально воспринимаемая, образно выраженная), так как ритм, образ, понятие, ценность в ней образуют «узел», внутри которого они находятся друг с другом в определенной связи и в особых отношениях, в центре которых находится ценность. Благодаря этому реклама, используя установки человека, побуждает его к действию. Реклама сократила расстояние между воспринимаемой информацией и поступком человека, совершаемым под влиянием этой информации. На этом пути есть только одно препятствие — возможность манипулирования. Но такая возможность в скрытом виде присутствует в любом случае получения информации — реклама же, проявляя эту проблему, позволяет ее исследовать.

Реклама работает также над отношением к вещи. Мы осуществляем свой выбор часто не только в силу практической ценности вещи, но и в силу ее эстетической привлекательности. Благодаря рекламе становится очевидным, что вещь привлекает человека не только и не столько своей практической пользой — она имеет и некую воображаемую ценность, связанную со спектром чувств и ощущений, вызываемых ею. Именно в области, где, по словам Левинаса, происходит блуждание в ощущении, в *aisthesis*, производится эстетическое впечатление. Реклама исследует и эту область, таким образом позволяя пересмотреть отношения между человеком и вещью.

Подведем краткий предварительный итог сказанному. Анализ культурных форм как феномена позволяет увидеть в них резерв устойчивости человека в культуре. Внимание к механизму культурной формы и изучение конкретных способов его реализации в культуре помогает увидеть насущность форм культуры, способствует нашей встрече с миром, с собой и с другим (расширяет возможности нашей интеграции с другим как с равным партнером), а также открывает новые возможности для социальной реабилитации. Оказывается возможным иной тип реабилитации — не подведение всех, независимо от их культурных потребностей и особенностей развития, под единую внешнюю социальную и культурную норму, а возможность взаимного обогащения от общения и взаимодействия друг с другом разных людей,

разных культурных миров. Эти культурные миры могут существовать одновременно, в т. ч. как заповедные зоны, в которых будет возможно сохранение исчезающих и реконструкция уже исчез-

331

нувших форм. Через разнообразие культурных форм, через осознанное и вдумчивое внимание к ним в современной культуре могла бы реализоваться почти отсутствующая пока возможность разных темпов развития. Это дало бы шансы Другому, в том числе маргиналам и инвалидам, находить соответствующее их возможностям место в современном мире. Опыт сообществ такого рода помог бы создать более гибкую и богатую систему включения в общество. Культурологическое знание оказалось бы включено в решение «абилитационных», развивающих задач, возникающих перед людьми и разными культурами.

Библиография

1. *Выготский Л.С.* Собрание сочинений: В 6 т. М., 1984.
2. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т.1-3. М.-СПб, 2002.
3. *Культурология. XX век: Энциклопедия.* Т. 1-2. СПб., 1998.
4. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
5. *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб., 2000.
6. *Попова Н.Т.* Культурологические аспекты развивающей педагогики // Культурные миры. М., 2001.
7. *Тейлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989.
8. *Флиер А.Я.* Культурогенез. М., 1995.
9. *Фрейдберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978.
10. *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М., 1991.
11. *Шпрангер Э.* Два вида психологии // Хрестоматия по истории психологии. М., 1980.

КУЛЬТУРНЫЙ ДЕФИЦИТ

К. д. так же, как культурная форма (*см.: Культурная форма, I*), становится инструментом познания культуры, потому что он ощущается нами непосредственно. В нем есть столь же непосредственный компонент, как в чувстве голода или жажды, и так же, как в них, этот элемент непосредственности обманчив. К.д., подобно культурной форме, являет себя, он явлен для нас, для нашего сознания, но благодаря этой явленности мы склонны замечать в нем лишь поверхностные аспекты. Для культуролога интерес состоит не только в том, на что внешним образом указывает К. д., но и в том, что в нем непосредственно переживается; значимыми оказываются те культурные процессы, которые он проявляет: не количественная нехватка чего-то, а *культурный смысл* того, что чего-то не хватает, качественная характеристика его как явления.

Попадая в чужую страну, мы прежде всего обращаем внимание на наиболее часто повторяющиеся выражения чужого языка, постоянно повторяющиеся ситуации. Они навязывают нам себя ритмом своего появления, и лишь постепенно мы начинаем ориентироваться в важном и не важном для нас с других пози-

ций. Вначале при информационной перегрузке или «недостаточности» важен именно сам ритм, частота появления: повторяющиеся выражения или ситуации, становясь узнаваемыми, членят недифференцированный поток информации на более мелкие отрезки и облегчают восприятие, давая первичную картину культурного пространства как целого, хотя и еще очень неопределенного. Подобным образом происходит развитие речи у ребенка, только членящие окружающий его мир повторы обязательно должны быть эмоционально окрашены, значимы как обращения к нему других (*см.: Обращенность, I*). Таков, видимо, общий способ ориентации в ситуации информационной перегрузки, и этот способ имеет физиологическую основу. В ситуации подобной перегрузки или общей физической усталости может появиться «рваная» речь. Непроизвольное членение речевого потока обнаруживает внутренние механизмы организации речи (так же, как и в случае патологии). Иными словами, любое действие представляет собой слаженное взаимодействие больших систем, структура которого проявляется при функциональной недостаточности этих систем для данной ситуации.

Если этот феномен функциональной недостаточности становится явлением культуры, типичной ситуацией, то он приобретает черты устойчивости и может выражаться в культурных формах. Функциональный дефицит начинает приобретать культурное проявление. Тем самым культура его «поддерживает», «защищает», «узаконивает». Например, подросток, сталкиваясь с новыми переживаниями, к которым он не знает, как относиться, испытывает беспокойство, и в этой ситуации для него является поддержкой встреча с культурным выражением аналогичных переживаний у других (в песнях, поведении, в молодежных «тусовках», через каналы СМИ и пр.). В «массовой культуре» (*см.: Массовая культура, I, Компенсация, I*) мы найдем много тому примеров (в этом одно из ее социально-психологических значений).

Но культурологический анализ не должен останавливаться лишь на первичных культурных проявлениях массовых дефицитов. Его задача — прояснение культурного смысла этих дефицитов, а не просто их констатация, и именно с этих позиций мы можем говорить о собственно К. д. Тогда выясняется, что внешне различные проявления функциональной недостаточности могут объединяться как выражения единого культурного процесса. Так, популярная музыка, реклама, способы размещения и

предъявления газетной информации, распространенность «клипов» как формы музыкальных, рекламных и популярных сюжетов на TV — все это проявляет характер предпочитаемой

332

сегодня между людьми коммуникации. Разномасштабные и разнопорядковые явления в совокупности указывают на единый культурный дефицит.

В критических анализах современной культуры не является новостью мысль, что культура, связанная корнями с наукой Нового времени и нашей технической цивилизацией, пронизана жестким разведением разума и тела, с явным ценностным предпочтением в пользу первого. С этой точки зрения можно говорить о дефиците телесности в современной культуре. Но каков культурный смысл этого дефицита? Широкая представленность в массовой культуре секса, насилия, простых ритмов в «попсовой» музыке как будто бы говорит о том, что массовая культура компенсирует этот дефицит (см.: *Компенсация, I*). Более внимательный анализ показывает, что она его не устраняет, а напротив, лишь подтверждает для людей его присутствие, помогает им принять дефицитарность. В проявлении К. д. и состоит одна из ее функций. Однако К. д. не только проявляет проблемы культуры, но также обнаруживает и ее внутренние ресурсы. А как возможно преодоление этого дефицита и что это означает — таков естественный вопрос к культурологическому анализу (см.: *Интериоризация, II*).

Где искать в культуре проявления телесной жизни? Прежде всего они выражаются в тех формах культуры, где пересекаются природные и индивидуальные ритмы человека, где последние находят подтверждение в первых (см.: *Ритм, II к позиции 6.2*). Такими точками пересечения являются, например, праздники. Они исторически всегда находятся в соответствии как с природными ритмами, так и с важнейшими событиями человеческой жизни. Время сбора урожая или конца зимы — это и религиозные праздники, и свадьбы: с этим временем связано и собирание плодов, и подведение итогов. Поэтому праздники во всех культурах были важнейшим способом инкультурации новых поколений, их введения в культуру. Моменты пересечения природных и человеческих ритмов дают основу для появления языка, поскольку предлагают эмоционально переживаемый и коллективно значимый (усиливающий индивидуальные переживания путем своего рода резонанса) ряд вещей и событий. В нем языки тела и культуры приводятся к одному порядку вещей, отражаются друг в друге. Возникает важнейшее условие того, что телесная ткань человеческой жизни и культура пронизывают друг друга до оснований. Это означает, что эта пронизанность будет заметна до уровня наиболее важных культурных запретов и умолчаний (табу), выражающих ценностный строй культуры («завет»).

Осознание К. д. должно само осуществляться на языке культуры, и здесь большой материал дает этнография. Тело определяло масштаб и меру всего чело-

веческого мира. Это отражается в географических названиях — мыс Канин нос, в технике — плечо, в музыке и ритме — стопа и т. д. Выявление пронизанности тела культурными смыслами одновременно ставит проблему границ культуры.

Проблема современной культуры в том, что традиционные формы этой пронизанности, которые доходят до телесной организации (например, обряд инициации, жертвоприношения), больше не имеют для современного человека того смысла, который они имели для людей в предшествующие эпохи. Поэтому возникает нужда в адекватных культурных формах взаимодействия индивидуально-телесной и коллективно-«космической» жизни. Речь, как уже говорилось, идет не о количественной недостаточности телесных жизнепроявлений — напротив, они могут быть в переизбытке. Не хватает культурно насыщенной телесной жизни, форм, находящихся для тела смысл и место в ценностном строе, которое было бы не чисто функциональным, не низводило бы его на уровень одного из естественных технических средств. Телу современного человека недостает культурного качества. И не только телу: аналогично не определен позитивный смысловой статус техники, механизма и т. п. (см.: *Интериоризация, II*). Культура Нового времени и за ней наших дней слишком соблазнили (увлеклись) внешней формой техники, ее механистичностью, которая заслонила для нас ее органику, включенность в смысловое целое человеческой жизни. О том, что такая включенность существенна и присутствует всегда, говорит связь характера техники и уровня ее развития в разных культурах и в разные исторические эпохи. Они явственно отражают мировосприятие и способ идентификации, органически присущий людям соответствующих культур и эпох. Все это ставит перед культурологией новые исследовательские задачи, прежде всего задачу систематического описания многообразия культурных форм (создания своего рода энциклопедии культурных форм), исходя из ощущаемого в нашей культуре К. д. Такая систематизация могла бы быть шагом на пути к прояснению культурного смысла этих дефицитов, могла бы способствовать нахождению адекватных для современности форм их восполнения.

Библиография

1. *Выготский Л.С.* Собрание сочинений: В 6 т. М., 1984.
2. *Семенович А.В., Архипов Б.А.* Нейропсихологический подход к проблеме отклоняющегося развития // Таврический журнал психиатрии. Т. 1. 1997. № 2.
3. *Тульчинский Г.Л.* Николай и Михаил Бахтины: Консонансы и контрапункты // Вопросы философии. 2000. № 7.
4. *Цветкова Л.С.* Мозг и интеллект. М., 1995.

333

СУБКУЛЬТУРЫ

В словаре «Культурология. XX век» С. (см. также *Субкультуры, I к позиции 6.3*) определяется как «целостное образование внутри господствующей культуры, отличающееся собственным ценностным строем, обычаями, нормами». Автор статьи (П.С. Гуревич) противопоставляет С. контркультуре, которой присуще стремление вытеснить доминирующую культуру. С. «в известной мере автономны, закрыты и не претендуют на то, чтобы заместить собой господствующую культуру, вытеснить ее как данность». Это противопоставление предусматривает различные (для С. и контркультуры) механизмы социокультурной динамики. С С. связывается характеристика «ментальности как специфической настроенности определенных групп». Термин «С.» обозначает известную степень замкнутости группы, обособленность ее норм и обычаев от доминирующей культуры (напр., свой кодекс поведения цыгане не распространяют на окружающее их население). По мнению автора, это культурное обособление является реакцией на чрезмерную унифицирующую активность господствующей культуры в отношении жизненных ценностей и норм разных слоев и групп общества. «Субкультурные тенденции в обществе во многом вызваны к жизни стремлением официальной культуры заполнить собой все поры социального организма». «Субкультуры обладают стойкостью», хотя они оказываются относительными, поскольку эти образования могут исчезать, не затрагивая господствующую культуру.

Эта краткая справка показывает, что отношение С. к доминирующей культуре действительно можно соотнести с отношением подуровня к уровню или подвида к виду. С. также позволяет характеризовать многообразие и неоднородность имеющегося целого и возможную динамику внутри него. Однако подуровни показывают реальное строение уровня — более общей системы, подвиды — географическую или экологическую соотнесенность конкретных популяций вида; между ними нет противопоставления по понятию. В то же время С. в известной степени выполняет функцию противостояния господствующей культуре (но не вытеснения ее в отличие от контркультуры) — по крайней мере функцию защиты от ее чрезмерных притязаний на достижение культурной однородности.

С. вычленена из культуры как нечто заметное, различимое в ней. Примером тому может служить С. инвалидов, представители которой имеют ряд признаков, по которым объективно выделяются из культуры (слепота, глухота и т. д.). При этом для представителей С. характерны иные ощущения природы, времени, пространства, способы взаимодействия друг с другом, не-

которым из них присущ иной тип осознания (вплоть до его отсутствия) причинно-следственных связей. На основании этих особенностей в С. могут *складываться* (возникать) институты собственной рефлексии: язык, театр и т. д.

Нам (представителям доминирующей культуры) становится очевидной уникальность С. неслышащих, невидящих. Осознав свою уникальность, члены данных С. сами настаивают на своей субкультурности. Мы уже понимаем, что неслышащие телесно одарены, что театр мимики и жеста — это форма их выражения. Действительно, жестовый язык выделил и развил у них уникальные особенности, позволяющие говорить об их С. У невидящих есть особая чувствительность кончиков пальцев (не случайно у них возникла азбука Брайля). В Польше только невидящие бесплатно обучаются массажу, а другие категории людей, как профессионально менее пригодные, обучаются массажу платно. У слепых есть и другие удивительные особенности, например, слух и голос. В России музыкальное попрошайничество всегда было разрешено именно слепым. В наше время слепые в метро — это отчаянная попытка найти свое место в культуре, поиск выражения своих возможностей.

Однако, говоря о С, в том числе об инвалидной С, важно не перегружать этот разговор претензиями к ней самой. Прежде всего деление на С. помогает видеть разнообразие и динамику в культуре. Сами С. и их культурный смысл открываются исследовательскому взору только тогда, когда он ориентирован на то, чтобы видеть в культуре подвижность и различия. С этой точки зрения, чрезмерное подчеркивание суверенности, замкнутости, обособленности С. может помешать увидеть «слабые», неясно проявленные С, почти неразличимые в культурном целом и потому неспособные выполнять свою защитную функцию, которая справедливо приписывается этому типу образования и в чем можно видеть один из существенных смыслов самого явления субкультурности. А он может заключаться в том, чтобы хранить многообразие культурных порядков, сохранять богатый спектр возможных путей интеграции в культурное единство. В этом случае появляется перспектива интеграции, а не прямолинейной ассимиляции, склонной оставлять за бортом «неспособных».

Термин «интеграция» используется в специальной литературе — кросскультурной, этнической психологии. Это принцип совместимости, когда разные группы сохраняют свои исходно присущие им культурные особенности и объединяются в единое общество, взаимодействуя при этом на равноправных основаниях [5]. Хочется подчеркнуть, что интеграция — это про-

334

цесс, в котором стороны взаимодействуют как партнеры, за ними признается право на культурные особенности, и со стороны этих партнеров ищутся и находятся общие для всех сторон диалога основания.

А на практике это происходит иначе: более слабая культурная группа поглощается доминирующей культурой. Этот процесс корректнее называть ассимиляцией. Хорошо, когда он происходит при сознательном участии человека, то есть когда человек сам осознает особенности своей культуры, признает их непригодными в новой культурной ситуации и предпочитает формы другой культуры.

В нашем обществе далеко не все понимают, что такое интеграция, и по-настоящему к ней стремятся.

Сегодня мы становимся свидетелями забавной ситуации: мы декларируем интеграцию, живем так, как будто этот процесс уже идет, а на самом деле даже не делаем первого шага в направлении к нему. Скорее всего, потому, что этот шаг требует от нас изменения наших представлений, образа жизни и т. д.

Для развития процесса интеграции необходимо как минимум признание ценности культурных особенностей, потенциальной субкультурности — например, различных групп инвалидов. Понимание этой проблемы означает признание тайны другого человека, готовность к постоянному риску, открытость другому опыту. Когда-то глухой и слепой ребенок не был принят обществом. Сейчас такая же ситуация дискриминации наблюдается по отношению к умственно отсталому ребенку. Очень часто — даже со стороны специалистов, которые, казалось бы, должны знать не только недостатки, но и особенности таких детей (которые в определенных ситуациях могут быть также и преимуществами).

В специальной литературе часто можно встретить замечания, что эти дети слабо рефлексивны, поскольку они не реагируют на неуспех и т. д. Скорее всего, это свидетельствует не столько о проблемах ребенка, сколько о сложностях традиционно ориентированного педагога.

В работе с такими детьми возникает ситуация непосредственного проживания, опыта «здесь и теперь» — ситуация, о которой мы любим говорить, но не жить в ней. Она сложна скорее для педагога, нежели для умственно отсталого ребенка. Дело в том, что даже если педагог предполагает наличие более или менее сохранной эмоциональной жизни у ребенка, он пытается говорить об эмоции словами обычного современного человека. Но мы, к сожалению, потеряли особый язык выражения чувств. Работать с аффектом современному человеку, как правило, очень сложно. Он избегает аффективных состояний как состояний пограничных. Мы не живем такими чувствами, которые

могли бы увлечь ребенка, сделать ему что-то понятным. Это мы не можем найти тот язык, который этот ребенок услышит.

Часто С. хрупка и нестойка. Заключение в ней «энергетики» достаточно лишь для того, чтобы как-то выделиться в составе господствующей культуры, приобрести в ней различимость. С. нельзя представить без доминирующей культуры, к которой она тяготеет. Поэтому ей органически присуща и неустойчивость. Она не имеет полного спектра собственных культурных форм и пользуется для их восполнения формами большой культуры. В силу ее нестойкости в ней постоянно происходит расслоение: часть ее представителей ассимилируется «большой культурой», часть маргинализируется.

Например, дети из интернатов для умственно отсталых постоянно пополняют маргинальный пласт нашего общества. Формы жизни, которые предлагает им современное общество, связанные с ответственностью, с собственным выбором, с собственной позицией — не для них. Ведь им присущ другой тип социальности и отличные от наших формы поддержания целостности. Они теряются, попадают в преступные группы, где существует жесткая иерархия и где они находятся в более или менее понятном для них мире. Но для этих людей возможна альтернатива, если «большое» общество изменит к ним свое отношение.

С другой стороны, С, строя охранительные барьеры, дает возможность своим членам «приостановиться» на пути развития, подождать, затормозить, чтобы ничего не потерять и не потеряться в сложной культурной реальности. В таком случае есть резон в расширительном толковании субкультурности не только как структурного образования, но и как воплощения особой культурной функции, как особого культурного механизма. Упомянутое словарное определение С. имеет в виду главным образом первое значение, но, учитывая культурную функцию С, важно отметить и второе значение. С. — это определенный культурный механизм, открывающий дорогу (посредством временной задержки и сегрегации ее членов) для возможной интеграции в большую культуру если не С. в целом, то ее носителей, с особенностями пути их развития и ценным для них и для других, культурным багажом.

В этом смысле, ведя речь о таких слабых С, как инвалидная, мы даем им шанс на признание, начинаем видеть в них партнеров для взаимодействия. В отношении таких категорий инвалидов, как невидящие или неслышащие люди или нуждающиеся для передвижения в колясках, сейчас можно говорить как о складывающихся С, находящих относительное признание в обществе. Но даже по отношению к умственно несо-

335

храным инвалидам категория С. имеет смысл, если мы подчеркиваем второе значение этого феномена как механизма культурной защиты людей с определенными особенностями развития, помогающего им выжить в господствующей культуре.

Вопрос о том, почему определенная категория людей не может войти в современную культуру, — это вопрос, который имеет существенно большее значение для нашего общества, чем может показаться на первый взгляд, и он выходит за пределы проблематики С. инвалидов. Несмотря на проблему интеллектуального развития (а именно такому развитию придается важнейшее значение как критерию включенности в современное общество), для них возможен иной путь развития — эмоциональной сферы, телесной жизни. Но именно в этом современная культура сама испытывает недостаток, который проявляется в ощущении скуки, серости будней, в стремлении к острым ощущениям и т. д. Значительный процент «нормальных» людей, который не меняется на протяжении десятилетий, несмотря на увеличение доступности образования, не способны воспользоваться многими «интеллектуальными» благами современной цивилизации, оказываясь на обочине развития производства, экономики и в определенной мере жизни, которая строится, ориентируясь на эталон

здорового, спортивного, сексуального интеллектуала, способного овладеть информационными технологиями.

Таким образом, отсутствие места для этой группы людей, а не только инвалидов, проявляет реальные, имеющие социальные и культурные последствия проблемы современного мира: гипертрофию интеллекта, дефицит чувств, пренебрежение полнотой телесного опыта. Возможно, именно они лежат не только в основе тяги к развлечениям, не только в основе вытеснения из сферы сознания смерти и страданий, но и в фундаменте таких страшных явлений современности, как агрессивный фундаментализм, тоталитарные секты, терроризм и т. п.

Когда мы пытаемся, исходя из установки на выявление С. как культурного механизма со своей функцией, посмотреть на разные культурные явления, то у нас встает проблема определения своей позиции, поскольку мы оказываемся в положении дешифровщика, ко-

торый пробует понять явно не заявленный культурный смысл тех или иных феноменов. Возникает проблема критерия. Можно указать на некоторые из его составляющих. Значимость феномена часто подсказывается самой его явленностью (например, массовостью), или характерностью, или выделенностью, способностью обращать на себя внимание. Важна сходимость «векторов», на которые указывают внешне различные явления. К таким непосредственно заметным явлениям, вызывающим к расшифровке, относится чувство нехватки чего-то, подобно тому, как мы чувствуем голод или жажду, а можем ощущать и желание соленого, сладкого и иных более дифференцированных объектов. В результате осознанной дифференциации культурного дефицита появляется возможность ощущения самого себя, культурного опыта внимания к себе, к нюансам своей жизни. Именно на таком пути самоосознания возможно расширение культурного опыта, включение в него разных эталонов (*см.: Культурная форма, I; Культурный дефицит, I*).

С. оказывается способом описания культуры в логике процесса, если мы соглашаемся расширить само это явление до механизма культурной динамики, выполняющего в нашей культуре важные берегающие и защитные функции, что, вообще говоря, является собственной функцией культуры как таковой: сохранять культурный опыт в достаточном многообразии, достаточном для ее жизни как некоторой жизнеспособной целостности.

Библиография

1. Агеев В.С. Межгрупповое взаимодействие. М., 1990.
2. Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М., 1977.
3. Коул М. Культурно-историческая психология. М., 1997.
4. Культурология XX век: Энциклопедия. Т. 1-2. СПб., 1998.
5. Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросскультурную психологию. М., 1999.
6. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000.
7. Мид М. Культура и мир детства. М., 1988.
8. Поршнев Б.Ф. Контрсуггестия и история // История и психология. М., 1971.
9. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. М., 1974.
10. Семенович А.В., Цыганок А.А. Нейропсихологический подход к типологии онтогенеза // Нейропсихология сегодня. М., 1995.

ТЕРМИНЫ

1. ИСХОДНЫЕ НАЧАЛА КУЛЬТУРЫ

ВОСПИТАНИЕ (к позиции 3.1)

Воспитание — взросление человека в социокультурном (духовно-практическом) пространстве личностного общения, формирующего в своих спонтанных или институциональных формах его нравственное чувство (совесть), а тем самым — его индивидуальный нравственный облик. При осмыслении социальных практик В. понимается и более широко: как любое сознательно планируемое интеллектуальное, эстетическое и нравственное влияние на индивида или группу людей любого возраста.

В архаичных языках можно обнаружить следы понимания продуктивной роли каждого действия, преобразующего некоторую реальность, придающего ей новый образ. Например, у латинян оно было связано со словом *cultura*, органично и емко «вмещающего» в себя возделывание (обработку) земли, любое усовершенствование (даже простым украшением), образование и собственно В. При историческом предметном обособлении деятельности воспитания, как и многие другие слова, приобрело, кроме обыденно всеобщего, и особенные смыслы. В частности — профессионально-педагогический: В. как деятельность специально подготовленных взрослых (воспитателей), по особой программе руководящих формированием (в идеале) у своих подопечных нравственного чувства, культурных потребностей и им соответствующих творческих способностей. В такой особенной форме смысл слова «В.» возник и закрепился не сразу, претерпевая различные толкования при далеко не однозначном их обосновании. Хотя следует заметить, что начальное формирование и развитие культурных потребностей и способностей детей в пространстве общего смысловости каждой данной социоэтнической группы, всегда — в разные времена и у разных народов — целенаправленно контролировалось либо той или иной малой группой общности (группой женщин, напр.), либо кем-то из традиционно выделяемых его членов. У некоторых скотоводческих племен — даже особо доверенным рабом. Но и в этих особенных формах сохраняется и реализуется их всеобщее основание: только в продуктив-

ном, произвольном и целесообразном предметно-содержательном взаимодействии разных поколений воспроизводится, хранится и омолаживается культура народа, вне которой индивиды не могут существовать и физически.

Собственно педагогический смысл теперь уже термина «В.» оформился и закрепился лишь внутри обособившейся и социально оформившейся педагогической деятельности — деятельности особо подготовленных к ней профессионалов. При этом его ориентация на целеобразования частных видов деятельности, обслуживающих групповые потребности и интересы, приводила, как правило, к радикальным преобразованиям этого смысла. Описание, классификация и эмпирическое обоснование профессиональных особенностей отдельных форм и методов В. зачастую выхолащивали изначальный смысл слова живой народной речи: формирование и развитие нравственного облика человека в реально-идеальном пространстве сочувствия, сомыслия и содействия с другими людьми. Нечто же формально общее в представлениях о разных осуществлениях В. не может образовать понятия об ее основании и социокультурном генезе. В вербальном (словарном) определении абстрактно-общего смысла В. на поверхность сознания всплывает лишь профессионально заданное отношение воспитателя к воспитуемому. В нем единая суть формирующегося понятия о В. оказалась как бы заранее расщепленной, скрытой за многообразием частных смыслов ее приложений к отдельным образовательным и иным социальным практикам: семейное В., В. как органичная часть общего образования, В. детей в дошкольных учреждениях, эстетическое и нравственное В., патриотическое В., религиозное В. и т. п. При этом деятельность воспитателя определяется обычно как особый вид работы: воспитательная работа с... Например, с детьми и подростками в летних лагерях, с живущими в общежитиях, с правонарушителями в местах их заключения и т. п. К сожалению, во многих педагогических текстах тем и исчерпывается смысл этого педагогического термина. Поэтому так важно через теоретическую реконструкцию истории разных форм и способов продуктивного

337

общения поколений восстановить всеобщность (сущность) понятия о В. — понятия о единстве основания всех исторически наличных форм В. во всех развивающих это основание модификациях способов, форм и средств взаимодействия разных возрастных когорт и поколений, обеспечивавшего воспроизводство жизни той или иной исторической общности людей.

Так, например, в Античности обучение молодых людей делам гражданским, хозяйственным, правовым и культовым, военному искусству и т. п. осуществлялось включением молодых свободных граждан в живое предметно-содержательное общение разных поколений, хотя цели и им соответствующие формы и способы такого их включения осознанно определялись как развитие способностей молодых людей к продуктивному диалогу, к мусическим искусствам: риторике, музыке, стихосложению, ваянию и т. п. Тем самым — как В. Общей мировоззренческой и первой теоретической основой античного В. было полагание человека как микрокосма — органичной части (и меры)

целостности Космоса, гармонично согласующего в себе все противоречия составляющих его стихий. Отсюда: В. было не чем иным, как восстановлением и гармонизацией нарушенного единства тела и души, страстей и мудрого созерцания, общего блага и частного расчета... Несвободные от рождения — молодые неграждане античных сообществ, дети рабов или «варваров», служивших античному полису и империи Рима — разделяли участь, а вместе с ней и образ жизни родителей и других им подобных взрослых. Но и их спонтанно осуществившееся В. было продуктивным взаимодействием разных возрастных когорт и поколений, воспроизводивших субкультуру данного общественного слоя, а вместе с ней и динамичную культуру античного общества в целом — его общественную мифологию.

Дальнейшее развитие и закрепление в социальных формах общественного и профессионального разделения труда в Средние века еще более резко разделило формы, способы и средства В. в отдельных слоях разных общностей людей. Земледельческие общины, а затем и объединения подневольных крестьян на земле феодала знали только один вид и способ В. — включение ребенка с самого рождения в традицию и ритуал семейной жизни, в кругооборот воспроизводства крестьянского хозяйства, в формы и предметные средства осознания мифов социальной иерархии, а через нее — и мира в целом. Дети и подростки в замках феодала также воспитывались приобщением к традициям и ритуалам рыцарства, к практическим осуществлениям его традиционных мифов — идеалов веры, чести и безоглядной жестокости ко всем иноверцам, ко всем, кто посягает на основу чести — на право их владения зем-

лей. Но в сословии служителей церкви приобщение молодых к таинствам служения содержало в себе как в зародыше и будущее расслоение обучения и В., и... сохранение главного достоинства античной культуры — приоритета в общем процессе В. теоретической формы осознания мира над предметно-практической.

С одной стороны, здесь впервые сложилась стойкая система передачи знаний в их итоговой (продуктивной) форме тем, кто по возрасту такими знаниями еще не обладает. Впервые (что, увы, сохранилось и до наших дней!) дети стали получать множество готовых ответов на множество вопросов, у них самих не возникавших. В. приобрело форму обучения (учения), рассчитанную скорее на память, чем на сообразительность и самостоятельность мышления. Требования дисциплины потому и тяжелого учебного труда, система строгих мер наказания заслушание, невнимательность, плохую память и т. д. осознавалось уже как В. будущих священнослужителей. С другой стороны, обучение и В. были подчинены целям, способам и средствам овладения всеобщими постулатами богословия, объясняющими мир творения. Священное писание, труды Отцов Церкви, их логика и риторика, их содержательная диалектика в не меньшей степени, чем наука для наших современников, были поистине всеобщей формой мысленного осознания целостности и единства Бытия. Здесь В. полностью подчинено аффективно-смысловому, интенционально-логическому воспроизводству духовной и духовно-практической культуры. Хотя бы и в предметно-узких рамках веры и богословия.

Приоритет духовной целостности мышления при обосновании целей и задач В. был сохранен и обогащен в той же своей всеобщей форме — в форме теории аффективных смыслов Бытия — в эпоху Ренессанса. Так, полагаемые цели, средства и задачи В. были осознаны рефлексивно, философски и теоретически в Новое время, в культуре Просвещения (Дж. Локком, французскими энциклопедистами, в частности — Д. Дидро и К.А. Гельвецием, непосредственно как особая проблема — Жан-Жаком Руссо и чуть позже в Германии — Ф.А.В. Дистервегом). В «Феноменологии духа» Г.В.Ф. Гегеля формирование нравственного облика человека, самой его духовной сущности понималось уже как индивидуально возрастное воспроизведение «узловых пунктов» самодвижения Духа (духовной культуры народа) к Абсолютной Идее, что помогло, во-первых, теоретически осознать реальность присутствия всех слоев исторического развития в каждом духовно-практическом поле культуры каждой этносоциальной общности людей, тем самым — его продуктивную связь с собственной историей, а во-вторых, понять В. как приобщение к ней, спонтанно или институцио-

338

нально оформленное общением с людьми данной культуры. Точнее — как ее личное «в-себе-и-для-себя» воспроизводство.

В Новейшее время к философскому обоснованию гуманистических принципов В. было обращено внимание фактически всех выдающихся философов и педагогов. В их ряду — труды Д. Дьюи, М. Монтессори, Ж. Пиаже, Г.Г. Шпета, Л.С. Выготского и С.Л. Рубинштейна.

Библиография

1. *Дистервег Ф.А.В.* Руководство для немецких учителей. М., 1913.
2. *Ильенков Э.В.* Об идолах и идеалах. М., 1968.
3. *Локк Дж.* Мысли о воспитании // Сочинения: В 3 т. Т. 3. М.,
4. *Макаренко А.С.* Книга для родителей: Лекции о воспитании // Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1987.
5. *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании. СПб., 1913.
6. *Сухомлинский В.А.* О воспитании. М., 1975.
7. *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М., 1994.

Михайлов Ф.Т.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ (к позиции 4.1)

Понятие «Д.» получило категориальный статус в философии и в психологии. Его психологический смысл обстоятельно описал А.Н.Леонтьев в монографии «Деятельность, сознание, личность», рассматривая Д. как протекающий в психике человека процесс осознания цели поведения и руководства действиями по ее достижению. В философии данное понятие имеет иной смысл, поскольку она рассматривает бытие человека целостно, а не только в психологическом аспекте, и не процессуально, а сущностно; так, например, Г.С. Батищев говорил о «*деятельной сущности человека*». Такой подход к Д. возводят к учению И.Г. Фихте, однако для современного понимания Д. более значима ее трактовка Г. Гегелем и К. Марксом, преодолевшими субъективистский взгляд на нее как на демиургическую активность Я, творящего Не-Я, и осмыслившими Д. как способ опредмечивания субъектом своих сущностных сил для их распределения и тем самым формирования человека как культурного и общественного существа (разумеется, социальное-конкретная трактовка субъекта Марксом отличается от его абстрактного понимания Гегелем). Неудивительно, что в философской мысли XX в. не сложилось единого понимания Д. — она трактуется по-разному, в зависимости от общих мировоззренческих и частных антропологических воззрений мыслителя.

Расхождения касаются прежде всего определения места понятия «Д.» в системе философско-антропологических категорий, т. е., во-первых, его признания или

непризнания *элементом системно трактуемых субъектно-объектных отношений* и, во-вторых, того или иного соотношения его содержания с содержанием понятий «*жизнедеятельность*», «*активность*», «*поведение*», «*общение*».

В феноменологически-экзистенциалистских и постмодернистских концепциях Д. вообще не становится категорией философского дискурса, поскольку в них бытие человека и его поведение не описываются системно, если же понятие это и используется, то чаще всего, в психологическом смысле, как *интенциональная духовная ориентация поведения личности*. Категориальный статус Д. получает лишь при конструировании системы онтологических категорий применительно к бытию человека, общества, культуры, ибо системно трактуемым отношениям «субъект — объект» и «субъект — субъект» оно необходимо для обозначения данных отношений; Д. оказывается *атрибутивным свойством субъекта, отличающим его от объекта* присущей ей позицией по отношению к миру объектов и к другим субъектам.

Это значит, что Д. сущностно отличается и от «*жизнедеятельности*», и от «*активности*» человека: активность есть *атрибут жизни*, в какой бы форме она ни проявлялась, у растений, животных, людей как живых существ; поскольку же поведение животного отличается от активного существования растений способностью к передвижению в пространстве и соответственно необходимостью выбирать в каждый момент его существования характер производимого действия, постольку «*жизнедеятельность*» *становится особой, высшей формой биологической активности, направленной на жизнеобеспечение особи или коллектива* (пчелиного роя, птичьей стаи, оленьего стада и т. п.). Д. же человека есть высшая форма активности, функции которой выходят далеко за пределы жизнеобеспечения (например, Д. ученого, художника, политика, педагога), поскольку ее содержание *не биологическое, а социокультурное*.

Таким образом, данные три понятия не только не синонимичны, но соотношение их *иерархическое* (русский язык, вслед за немецким, имеющим все три соответствующих термина — *Aktivität, Lebenstätigkeit, Tätigkeit*, тем самым фиксирует эти различия, но в английском и французском языках существует, к сожалению, только одно понятие — английское *activity* и французское *activité*, тем самым обозначающие и «*активность*», и «*жизнедеятельность*», и «*деятельность*»).

Вместе с тем проблематичным является и соотношение понятий «Д.» и «*общение*»: их часто встречающееся в философской литературе соединение через связку «и» (теоретически обоснованное Г.С. Батище-

339

вым) означает, что содержание Д. сводится к «предметной Д.», тогда как М.С. Каган считает неправомерным исключение общения из ареала Д., поскольку общение имеет онтологически *такой же деятельностный характер*, как и предметное созидание, отличаясь от него только тем, что предметное творчество является активностью субъекта, направленной *на объект*, а общение — активностью того же субъекта, но направленная *на другого субъекта*. На этом основании нужно заключить, что целостное понимание системы субъектно-объектных отношений предполагает выделение в ней *межсубъектных отношений*, обязывает не только онтологически, но и логически, рассматривать предметную Д. и общение как *аспекты единой человеческой активности, именуемой Д.*

С этих же позиций решается вопрос о соотношении понятий «Д.» и «*поведение*»: на уровне биологической активности животных их жизнедеятельность реализуется в *поведении*, и именно это понятие, а не Д., приобрело категориальный статус в этологии; человеческая же активность, качественно, а не количественно, отличающаяся от поведения животных, нуждается в обозначении этой сложности, что и приводит к различению поведения и Д., т. к. сущностно различны действия субъекта, направленные на преобразуемые им или познаваемые им природные и социальные объекты — его Д., и его действия, обращенные к себе подобным — его *поведение в обществе согласно определенным нормам культуры*. Понятно, что творческие потенции Д. делают ее *культурогенной силой*, а поведение ничего не создает, не творит; поэтому оно *не порождает культуру, а порождается ею*. Есть и другой аспект смыслового различия данных понятий: Д. охватывает и практику, и духовные формы активности — мышление,

воображение, переживание, предвидение суть Д. *нашей психики*, а поведение есть только внешне выраженная в тех или иных поступках система действий индивида. Отсюда проистекает еще одна плоскость различия Д. и поведения — *их разные категориальные соотношенности*: Д. есть активность *субъекта*, а поведение — активность *человека*; поэтому поведением мы называем действия индивида, иногда микрогруппы людей, Д. же выражает активность *всех модальностей субъекта* — и личности, и макросубъектов всех масштабов (партии, класса, сословия, нации, поколения, человечества в целом, когда оно осознает себя единым субъектом Д. во взаимодействии с природой и с возможными инопланетными цивилизациями), и микросубъектов (разных «Я» личности, вступающих во внутренний диалог в ее психической жизни).

Поскольку культура по своему содержанию производна от человеческой Д., строение культуры обуславливается структурой Д.и. Последняя объединяет три возможных и необходимых способа *«освоения человеком мира»* (по весьма удачной терминологии К. Маркса): *духовные действия* человека — познавательные, ценностно-осмысляющие, проектирующие, диалогические (организующие информационное взаимодействие субъектов в совместных Д. и поведении) и синкретически-синтетические художественно-творческие акты; *материально-практические действия* (физически-поведенческие, технически-производственные, социально-организационные) и, опять-таки, действия общения, так или иначе практически связывающие участников единых коллективных действий; *художественно-образное творчество*, в котором духовное наполнение и материальная форма воплощения *взаимно отождествляются*, что порождает особый деятельностный субстрат, хотя он и имеет имеющий множество конкретных модификаций (словесную, жесто-мимическую, звуко-интонационную, живописно-пластическую, архитектурно-орнаментальную) и превращает процесс распрямления плодов этой Д. — так называемое «восприятие искусства» — в акт *сотворчества*. Соответственно в культуре автономизируются три ее подсистемы — *духовная культура, материальная культура, художественная культура*.

Философско-антропологическое значение понимания человека как *субъекта Д.* состоит в том, что Д. включает в себя необходимую для ее статуса *сознательность своего осуществления*, начиная с зарождения замысла предстоящих конкретных актов (проекта, мечты, идеала) и включая контроль за всем процессом достижения желанной цели. Такое, в традициях классического рационализма, понимание Д. человека не исключает высокой оценки роли в ней интуиции, веры (не только религиозной), бессознательных импульсов, однако все эти компоненты мотивационного и регулятивного способов управления реализацией Д. в работе психически нормального человека подчинены управленческому «стержню» Д., природа которого *сознательная*. В конечном счете если сновидение, не подконтрольное сознанию, является *работой мозга*, то творчество бодрствующего человека есть Д. *личности*, а поведение сумасшедшего потому и не может быть названо Д., что оно спонтанно и неподконтрольно сознанию. Поэтому, соглашаясь с З.Фрейдом, что шизофрения, сновидение и художественная фантазия психологически родственны, следует и указать на отличие искусства от сна и бреда, обусловленное осознанностью задачи, которую художник перед собой ставит, и контролем за всеми стадиями творческого процесса.

340

Библиография

1. *Батищев Г.С.* Деятельная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969.
 2. *Батищев Г.С.* Введение в диалектику творчества. СПб., 1997.
 3. *Маркарян Э.С.* Очерки теории культуры. Ереван, 1969.
 4. *Каган М.С.* Человеческая деятельность (опыт системного исследования). М., 1974.
 5. *Каган М.С.* Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. М., 1989.
 6. *Каган М.С.* Философия культуры. СПб., 1996.
 7. *Юдин Э.Г.* Методология науки: Системность. Деятельность. М., 1996.
 8. *Огурцов А.П., Юдин Э.Г.* Деятельность // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М., 2000.
- Каган М.С.*

ДИАЛЕКТИКА (к позиции 3.1)

От *греч.* *διαλεκτική* — искусство разбирать. Логическая форма и всеобщий способ рефлексивного (на себя обращенного) теоретического мышления, имеющего своим предметом противоречия его мыслимого содержания.

Учитывая серьезные деформации, которые претерпело понятие о Д. при идеологических извращениях его *философского смысла* (не только в Советском Союзе) и эмпирической, натуралистической ориентации большинства направлений *науки о науке* за первые три четверти XX века, необходимо обращением к его историко-философскому генезу раскрыть содержание смысловой последовательности шагов данного определения. Вообще говоря, любой акт мышления есть разрешение внутреннего противоречия мыслию. Ибо любой акт мысли рефлексивен: он прежде всего обращен на себя — на процесс содержательного движения и изменения мыслимого. Вне этого рефлексивного отношения

мышление просто не существует. Нельзя мыслить ни о чем; мыслить — это и значит *целесообразно, произвольно и фиксированно* изменять всеобщие смыслы представлений о том, о чем мыслишь, и уже тем самым рефлексивно относиться к тому, как это удастся сделать и удастся ли. Что и порождает три главные особенности мышления.

Мышление, по определению, *аффективное* смыслообразование. Как атрибутивная способность человека оно определяет себя интенциональным тождеством эмоций и смысла — единым смыслонесущим аффективным мотивом обращения людей к субъективности друг друга и к своей собственной. Оно существует только в акте творения себя. Так как мышление есть интенциональное, произвольное и целесообразное преобразование мыслимой реальности, то какими бы средствами оно ни осуществлялось: преимущественно ли вер-

бальными, но вместе с тем эмоционально-образными, или преимущественно эмоционально-образными, или даже предметно-образными в процессе физического изменения предмета практического действия, — во всех вариантах своего осуществления оно есть поисковое, креативное преобразование себя — своих же способов и средств, а тем самым и себя как процесса. Чем оно и *образует* недостающие ей аффективные смыслы, а на их основе — смысловые образы плана будущего предметного действия. Уже потому — мышление, по определению, и изначально *диалогично*. Обращенность людей друг к другу (и к собственной способности мыслить и чувствовать) содержит в себе противоречие. образ цели обращения (образ ожидаемого отзвука словом и делом) неминуемо распадается внутри себя на исключающие друг друга, но одним смысловым основанием рожденные *образ согласия* и *образ возражения* (несогласия, неприятия)... Уже в мотиве обращения проявляет себя *диалогичность* любой речи как акта мыследействия (Л.С. Выготский, М.М. Бахтин, В.С. Библер, М. Фуко и мн. др.). Не говоря уже о *внешней речи* (т. е. об обращении к другим, рождающем *саму мысль* в ее всеобщей внешней форме, что и делает эту мысль внятной и для самого обращающегося), но и интрасубъективное мышление (*внутренняя речь*) — всегда не что иное, как *диалог* с самим собой.

Во всех друг друга порождающих формах мышления (вербальных, музыкальных, изобразительных, в частности — выразительно двигательных), овнешняющих субъективный мотив обращения человека к миру, ожидаемая в ответе смысловая бинарная оппозиция этому мотиву изначально закреплена в семантике средств живой речи их внутренне противоречивым смыслом (см.: *Мышление, II*). Мышление теоретическое не имеет своим предметом ни преобразуемые особые явления и процессы физической реальности, ни даже лично тех, кто непосредственно осуществляет их преобразование. Образ будущего результата их общей деятельности, образ ее цели, мысленный поиск новых средств достижения таковой в пространстве-времени действия, образ плана общего действия — вот что издавна служило и служит непосредственным предметом деятельности управления.

Управление как планирование организации делового взаимодействия людей требует мысленного выделения для целесообразного совершенствования прежде всего пространственно-временных мер состава и динамики их деятельности. Таких, как меры объема и веса, как прямые и кривые линии, образуемые ими фигуры, такие, как числа — эмпирически выработанные за тысячелетия меры разности пространственно-временных величин. А также имена, вроде бы произ-

341

вольно данные вещам и людям, но, как и деньги в структуре общественных отношений, обладающие *таинственной* способностью превращать их всеобщее (общее для всех) значение в фетиш, чуть ли не предопределяющий судьбу обладателя имени... А также всеобщие формы самого мышления (категории), организующие и определяющие логику *осознанного отношения* человека к явлениям мира, но отнюдь не «обобщающие» реально присущие всем им физические качества и признаки. Это — та же *величина*, та же *мера, качество, количество, существенное и несущественное, целое и часть, отдельное и общее* и т. д., и т. п.

Выявление и познающее преобразование *собственных свойств* и возможностей всех этих фигур, чисел, категорий, понятий и имен стало предметом особой деятельности тех, кого в Античности называли мудрецами и философами независимо от их положения в обществе и предметно-практических функций в нем. Тех, кто на самом деле освоил, тем и творя его, предметное поле собственно теоретического, а не обыденного и эмпирического мышления.

Любая теория была изначально и во все времена оставалась внутренне рефлексивной на рефлексивное мышление нетеоретиков и на свое собственное: преобразуя для понимания их свойств *всеобщие искусственные средства, способы* и преобразуя *формы полагания мыслимого*, она совершенствовалась имеющиеся, творила принципиально новые, уже тем самым перевооружала и преобразовала проблемное мышление не только свое, теоретическое, но и всех тех, кто эмпирически или практически осмысливал и физически изменял мыслимый и в конечном счете их общий с теорией *внешний предмет*. Если непредвзято приглядеться к зарождению, становлению и развитию основ философии, логики, математики, астрономии, богословия и мистических учений, основ этики и эстетики, основ всех разделов обществоведения и позитивной науки, то не трудно убедиться в том, что теоретическое мышление изначально и на всем протяжении истории имело своим непосредственным и первым предметом свойства и возможности, присущие *искусственным* формам, средствам и способам мысленного полагания некоторой мнимой или объективной реальности. Однако целью (конечным предметом) теоретической деятельности всегда было, есть и будет использование всей системы постоянно ею совершенствуемых искусственных средств и мер, способов и форм полагания и

преображения этой мнимой или объективной реальности для каждый раз еще более глубокого проникновения в реальную ее природу.

Тут же следует особо отметить, что наблюдение, опыт, эксперимент в науке, но не только в ней, есть прежде всего мысленное действие — наблюдение мыслью, мышление опытом и экспериментом. Мыслительный опыт с эмпирическим материалом «испытывает на прочность» прежде всего внутреннюю логику самого мышления. Когда *логическое следование* из постулатов данной теории наталкивается на ими не объяснимый *смысл* наблюдаемых в опыте фактов, теоретик обращается к постулатам своей теории, нередко обнаруживая при этом противоречия в принятых стратегиях логических следований, допускаемых данными постулатами. В тех частых случаях, когда в этих (эмпирических) своих формах мышление сталкивается с неспособностью имеющихся у него в арсенале средств и способов преобразования мыслимой реальности получить ожидаемый, предсказанный теорией результат (классический пример из истории физики: *опыт Майкельсона — Морли*), теоретик продолжает свое дело: строит новую теорию *поисковыми преобразованиями этих средств* или *сменой самого основания старой* (в случае с результатом названного опыта — *произвольное принятие* А. Эйнштейном новых постулатов, позволившее создать фундаментальную физическую теорию микромира). Ни философия, ни математика, ни логика, ни теоретическая физика, теоретическая химия, ни генетика не идут за опытом, *обобщая* события и факты. Напротив, возникнув как исследование всеобщих свойств искусственных мер, способов и средств мысленного (и для мысли) выделения, ограничения и преобразования опытных представлений, как общих для реальности, так и в тех или иных особенных проявлениях этой реальности (физической, химической, биологической), они, преуспев в этом, смогли представить ученым-эмпирикам и практикам ту же реальность, но совсем в ином свете, освободив их от иллюзий наличного бытия ее изучаемых проявлений. Но главное — они постоянно перевооружали мышление эмпириков и практиков все более глубокой всеобщностью теоретических понятий. Что и позволило в наше время эмпирически осмыслить и практически создать глобальную взаимозависимость самых разных сфер производства и функционирования постиндустриальной техники, выявить решающую роль *обращения* ее продукции и *управления* этим процессом, создать глобальную сеть электронных коммуникаций, перевести чуть ли не все виды и формы творчества на компьютерный виртуальный язык, взорвать над сотнями тысяч обывателей атомные бомбы и удостовериться в фантастической, все уничтожающей мощи водородных зарядов, дожидаться трагедий Челябинска и Чернобыля, получить первые результаты геномной инженерии и т. д. И все это достигнуто вполне практически, но на основе познающего преобразования теорией ее собственных средств,

342

определяемых априорными постулатами математики и символической логики, теоретической физики, химии и генетики.

Таким образом, теоретическая деятельность, во-первых, изначально и последовательно рефлексивна. Ее предмет — она сама, ее собственные формы, средства и способы мысленного полагания и познающего преобразования общих человеческих представлений о некоторой объективной реальности. Во-вторых, она интенциональна, то есть так же, как и любая мыслительная деятельность человека, мотивирована единством аффекта и смысла, образом цели и эмоциями искателя истины в пространстве смысловых и эмоциональных противоречий. Ибо и теоретическая деятельность *обращена* к другим теоретикам и к *теоретику в себе* с надеждой не только на сочувственное понимание и согласие, но и на резонные возражения. Уже тем самым она в каждом своем высказывании скрывает смысловую потенцию возможных и необходимых *антитез*, для которых в неформальной логике вопрошания и алчбы истины в общем поле неискоренимой теоретической «недоосмысленности» предмета всегда есть более чем *достаточные основания*.

Такие внутренние антитезы не замечаются и, более того, с необходимостью исключаются для текста дискурсивно построенного обоснования уже полученных выводов и при строго соблюденной форме их изложения. Сформулированная концепция, отданная на суд теоретиков, должна быть эксплицирована как истина в последней инстанции — это ведь теперь не что иное, как собственная жизнь текста, представляющего уже не процесс, а результат мышления. Процесс, говоря словами Гегеля, погашен в результате. Антитеза полученному результату в том случае, когда и она претендует на завершенность результата, также должна быть представлена без вопрошаний и сомнений. Формальная логика следит, строго отслеживая наличие чисто формальных сбоев в изложении того и другого готового текста, постоянно углубляя и расширяя и без того богатый арсенал средств и способов самой тщательной проверки. Хотя это, как оказалось в XX в., не главная ее забота и вообще не она решает вопрос о том, какой же текст ближе к реальному положению дел. Этот вопрос, при достаточной логической обоснованности того и другого, решает... нет, и не опыт, и не эксперимент: как правило, они дают множество подтверждений истинности и той и другой стороны. Но, как показала вся история теоретической деятельности, при равной логической и эмпирической обоснованности тезиса и антитезиса в теории одного предмета только радикальное преобразование условий решаемой ими задачи в результате преобразования старых и на их основе

придумывание новых искусственных средств и способов интеллигибельного полагания мыслимой проблемы, только такое их преобразование находит основание для той «третьей» концепции, что, снимая односторонность каждой из них, делает две первые «частными производными» от найденной. Поиск нового основания — дело страсти теоретика, а содержательный мотив ее — в самой проблеме, как и цель

внутреннего диалога с самим собой и другими для тебя и в тебе инакомыслящими. Главной же заботой и главным успехом формальной логики стало радикальное изменение общего типа рациональности: то, что начиная с XVII в. считалось (и было, если говорить о научном мышлении) рациональной сутью человеческого мышления, почти полностью передано машинам как раз благодаря математизации формальной логики, давшей импульс к самопреображению основ самой математики и начало постулатам кибернетики. Но в канун нового тысячелетия получил стимул для своего возрождения тот тип рациональности мышления человека, который, проявляя себя интуицией, был присущ аффективному, творческому мышлению изначально. Но ведь и изначально поиск нового основания для определения тождества противоречий мыслимой реальности был мотивом, содержанием и целью теоретической деятельности как таковой.

Отсюда, в-третьих, теоретическая деятельность (теория), как и любая мыслительная деятельность, глубоко диалогична: в поверяющем себя обращении ее к предмету, в любой, даже самой вероятной и чуть ли не за абсолютную истину принятой гипотезе всегда есть вопрос: «А что если на самом деле все происходит иначе?», — а следовательно, и возможность утвердительного ответа на его каверзность. Не случайно же самые первые осуществления еще только строящей себя теоретической деятельности, погруженные в многоликое мифологическое пространство античной культуры, особенно контрастно и наглядно выявили все три атрибутивные для нее особенности. И, как показала история ее становления и развития в современное богатство многообразия ее предметных (содержательных) форм и методологических принципов т. н. *неформальной логики*, эти особенности лежат в основании их всех и каждой из них.

1. Теоретическая деятельность как продуктивный диалог

Первые дошедшие до нас образы (содержательные формы) теоретической деятельности историко-философской мыслью традиционно принято делить на два вида:

Первый вид: это представления о началах Бытия, сохранившие надреальные по содержанию и мифоло-

343

гические по традиционной форме принципы их осознания, потому и наделяющие творящей силой всеобщие искусственные, идеально-реальные средства меры, выделения, определения и объяснения всеобщих смыслов бытия (понятия, символы, знаки, числа, геометрические фигуры, имена и т. п.), — напр., Пифагор и пифагорейцы. Правда, при этом обычно приходится относить к первому разряду и отдельные, но тоже претендующие на определения начал (архэ) Бытия образы духовного истока, порядка и меры даже у натурфилософов-ионийцев («демоны» Фалеса, логос Гераклита и др.), антропоморфные их определения у Анаксагора (нус), Эмпедокла (дружба и вражда), идеи и благо у Платона и т. д., и т. п.

Второй вид: как раз ионийцы, получившие звание *натурфилософов* за то, что как будто они первыми увидели в самих природных явлениях, веществах и силах творящую основу Бытия. Этой мнимой направленности на φύσις якобы отдали дань: Анаксагор, Эмпедокл, Демокрит, Аристотель, Архимед, Гиппократ и многие другие. При всей видимой справедливости вывода о разных подходах к онтологии суждений о Бытии первых теоретиков следует заметить и иное: все первые теоретики, неслучайно заслужившие славу философов, единственным предметом своих рассуждений (предметом преобразующего понимания) имели не что иное, как интеллигибельные средства, способы и формы умозрительного *выделения, определения, меры* и их органичной *смысловой связи* со всеми другими смыслами речи о переживаемой целостности Бытия и о любом его фрагменте. Иными словами, предметом творческого осмысления для них были внутренне двуединые логические формы (категории) содержательного мышления.

Вода (Фалес), воздух (Анаксимен), даже нечто неопределенное и *беспредельное*, но собою порождающее всю целостность Бытия и каждое его явление, ἀπείρων (апейрон Анаксимандра), огонь (Гераклит) и даже изначально неделимость первоосновы — атомы (Демокрит), правда, отнюдь не в современном понимании их как физической реальности, так же, как и все четыре стихии первоосновы — вода, воздух, земля и огонь, дружба и вражда (Эмпедокл), бытие и небытие (элейцы), идеи (Платон), формы, первопричины и их энтелехиальность (Аристотель), Единое (неоплатоники) и т. д., и т. п., — все эти находки равно претендовали на абстрактно-всеобщий смысл порождающих начал, из которых мысленным выводением можно и должно получить все истинные суждения о воспринимаемом и осмысливаемом Бытии. Сам Аристотель называл слова, обозначающие начала Бытия, а так же средства и способы выведения из начал их смыслом определяемых суждений о «первых сущностях» — реальных ве-

щах и явлениях, категориями, (по-древнегречески: κατηγορία — то, что *«сказывается о...»*), справедливо замечая притом, что о них самих уже *ничего не говорится*. Скажем, *качество* не принадлежит ни человеку, ни какой-либо вещи как их собственное свойство... Так же и *количество, мера, причинение, претерпевание* и другие категории Аристотеля. Каждое слово, имеющее статус категории, обозначает *мысленный логический* прием организации мыслимого для понимания. Напр.: *качество* — самая общая и самая первая логическая форма определения отличия мыслимого по любым его отмеченным мыслью признакам; его формула: *это* не то, что *другое*. *Количество* — логическая форма мысленного определения различия величин у качественно в данном отношении не различаемых предметов мысли; его формула: этого больше (меньше), это ближе (дальше), быстрее (медленнее), выше (ниже) и т. п. *Мера* — качественно определяемое количество и т. д. (Примеры: «Этот дом ближе леса» —

в данном <количественном> отношении отличие *дома* от *леса* — их «качество», не принимается мыслью во внимание. Мера: «большой *дом*», «далекий *лес*» и т. п., а с использованием средств меры величины, столь же *искусственных*, как и все остальные средства обращения людей друг к другу, — «пятиэтажный *дом*», «*лес* от нас за *три километра*» и т. п.).

Логические формы содержательного мышления (категории) своей исходной для мышления всеобщностью сразу же стали претендовать на постулаты теоретического мышления вообще — теории *par excellence*, точно так же, как прямая и кривые линии, как фигуры, мысленно из них образованные, как всеобщность понятий величины и числа уже выполнили роль постулатов для математики, а всеобщность понятий *тело, вес, объем, сила* и др. постулировали, т. е. *определяли* общее пространство (означили его пределы) содержания всех «сказываний о...» φύσις. Чем и закладывали основание для выведения всех дальнейших общих принципов мышления о физической реальности мира. Ибо власть всеобщего смысла этих понятий над отдельным и преходящим заставляла искать в них самих первопричину происходящего в мире, а следовательно, признать, что *физическая* реальность болезней и смерти, реальность плавания по воде предметов тяжелее ее, реальность резкого уменьшения силы, прикладываемой к предмету через рычаг или ворот и т. п. эмпирические осмысления всего действительно реального в этом мире оказываются в зависимости от скрытой в них силы, *причинающей* им данные свойства. (Аристотель: мы ценим тех, кто умело обжигает на огне глиняные сосуды, превращает руду в полезные предметы из металла и т. д., но прежде и боль-

344

ше мы ценим тех, кто знает, *почему* огонь способен превратить сырую глину в твердый и прочный сосуд, руда — стать железом и т. д.): А знание причин зависит от проникновения в первопричины Бытия, в его Начала. Для мудрых древних греков было яснее ясного: ни на чем не основанный разброд в суждениях о какой угодно реальности и бесполезные споры ждут тех, кто в мышлении своем не согласует все многообразие реального с его единым Началом, с его единой Формой: с Космосом и его одним словом обозначенной сутью (упорядоченный Хаос, Гармоничный порядок, Логос, Благо, Бог или вечная и никем не сотворенная Природа).

Осмысление такого понимания Начала возможно лишь в поиске исходного смыслового *единства* для контрарных противоположностей, как внутренний их диалог. Ведь любой диалог — не самоцель. Он — процесс поиска... нет, не сближения позиций, а независимо от субъективных желаний тех, кто отстаивает каждый свою, — одновременного опровержения их обеих счастливой находкой новой идеи, содержанием своим объясняющей возможность появления и той и другой позиции как односторонних проекций их единого начала на другие односторонности в многообразии противоречий Бытия.

Здесь необходимо обратить внимание на то, как исходно диалогично строились все философские теории Начал Бытия. Вода Фалеса при всей ее надмирности (или, если хотите, подмирности), не сводимой к обычной воде, все же стягивает многообразие сущего к чему-то определенно особенному... Как тонко почувствовал это ученик Фалеса — Анаксимандр, тут же противопоставив воде то, что самим своим всеобщим смыслом исключает особенное в основании Бытия: апейрон (ἀπειρον) — беспредельное и неопределяемое через какую либо частность. В начале было... должно быть то, что определяет все, но само ни через что не определяется, таков смысл его антитезы к тезису Фалеса. Потому и естественна для диалогического мышления попытка Анаксимена в воздухе как духе, оживляющем, питающем все сущее (и тем его образующем), найти в качестве синтезиса нечто третье, изначальное, столь же основательное, однако и не столь неопределенное как апейрон, и не столь определенное как не водная вода Фалеса, подобная не знающему своей исходной формы сыну бога всех вод — Протею, беспричинно перетекающему из любой формы в любую другую (в чем, собственно, и проявляет себя его единая и истинная протеическая сущность). И тут же — парные категории и числа Пифагора, образующие через единство своей противоположности друг другу гармонию Космоса... И убежденность Гераклита Темного в том, что путь встречного противодвижения разных состоя-

ний и форм огня как основы основ физического мира, предначертан Логосом — творящим Словом, то есть самим смыслом Бытия. А смысл его всегда и во всем и в основе всего есть не что иное, как борьба и единство противоположностей... И бесконечно многие семена вещей — гомеомерии Анаксагора, до бесконечности же делимые на части, каждая из которых равна всему целому (все во всем), вынужденно противостоят как нечто пассивное двигательной силе Бытия — уму (νοῦς). Здесь, как и у элейцев (элеатов) прерывное и непрерывное, часть и целое, делимое и неделимое так же претендуют на Начало своей взаимоопределяемостью, своей неразрывностью, в самом своем едином основании разорванном на противоположности и все же по истине — одной двуединой природой.

Период высокой классики античной теории — это несомненный, чуть ли не всеобщий культ спора: словесное, театральное и политическое творчество после столетий вживления, взглядывания и вслушивания в миф вдруг вскипело жизнью высоких проблем теории и нравственно-эстетического противостояния разных пониманий Блага, Судьбы, Прекрасного и Истины. Будто для торжества диалога рождались, вступая в спор друг с другом поистине великие трагедии Софокла и Эсхила, герои которых в своих единоборствах с Судьбой буквально *олицетворяли* своей трагической гибелью на сцене неразрешимость противоречия разумной свободы их воли и непреодолимого предопределения судьбы. Философские школы возникали одна за другой и рядом друг с другом... Софисты оттачивали в диалоге с учениками свое умение доказывать истину каждой из противоположностей... Все это вкупе с риторикой ораторов (на *агоре* или в суде на Ареопаге) — риторикой, построенной на взаимном выявлении

противоречий, дало начало не только для исследования Аристотелем, как это принято считать, всех возможных форм и модусов непротиворечивого вывода в *ассерторических силлогизмах*, но и для расцвета культуры интенционально содержательного диалога при решении проблем чисто теоретических и прежде всего философских.

Примеры дает нам вся история античной философии: пифагорейцы, Сократ и Академия Платона, не говоря уже о его книгах, написанных в форме *сократических диалогов*, дискуссии перипатетиков в Ликее Аристотеля, спорившего еще с самим Платоном (вспомним: *Платон мне друг, но истина дороже*), его поздние работы, продолжившие этот спор, «О категориях» — книга его или непосредственно его школы, посвященная мыслительным всеобщим способам *сказывания об* отдельном (о «первых сущностях»), но с высоты всеобщего смысла его родов и видов («вторых

345

сущностей»). Кстати, категории мышления впервые выступили здесь в своем первоначальном и истинном роде: они оказались не чем иным, как всеобщими формами мышления о раздвоенности и единстве сущего, своим содержанием, своим смыслом раскрывающими способ выделения, определения и познающего преобразования наличных суждений об отдельном..

Д. — умение познающего мышления вести *спор с собой* в диалоге мыслящих, была ими осознана именно в качестве *метода* поиска общего родового начала для частных противоположных смыслов одного понятия. Так, Сократ, по свидетельству Ксенофонта, считал тех, кто владеет «методом разделять в теории и на практике предметы по родам... очень счастливыми и весьма способными к диалектике» (Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. Academia, 1935. С.167). Но Д. еще не предстала перед ними как естественная и необходимая форма теоретического мышления вообще, позволяющая ясно выражать и разрешать противоречия в *содержании* мыслимого не чем иным, как преобразующим условия проблемы поиском их общего корня (их тождества), их общего рода. Креативно (творчески) мыслить о *сущем* невозможно иначе, но выделить, определить, осмыслить данный тип мышления именно как форму — до того было еще очень далеко. И хотя философы Античности умело разделили мир *по мнению* и мир *по истине*, это деление еще не ставило проблемы *истинного пути* к истине — проблемы всеобщего способа (формы) теоретического мышления. Их удел — постоянное возвращение к нему как априорно постулируемому единству и борьбе противоположностей в самой реальной действительности мыслимого. Иллюзорность суждений *по мнению* для них прежде всего была связана с ограниченностью перцептивных возможностей органов чувств, со слабостью разума перед вековыми предрассудками, со склонностью людей выдавать желаемое за действительное и т. п., что много позже *Ф.Бэкон* назовет *призраками пещеры, рода, рынка и театра*. Перед ними еще не разверзлась пропасть между противоречиями в суждениях в результате нелогичного их построения, что ставит под сомнение истинность вывода, и объективно противоречивым становлением и развертыванием процессов всего реально сущего. Хотя следует заметить, что первым осознал эту пропасть как проблему тот же Аристотель.

Зато использование Д. как «практическое» ее открытие было унаследовано теми, кто оставался верен поиску единства противоположностей в мыслимом. Бурный разлив диалогической мысли в Античности мощным потоком влился в менталитет эпохи эллинизма и, начиная с Отцов Церкви и философско-богословов Средневековья, для всей истории европейской культу-

ры обернулся задачей выявления исходных оснований в, казалось бы, вполне обоснованных, но противоречащих друг другу *сказываниях о... принципах и началах, о чувственном опыте и разуме, о страстях души, о природе света, об истинном знании и заблуждении, о трансцендентальном и трансцендентном, о воле и представлении, о бытии и времени, о словах и вещах* — обо всем том, чему посвящены все книги философов. Все они — о неустрашимых контрверзах *в самом содержании мыслимого*. А то, насколько это содержание адекватно объективным противоречиям Бытия, — это уже сокровенный вопрос Понтия Пилата, обращенный к Иисусу Христу: что есть истина? Вопрос, снова и снова требующий все более убедительного ответа на все перечисленные...

В восточной мудрости теоретическое мышление прошло при своем возникновении фактически тот же путь: опора на парность категорий мышления, поиск *единого основания* у различных, до прямой противоположности созревших понятий и идей, образов и символов как в эзотерических, так и в известных всем философских направлениях и школах — все было так и все есть так. Хотя для европейца их экзотическая форма не совсем привычна, но она — форма единства и борьбы противоположностей в содержании мыслимого. Она настраивала теоретическое мышление египтян, арабов, персов, индийцев, китайцев и всех других восточных мыслителей на осознание всеобщих его форм, на их содержательную классификацию — на поиск разумного основания их взаимоопределяемости. И в центре большинства из них — противоположность мудрого созерцания вечного смысла Бытия суетному действию в мире преходящего. Путь достижения такой способности в смысложутвенно-телесном достижении гармонии с собой и миром преодолением противоположных мотивов переживания и действия.

Прямое обращение читателя к любым текстам, дошедшим до нас из глубин Античности, эллинизма и патристики легко убедит его в том, что собственно *теоретическое мышление*, мышление *мудрых*, мышление первых *философов* в форме явного диалога настойчиво и упорно формировало всеобщий способ выявления и разрешения противоречий в содержательно мыслимом. Этому способствовало то, что начиная с Античности мыслимыми *vollens nolens* оставались прежде всего прямые смысловые взаимоисключения (противоречия) «парных» всеобщих категорий мышления как такового. При их

одновременно смысловой неразрывности, при полагаемом этой неразрывностью исходном их тождестве, до которого и требовалось докопаться. И уже в Средневековье внутренний диалогизм мышления осознавался не только как норма для

346

мышления теоретического, но и как его проблема. Проблема, требующая для своего разрешения особой мыслительной формы, особого правила и канона... Такой формой (канон, правилом) долгое время оставался *сократический диалог*.

Однако начиная от эллинизма и до Нового времени Д. назывался отнюдь не всеобщий продуктивный способ философствования, каким он de facto утвердил себя при формировании и первых шагах развития теоретической деятельности, а учебный предмет, призванный научить юных схоластов вести диалог по всем правилам искусства обоюдоострой мысли, исключая эмоциональную беспорядочность обыденного спора. Все искусство такого диалога было в том, что противоположные высказывания о том или ином предмете (тезис и антитезис) должны были быть построены строго по фигурам и модусам ассерторических сил-логизмов Аристотеля, не должны содержать *contradictio in adjecto* (противоречия в определении) и всех других погрешностей против правил Аристотелевой логики, ибо только тот выйдет победителем в диалогическом противоборстве, кто ни в чем эти правила не нарушит. Так исподволь укреплялось убеждение, радикально противоположное исходной формуле теоретического сознания: мыслить истинно — значит мыслить непротиворечиво, формально безошибочно, ибо в мыслимом (в природе, сотворенной замыслом Бога) нет и не может быть ни ошибок, ни противоречий. Ошибается несовершенный разум человека. Противоречие в высказываниях — первый и главный признак его ошибочности. Д. спора призвана выявить ошибки либо в высказываниях одного из спорящих, либо в высказываниях того и другого. Так обозначилась и стала явной вышеупомянутая пропасть между логикой мышления о противоречиях в высказываниях и логических следованиях из них и логикой теоретического (прежде всего — философского) мышления о внутренних противоречиях мыслимого. К тому же мыслимого в *содержательных* формах мысли — в парных категориях. С началом Нового времени эта пропасть стала стремительно углубляться.

2. Диалектика в механической картине мира

Новое время (если *время* — не что иное, как процесс самоизменения *пространства*) во всех сферах жизни произвело радикальные перемены. И именно структурные, *пространственные формы* взаимозависимости людей (и не только в Европе) нашли для себя новую основу: традиционно сословное предопределение этих связей для индивида, от рождения принадлежавшего своей общности, «навечно» вписанной в иерархию феодальных зависимостей, подтачивалось агрес-

сивным развитием внешнего рынка, пустившим в массовый хозяйственный оборот самую землю и все разнообразие товаров мануфактурного и фабричного производства. *Буржуа*, быстрее других расслаивали свое *сословие горожан*, выращивая из своей среды собственников самовозрастающего капитала — торгового, земельного, промышленного, спекулятивного и т. д. Земельная собственность, большей частью и достаточно быстро пущенная в денежный оборот капитала, сама капитализировалась, радикально меняя хозяйственное, общественное и социальное положение феодалов и их крестьян. Крестьянские войны во Франции, Германии и других странах Европы, Лютер и Реформация достаточно ясно дали понять даже заведомо ничего не желавшим понимать: старое время кончилось, наступило Новое время.

Новое время наступило и для теоретической деятельности. Заявила о себе новая ее форма — наука. То есть деятельность, целью которой было и остается не обыденно-эмпирическое, а собственно теоретическое знание об инвариантах природных процессов. Непосредственным же предметом ее — способы, средства и формы определения и меры этих инвариантов: механика, астрономия, начала химии, медицина и др. Пытливые умы просвещенных монахов, алхимиков, магов, и профессоров-богословов средневековых университетов, за несколько веков отточенные не только в богословских спорах, подготовили ряд глубоких теоретических гипотез о свойствах веществ и сил природы, проявляющих себя с убедительным постоянством при закономерно повторяющихся взаимодействиях природных явлений. Но так как их мышление было теоретическим, то они сформулировали и целый ряд рефлексивно теоретических (философских, методологических и логических) фундаментальных проблем, не случайно совпавших с проблемами молодого научного познания. Так *реалисты* и *номиналисты*, обсуждавшие контroversы проблемы бытия *универсалий* (всеобщего в имени и в реальном бытии), оставили в наследство тем, кто задумывался в XVII-XVIII вв. о путях, способах и средствах научного познания, проблему соотношения в познании истин теоретического мышления (Разума) и чувственного опыта с веществами и силами природы. Теперь уже нельзя было уйти от проблемы способа (метода) получения истинных знаний. И решая ее, *эмпирики* и *рационалисты* продолжили диалог реалистов и номиналистов. Только при радикально ином типе общественного осознания исторической реальности Бытия.

Непреложные истины Священного Писания и тексты Отцов Церкви (как и чуть ли не равноапостольные тексты Аристотеля, Фомы Аквината, Августина Бла-

347

женного, Николая Кузанского и других богословских авторитетов), еще недавно бывшие единственным предметным полем приложения теоретической мысли, ищущей истинный путь к божественному откровению, получили в Новое время весьма активного соперника — не менее

непреложные общие знания о пространстве и времени природных процессов. Постигание хронотопов природных процессов осуществлялось теперь в иной реальности, «предварительная» и интенсивная разработка которой началась уже иным, не *дедуктивным*, методом еще в XIV-XV вв. теми же астрологами, магами и особенно алхимиками.

Эта иная, открытая опыту реальность и иной метод ее мысленного полагания формировались из глубины. В социальном противостоянии городских ремесленников и торговцев феодальной структуре взаимозависимости разных слоев общества, основанного на земледелии и землевладении, побеждала новая система общественного разделения труда, неодушевленным субъектом которого стала мануфактура и фабрика — следовательно, машина. Но машина только тогда именно машина, когда она работает в системе машин. Одна она остается в руках Мастера из города Мастеров таким же орудием его духовно-практического мастерства, как и рубанок, топор, гончарный круг, ткацкий станок и ветряная мельница. Промышленная революция — это прежде всего разделение труда между людьми и системой машин, вытесняющей за пределы материального производства живой, продуктивный (творческий) труд мастера. Мастером теперь, правда, не связанным напрямую с производством и воспроизводством материальных средств и условий жизни, становится *inquisitor de rebus naturae* — так в Средние века называли испытателя природы, первооткрывателя законов механики, а следовательно, и изобретателя, и конструктора машин, так как чаще всего это был один и тот же человек. Однако реально обеспечивает материальными средствами физическое воспроизведение человеческих общностей труд овеществленный, механически реализующий воплощенное в системе машин духовное творчество ученого и конструктора. Обслуживающие же эти машины работники разделяли с машинами их репродуктивные функции. Функции чисто механические... Их усилия перестали быть трудом Мастера, вкладывавшего всю силу своей души в творческое преобразование продукта природы, тем его поистине оживляя и одухотворяя.

Поэтому прорыв к новому типу мышления происходил не только в головах героических реформаторов церкви. Но и в тех головах, что осмысливали мир как механическую мастерскую Творца. Именно у пытливых испытателей природы, старавшихся познать ее

тайны для... конечно же, не сразу, не прямо и сознательно, но — объективно — для последующего превращения их в механические силы машин. Не открытие Фомы Аквината, а лабораторные опыты Фауста, позволившие ему, если верить Гете, постичь и химию, и физику, и астрономию, и все прочие науки о мире людей и природы, стали главной надеждой познающих сокровенные тайны Бытия. Незаменимым стал и механический ум помощника Фауста — Вагнера: разложить Бытие на части и познать механику их взаимодействия таким, как он, казалось надежным, более того — единственно возможным, путем к осознанному овладению его истинной природой.

Более чем на три столетия *индуктивный метод*, торжествуя победу над Аристотелевой *дедукцией*, предопределил эмпиристскую парадигму понимания пути теоретического мышления, познающего мир вещей. Утвердилась в сознании естествоиспытателей и следовавших за ними философов убежденность в том, что начало знания — в чувственно-опытном освоении частных проявлений мировых закономерностей и дело разума (теоретического мышления) в опыте повторяющегося обобщить до одного общего имени как существенного признака реальных универсалий — видов, родов, отрядов и классов. А когда удавалось математически точно установить неизбежность вечного повторения одних и тех же сил взаимозависимости природных частных, то тут уже один шаг отделял это открытие от превращения его в принцип продуктивного действия безликих механических систем машин с подключением к ним и однообразных действий человека, превращавшегося тем в ее живой «придачок». Для механизма действия в ней природных сил человек становился внешней, но столь же природно-механически действующей, причиной их «запуска».

Таким же внешним механизму машин — этому, казалось бы, верному сколку с устройства *вещного мира*, — внешним, если не противоположным в самой своей сути, стала творческая сила воображения ученого, живописца, поэта, музыканта... А ведь именно ее мы называем душой. И сам творческий Дух души человеческой оказался вне мира телесного, механического. Единство мира утратилось: мир именно механически распался на противоположности: идеального (души) и материального (тела), Духа и Природы. Диалог между теоретиками той и другой противоположности стал безнадежно непродуктивным. *Р. Декарт* это первым признал за факт, отведя в качестве несовместимых оснований каждой из них особую субстанцию. Но никому из философов не давало покоя абсолютизированное механицизмом противопоставление в самом Бытии его Тела и Духа (вместе с ним и Разума человека,

348

способного осознать себя и мир лишь в формах всеобщего), а следовательно, Разума и чувственного Опыта, имеющего дело лишь с особенным, единичным, преходящим. В том числе самому Декарту, *картезианцам* и *оказионалистам*. Их теоретическое сознание могло обмануть себя и помириться (в разных вариантах оно временно мирилось) с необъяснимым на таком основании фактом органичной взаимосвязи души и тела, разума и чувств в жизнедеятельности каждого человека. Но исходная сущность теории как «диалога мыслящих» упорно требовала поиска реальных *онтологических предпосылок* генезисного единства этих, казалось бы, принципиально несовместимых противоположностей. И хотя постдекартовская история этого поиска (до Канта включительно) не покидала почвы картезианского дуализма, нашедшего логическое воплощение и завершение в *антиномиях чистого разума* Канта, философская мысль, бросаясь из крайности чистого *спиритуализма* в крайность *материализма*

вульгарного, оставалась внутренне диалогичной, в постоянных обострениях противостояния эмпиризма и рационализма, рациональности и иррациональности ищущей их единого начала (их *рода*), снимающего односторонность каждого полюса, ищущей тем самым своей исходной и родной формы — Д.

3. Диалектика как логика разрешения противоречий в содержании теоретического мышления

Из-за идеологических противоборств (в частности: религиозных), весьма острых и в XVII веке, оставался надолго не понятым первый прорыв к преобразению традиционно эмпирических условий решения задачи единства и тождества противоположных атрибутов Бытия — Духа и Тела, рационального и чувственного, всеобщего и отдельного (как особенного и единичного). Этот самый смелый и на целых два столетия самый продуктивный прорыв осуществил *Бенедикт Спиноза*, приняв за постулат аподиктической философской теории единичность и единство творящей себя во всех своих атрибутах и модусах субстанции — Природы. (Как истинный теоретик, он старался представить покоящуюся на постулатах аподиктичности своей теории в той же форме, в какой Евклид представил нам аподиктичность геометрии). Единую субстанцию (Природу) можно и даже должно, как считал Спиноза, именовать и Богом, поскольку креативной силой самотворения (*Natura naturans* — природа творящая) эта единая субстанция обязана своему атрибуту — мышлению, полагающему все сотворенные ею отдельные свои модусы (*Natura naturata* — природа сотворенная) в качестве ей необходимых, но недостававших для творимой целостности, органов. Единая субстанция Спи-

нозы тем самым «осознает» себя в каждом из своих проявлений (модусов), и каждый из ее модусов есть произведение ее целостности со всеми ее бесконечными атрибутами — мышлением, в том числе проявленном не во всех. Наиболее выраженным атрибутом мышления обладает лишь человек.

Таким образом, Спиноза был первым, кто решился на преобразование (пусть не полное) тех условий постановки проблемы неразрешимости противоречий всех атрибутов Бытия, в которых развивалась, принимая их за непреодолимые, философская мысль в механической картине мира. Природа-Бог Спинозы как единое и единственное Начало всего сущего, мнимо раздваиваемое плоской неверной мыслью, — это шаг истинно теоретической мысли, преобразующей условия неразрешимой задачи для выявления единства противоположностей. Что позволило ему понять идеальность мышления как неотъемлемое от процесса самовоспроизводства субстанции бытие вещи в другой вещи — как способность одного ее телесного модуса своим внутренне мотивированным (ибо рефлексивным) движением воспроизводить в себе и собой свойства и особенности любого другого модуса той же субстанции. При всей телесности акта такого движения, творимый им образ иной вещи (процесса, качества и т. п.) приобретает существование не только вне своей, копируемой, вещности, но он не является и вещной особенностью воспроизводившего его модуса. Бытие образа вещи как бы парит между двумя вещными модусами, существуя для них как послание одного другому, как вещественная невещественность, сама по себе вне их отношения друг к другу не существующая. Уже этим подрывалась основа вечного, казалось бы, спора (отнюдь не диалога) обыкновенного (*vulgaris*) материализма и спиритуализма.

Но такое постулирование единого начала Бытия, столь многообразного в своих противоположностях, было еще слишком умозрительным. Поэтому только отождествление природы и Бога заметили у Спинозы его многочисленные оппоненты. Продуктивность радикального преобразования им самых начальных категорий философии ощущалась, но «к использованию» никак не подходила. Поэтому после долгих взаимоопровержений эмпиристов и рационалистов, весьма продуктивных для обнаружения тупика механицизма, должен был прийти осознавший этот тупик И. Кант, чтобы своими тщательными исследовательскими преобразованиями «рабочих» априорных форм теоретического мышления — форм перцепции, рассудка и разума, с необходимостью вечного закона установить принципиальную неразрешимость противоречий в определениях начал и атрибутов Бытия, картезиански по-

349

лагаемого как нечто изначально *внешнее* и уже потому чуждое креативной субъективности человека. И тогда то, что в теоретическом и философском сознании Нового времени принималось за всеобщие естественные условия их противопоставления, заколебалось, что и послужило сигналом для поиска *иных условий* — условий теоретического обоснования их исходно и объективно *необходимого единства*. В том числе и генезисного единства исключаящих друг друга Кантовых *антиномий чистого разума* (читай: теоретического мышления).

В этом направлении главный шаг при определении онтологических предпосылок генезисного единства противоположностей — Духа и Тела, Разума и чувственного Опыта, антиномичных (по Канту) атрибутов Бытия, сделан был уже после Канта. А именно — *И.Г. Фихте*, мнившим себя вначале продолжателем и комментатором трансцендентальной философии Кенигсбергского затворника. Его смелое утверждение исходного тождества креативной субъективности «Я» (Духа, сознания, мышления) и полагаемой им в-себе-и-вне-себя самим своим становлением и развитием пространственно-временной реальности «не-Я» должно было бы поставить под сомнение по крайней мере одно из следствий непреодолимой антиномичности атрибутов Бытия — картезианский дуализм. Правда, в этом у него, как уже говорилось, был предшественник — Б. Спиноза. Но и Фихте, как и Спиноза, строил весь свой мыслимый мир на этом исходном тождестве как на онтологически не обоснованном, хотя феноменологически абсолютно истинном постулате. Поэтому здесь важнее отметить другое: динамичное, *процессом самотворения* рождающее и утверждающее себя тождество фихтевского «Я» и

«не-Я» подрывало вневременную (неисторическую) суть всеобщих определений этих атрибутов. Их всеобщность полагалась предшественниками Фихте столь изначально постоянной и неизменной, что время оказывалось бессильным что-либо в этой всеобщности изменить.

Напоенная духом эстетического творчества система трансцендентального идеализма *Шеллинга* еще более углубила историзм нового философского осмысления противоречий в определениях основ Бытия, исходящего из постулата тождества бытия Природы и его творящего Духа (сознания). Но высшей и завершенной формой развивающегося понятия о тождестве противоположностей абстрактно понятых Духа и Природы (как его тела) стала грандиозная система объективного идеализма, разработанная *Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем*. В нем будто ожил дух античных мыслителей, упрямо творивших гармонию Бытия как ее становление в борьбе противоположностей — *Логос* Гераклита, *сократические диалоги* Платона, раскрыва-

ющие устремленность всего сущего к единому Благу, *энтелехиальность* Начал Аристотеля, как и обожествление творящей себя Природы у Спинозы, антиномичность *чистого Разума* у Канта, фихтеанское самоуглубление «Я» через полагание «не-Я» и историзм духовного творчества у друга его юности Шеллинга... Тут следовало бы вспомнить, практически, всех предшественников Гегеля: он их всех в своих *Лекциях по истории философии* представил как сотворцов его собственного видения Начал и процесса становления Бытия как логики разрешения постоянно назревающих во времени глубинных противоречий процесса самополагания Духа.

Гегель принимает безоговорочно изначально постулирование античными мыслителями самого предмета теоретической деятельности (философии — прежде всего) как *всеобщего* в понятиях, стараясь обосновать столь «непредметный» (реально-идеальный) предмет теории внутренней логикой саморазвития ее понятий. Этим он противопоставил кантовской рационалистической априорности «невесть откуда взявшихся» форм чувственности, рассудка и разума не что иное, как реальность идеального мира интересубъективной духовности (Духа) — реальность мира всеобщих смыслов всех понятий, всех категорий и всех канонов эстетического освоения Бытия, задающих индивидуальному сознанию каждого человека правила их взаимоотношения и неизбежных следований из них эмоционально окрашенных смысловых выводов. Под именем Духа у Гегеля впервые заявила о себе реальность интересубъективного смысловочувственного поля общечеловеческой духовно-практической Культуры.

В «Феноменологии Духа» обращением к двуединому процессу исторического и индивидуального формирования интра- и интересубъективной духовности Гегель именно феноменологически обосновал для себя необходимость пошагового следования за внутренней логикой самополагания духовности. «Фихтеанская» раздвоенность рефлексивного (к себе обращенного) интеллектуального начала (*интеллигенции*), образующая противоположные полюса напряжения противоречащих друг другу смыслов, — это и есть внутренняя сила креативного полагания их общего, более глубокого смыслового определения. Или, поэтому, — самоопределения. В своей «Логике» Гегель последовательно воспроизвел это движение рефлексивной мысли актами *снятия* (aufheben) противоречия ее парных *категорий* смысловым содержанием противоречия следующей «пары», определив тем самым порядок, правило, закон развития и углубления живой мысли в самую суть мыслимого. Но логика Гегеля — *неформальная логика*. Прежде всего потому, что, раскрывая смыс-

350

ловое противоречие, в каждом из двуединых *всеобщих* понятий (категорий) — этих смысловых опор живого процесса мышления, она не затрагивает правил формально непротиворечивого следования возможного перехода от несущей смысл структуры (формы) одного *мысленно состоявшегося* высказывания к структуре другого, призванной сохранить правильность и непротиворечивость самого перехода. Что было и остается прерогативой формальной логики. И все же логика Гегеля — логика, так как она так же обосновывает общее правило (закон), но не форм речью высказываемых мыслей, а мышления в момент создания им себя каждым актом диалога с собой (*см.: 1 п.*). Это логика рождения *смысла* как такового, при этом обеспечивающая осознание принудительности перехода от неразрешимого внутреннего противоречия тезиса — антитезиса к их обоюдному снятию видением иного смысла — в мыслимом предмете, способного удержать собой генезисное единство и тезиса, и антитезиса. Осознание правил этой логики и их целесообразное использование приводит к радикальному, открывающему скрытое, *самоизменению* содержания мысли и мысле-образов сознания, спонтанно проявлявшему себя лишь в *интуиции* при натренированности мышления на формальные выводы из казалось бы непререкаемо аподиктических суждений.

И этим он опередил свое время не менее чем на полвека. Необходимость разных видов неформальной логики (не только логики категориального мышления) для понимания смыслотворящих актов живого речения противоречий мысли стала остро ощущаться и позже Гегеля: начиная с конца XIX и начала XX вв. (Ф. Brentano, Э. Гуссерль); еще позже — «поздний» Л. Витгенштейн и др., не говоря уже о представителях историко-культурной традиции общего человековедения — школа «Анналов», постструктуралисты (Р. Барт, М. Фуко), социологи, культурологи, методологи науки (Г. Тард, Д.Д. МакКоли и многие другие). В обоснование разных планов логики живого творчества большой вклад внесли М.М. Бахтин и Л.С. Выготский. Но прямое обращение к «Логике» Гегеля в XX веке было явлением крайне редким: много воды утекло, много новых «логик» и «феноменологий» было создано более чем за полтора века после его смерти. Так много, что даже философы успели отвыкнуть от

диалогического способа построения его системы абсолютного идеализма и панлогизма. А зря.

Исторические формы *объективного Духа* — это, по Гегелю, переходящие друг в друга формы общности людей от первобытной общины до государства конституционной монархии, базирующиеся на их представлениях о Боге (богах), о высших ценностях жизни

ни, о должном, о нравственном и безнравственном, о справедливости, о собственности, о праве и т. д., выраженных всем многообразием всеобщих (общих для всех) эстетических, и интеллектуальных, и духовно-практических канонов, представлений, идей, регулирующих жизнедеятельность каждого индивида в определенной исторической форме человеческого общения. *Субъективный Дух*, соответственно, осуществляется в онтогенетическом формировании индивидуального самосознания, последовательно повторяющем шаг за шагом ключевые этапы развития объективного духа.

(Возрастные психологи и психологи развития, осмысливая этот феномен сегодня как аналогию с биогенетическим законом Мюллера — Геккеля, называют его рекапитуляцией; у К.Г. Юнга — наследование каждым ребенком архетипов древних культур).

Историзм всеобщих законов гегелевской логики, историзм всех ее особенных воплощений, представленных Гегелем в многотомных «философиях»: природы, гражданской истории, религии, права, эстетики, самой философии и т. д. В них трудно не заметить *новое условие* задачи определения всеобщего способа отношения мышления к бытию. Его решение было невозможно при старом, традиционном для Нового времени условии: мышление — это *естественный свет разума индивида*, осмысливающего бытие как нечто бесконечное, но заведомо *неразумное* и уже потому разуму индивида чуждое, от него отличное, ему противоположное.

Напомним: философские теории, претендовавшие при таких условиях постановки данной задачи на тот или иной альтернативный вариант ее решения, вынуждены были либо последовательно выводить силы разума из свойств материи (например: из абстракции — «способности отражения, лежащей в самом ее, природы, основании» — Д. Дидро и др.), либо из самого разума как особой нематериальной субстанции, в сознании индивида себя проявляющей.

Гегель радикально преобразовал это старое условие, введя принципиально новый аргумент, предопределивший все функции когнитивного отношения сознания к бытию: его историзм — историю возникновения, становления и развития всех форм, средств и способов этого отношения. А так как любой предмет истинно *философского* мышления полагается именно данным отношением, то и он в своей предметной особенности возможен не как некоторое *состояние*, представшее мышлению своими наличными определениями, а только как *процесс*. Поэтому любая теория, если она теория, а не рационализация общих представлений об эмпирии, именно историзмом подхода к мыслимому обре-

351

ла наконец свое предметное поле — процесс рождения всеобщности смыслов интеллигибельных средств и способов его полагания. В этом случае логической формой осмысления предмета теории как процесса может быть только разрешение противоречий при мыслимом обосновании общего истока исключающих и определяющих друг друга противоположностей. А это не что иное, как постоянный внутренний диалог противоположных смыслов в мыслимом. Так произвольная Д. античных теоретиков, формировавших сам предмет и способы теоретического мышления, диалогизм всех последующих философских школ и направлений, став предметом исследования у философской теории, получили статус особой *логической формы* — формы *креативного* самопорождения теоретической мысли, разрешающей противоречия мыслимого. Имя этой формы — Д.

Карл Маркс, еще студентом восхищавший *младогегельянцев* совершенным владением этой логической формой, избрал предметом теоретического осмысления не только ее категории (в то время — гегелевские), но прежде всего категории предметно мыслимой объективной реальности. Например: не категорию *справедливости*, получавшую у Гегеля свое полное развитие и воплощение в идее *права* в процессе самополагания «объективного духа», а прямо наоборот, зафиксированные всеми историками реальные формы права, регулирующие отношения людей и их групп друг к другу, опосредствованные их вполне реальным отношением *собственности*. Кстати, тоже весьма и весьма реальной. Или, не род как понятие, образованное общим смыслом его разных *видов*, а *род*, как реально исходная кровнородственная общность людей, разными формами естественного, половозрастного разделения труда определяющая разные *виды* семейных отношений.

Не случайно слова «род», «вид», «семейство», «отряд», класс во всех языках получили более широкое значение определителей степени общности элементов классифицируемого множества. Это — не только обычное явление речевой антропоморфизации имен, но и результат интуитивного понимания процесса развития в его всеобщей форме.

Отсюда вытекает и самое показательное различие логики категорий Гегеля и Маркса, и оно же — самое важное для демонстрации сделанного Марксом еще одного и пока, на мой взгляд, самого фундаментального и самого радикального преобразования условий задачи снятия противоположности сознания и бытия. У Гегеля — *субъективность* как атрибутивная категория изначальной духовности своим всеобщим смыслом предопределяет категорию *целесообразности*, включающую в себя полагание *средства*, — заведомо

внешнего и безразличного субъективности каждого акта целеполагания, а потому и выступающего как ее *объективизация* [1: 195-196]. У Маркса — *субъективность* есть изначально *человеческая* способность к внутренне мотивированной произвольной и целесообразной деятельности. Что и резонно,

поскольку все философы до и после него не имели дела с чем-либо иным, кроме как с человеческой субъективностью, при старых условиях задачи вынужденно придавая ей то надындивидуальный и даже надмирный статус идеального начала бытия, то пытаясь приписать ее в качестве предиката такому столь же вне- и надындивидуальному субъекту, каким виделась им телесная природа Бытия. Главное же: в своей исторической реальности само бытие людей возможно лишь постольку, поскольку оно осознается, или, что то же самое, *субъективируется*. Иными словами, осознание реального бытия людей той или иной общности отнюдь не «субъективный образ объективного мира», возникший в сознании познающих мир индивидов, к тому же иллюзорный. Это именно *бытийный способ* целесообразного достижения *практических* целей — реальное *бытие сознания* людей. Ведь и само физическое их бытие возможно лишь как целесообразная и произвольная со-деятельность, то есть как вместе *осознаваемое бытие*. Уже в ранних своих работах, а затем и в «Немецкой идеологии», в первоначальном варианте «Капитала» («Grundriß der Kritik der politischen Ökonomie»), в «Капитале» и др. Маркс оперирует категорией *сознания*, понимая под ним *осознанное бытие*, а категорией *бытие*, принимая его только как *осознаваемое* (das Bewußtsein = das bewußte Sein). И всем своим творчеством обосновывает их смысловое (категориальное) тождество тем, что, начиная с первобытно-родовой общины, жизнедеятельность человека есть общественная предметная деятельность, ставящая каждого индивида (в разных исторических вариантах общественного разделения труда) в прямую и опосредованную, *субъективно* переживаемую и осознаваемую связь и зависимость от объективной реализации субъективных мотивов и целей других людей и их групп. Это и есть вполне реальное онтологическое основание *субъективности* как внутренней мотивации полагания целей и средств. Маркс, видя в целеполагании мысленное (воображаемое) разрешение общей практической или теоретической задачи, уже тем самым придает статус реально-идеального не только вербальной и любой другой форме этого мыслительного *процесса*, но и его результату, даже в том случае, когда процесс осуществляется в материале объективной предметности, а его результат физически вполне осязаем. Для понимания диалектики Маркса (как логической формы и способа разрешения про-

352

тиворечий мыслимого) существенно прежде всего то, что ее основание и его предпосылки не подменяются феноменологией, а впервые реально *онтологичны*. Тождество мышления и Бытия не просто утверждается как единственно возможный постулат логики познающего мышления в его отношении к Бытию, а вскрывается как факт истории и предыстории.

Противопоставляя эмпиристской логике логику своего подхода к предмету теоретической деятельности — диалектику, Маркс утверждал, что теоретик-эмпирик берет какую-либо модную сегодня категорию или выдумывает свою, а затем разыскивает ее в истории людей или своей науки; задача же диалектически мыслящего теоретика прямо противоположная: погружаясь в историю людей или в историю науки искать и находить: в первом случае — такие радикальные изменения в структуре человеческих общностей, которые порождают целую новую историческую эпоху, а во втором — такие новые способы познания предмета данной науки, которые предопределили ее дальнейшее продуктивное развитие. Их самоопределение в языке ли народа, в терминологии ли данной науки и будет категорией данной теории, ее исторически рефлексивного *диалектического* развития. И, что самое важное, дальнейшее погружение во вновь открываемые факты истории людей или в иные аспекты последствий новых способов научного познания должно, как правило, внести новые смыслы в выделенную категорию, а то и вовсе заменить ее другой, столь же исходно всеобщей для изучаемых явлений и процессов. Маркс следовал этому правилу и в своей работе над логикой развития докапиталистических формаций (в частности, ему пришлось изменить принятую и им вначале за исходную категорию доисторической *семьи* на категорию род), и в процессе критики политической экономии, и при анализе актуальных экономических и социально-политических событий.

Работая этой логикой, Маркс исторически предметно обосновал постулаты теории хозяйственной деятельности людей как ее абстрактно-всеобщие категории (труд — абстрактный и конкретный, производство, потребление, обращение, товар, потребительная и меновая стоимость и др.), выявил реальные долгоработающие тенденции в изменении субъектов хозяйственной деятельности и в их производственных и социальных отношениях (обобществление производства и развитие форм обобществления собственности, решающая роль науки как производительной силы и прямое включение ее в процессы воспроизводства постоянного капитала, резкое повышение роли обращения, быстрый рост среднего класса и мн. др.).

Постоянно воюя с идеологией эпохи индустриализации капитала, видя в абсолютном идеализме Гегеля и идеализме младегегельянцев одно из ее проявлений, Маркс называет свой диалектический анализ исторических реалий *материалистическим* пониманием истории, хотя именно ему принадлежит заслуга снятия контрастных противоположностей классического материализма и идеализма. К тому же не надо забывать, что и он был сыном своего века — века европейских революций, многих заставивших поверить в то, что *насилие есть повивальная бабка истории*. Сам Маркс неоднократно писал о том, что обобществление собственности на основе полного обобществления труда — длительный исторический период, но активное участие в политических противостояниях стихийного рабочего движения классическим формам капиталистической эксплуатации, и «теоретические» (идеологические) противоборства с наиболее грамотными идеологами революционных группировок Первого Интернационала увлекло *философа* иллюзией более скорого, чуть ли не при его жизни осуществления

его же тезиса: «чтобы мир стал философским, философия должна стать мирской». Его идеологические усилия по обоснованию превращения теоретически (категориально) вскрытых противоречий общественного бытия в боевую программу превращения мира в истинно философский повторили крах аналогичных попыток Платона, а воплощение отдельных харизматизированных абстрактов его теории не в меру ретивыми последователями мало того что превратило социализм из науки в проклинаемую антиутопию, но дорого, слишком дорого обошлось народам XX века и российским — особенно.

Д. как логическая форма и способ разрешения противоречий в теоретически мыслимом и в XX веке служила предметом исследования не только грамотных марксистов, но и представителей иных культурных сообществ. В СССР до разгула сталинского террора был опубликован ряд работ о Д. Гегеля и Маркса (А.Деборин, А. Маньковский, Я. Стен, и др.); к Д. античных мыслителей постоянно обращался А.Ф. Лосев, великолепно владел Д. как формой своей творческой мысли М.М. Бахтин. Фетишизация малограмотной статьи И.В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме», ставшей четвертой главой пресловутого «Краткого курса истории ВКП(б)», на долгие годы превратило Д. в пустой идеологический штамп, и только послевоенные работы ряда философов, заново «открывших» Д. Гегеля, логику «Капитала» и других произведений К. Маркса (М. Лившиц, Э.В. Ильенков, ранний А.А. Зиновьев, Г.С. Батищев, М.Б. Туровский и другие), вернули интерес отечественных и не только

353 отечественных философов к проблемам креативных форм теоретического мышления — к Д.

Фундаментальная теория культуры, постулативно определившая свой предмет как динамичное тождество противоположностей — интимно субъективной мотивации жизни индивидов Homo sapiens и интересубъективных надындивидуальных всеобщих форм, способов и средств, а также правил, канонов, концептов и т. п., образованных историей их деятельностного общения — уже тем самым становится фундаментальной теорией общего человековедения. Теорией культурного творчества людей, обеспечивающего жизнь человечества на нашей планете.

Библиография

1. Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967.
2. Библер В.С. Мышление как творчество (введение в логику мысленного диалога). М., 1975.
3. Верч Дж. Мышление как действие. М., 1990.
4. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1982.
5. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1984.
6. Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991.
7. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
8. Леви-Стросс К. Культурная антропология. М., 1983.
9. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
10. Мамардашвили М.К. Философские чтения. СПб., 2002.
11. Михайлов Ф.Т. Загадка человеческого Я. М., 1976.
12. Рубинштейн С.Л. Человек и мир. М., 1997.
13. Сильвестров В.В. Культура. Деятельность. Общение. М., 1998.
14. Туровский М.Б. Предыстория интеллекта. М., 2002.

Михайлов Ф.Т.

ДИАЛОГ КУЛЬТУР (к позиции 1.2)

Диалог культур (Д. к.) — философская концепция, разработанная В.С. Библером и группой его учеников. Понятие Д. к. выдвигается в качестве *основоположения* возможной философии XXI в.

Понятие Д. к. и соответствующее ему понимание культуры возникли в попытке уяснить смысл глубинных сдвигов, происходивших во всех сферах культуры (и жизни) конца XX в. Уяснить смысл — значит усмотреть в этих тектонических потрясениях новые возможности культурного бытия, новый, подспудно складывающийся замысел возможной культуры. Этот замысел и определяется идеей Д. к. В горизонте идеи Д. к., в контексте возможной культуры XXI в., получают новое освещение и осмысление — даже новое бытие — как современные, так и исторические (бывшие) культуры. Понятие культуры, предполагаемое идеей Д.к. включает следующие аспекты.

1. Культура — это запечатленное в произведениях (*см.: Произведение, I, II*), исполнение каждый раз уникальной, предельной и потому общезначимой возможности быть человеком и миром. Формы культуры суть формы, в которых воплощается и совершается сущностная самоотнесенность человеческого бытия. В них человек возвращается, отбрасывается к изначальности собственного и мирового бытия. В формах *искусства, философии, нравственности, богосознания* человек отстраняет сложившиеся, слившиеся с его существованием, незримо господствующие в его жизненном мире фигуры и образы видения, слышания, понимания, переживания, — бытия: безличные схемы общения, очевидности, которые разумеются сами собой, нормативы этических решений, машинальности культа. Произведение культуры производит экзистенциальную, эстетическую, интеллектуальную из-начальность человеческого бытия, где все определенности только еще возможны, где открывается возможность иных начинаний. Эти грани культуры сходятся в одной точке, в точке коренной бытийной *озадаченности*

собой, миром, Богом, — бытием... Здесь сопрягаются две регулятивные идеи: экзистенциальная идея *личности* и онтологическая идея *разума*. Разума, потому что вопрос стоит о самом всеобщем, вечном, сверхличном бытии (см.: *Культуры онто-логики, II*); ЛИЧНОСТИ, потому что вопрос стоит о моем бытии в горизонте бытия всеобщего (см.: *Микросоциум культуры, II*).

2. Мир *культуры* — это мир впервые, в состоянии возникновения, первотворения. В произведениях культуры воплощено само событие произведения бытия (слова, образа, смысла...) из небытия, рождения мира — бытия предметов, людей, моего собственного бытия, бытия мысли, даже бытия Бога — из хаоса материала, плоскости полотна, смешения красок, из гула мировых ритмов, философских недоумений, сомнений и апорий, мгновений нравственного катарсиса, отчаяния и смятения веры на грани божественного Ничто. Вместе с тем в произведениях культуры этот впервые творящийся мир с особой несомненностью воспринимается в его извечной тайне, независимой от меня абсолютной самобытийности, трудно и искусно улавливаемый точной ловкостью художника или сосредоточенной строгостью мыслителя.

3. Культура — это форма, в которой исторически сбывшийся мир открывается как только возможность быть миром, как замысел, почин, допущение — среди других возможных начинаний. Как начинание быть культура всегда уже есть форма *одновременного* со-бытия (со-временности) и общения (со-присутствия) людей различных — прошлых, настоящих и будущих — культур. Историческая «культура» обретает

354

смысл обще- и вечнозначимой культуры только в этой одновременности общения разных культур. Событие Д. к. и есть, стало быть, то, в чем соучаствующие в нем культуры впервые обретают смысл культуры. Культура как персонаж Д. к. обретает свое бытие (уже не только историческое, но вечное) как бытие для себя перед лицом других возможных бытий. В Д. к. каждая культура обретает свой собственный смысл в качестве особого, но бесконечно растущего, неисчерпаемого источника смысла.

4. Культура как бытие, устремленное к Д. к. и обретающее в нем собственное смысловое бытие, воплощается в сфере *произведений* (не продуктов или орудий) (см.: *Произведение, I, II*). Только сосредоточенная, воплощенная в произведение культура может быть местом и формой возможного диалога. (1) Любое произведение есть форма, формирующая (а не информирующая) своего зрителя (слушателя, читателя...). Культура зрения, слуха, мысли не просто их «развитость», но внутренняя многосубъектность и диалогичность. (2) Произведение культуры есть всегда бытие-начинание, бытие-возможность, оно требует *исполнения*, не просто воспроизведения, но соавторского восполнения, сотворчества. Произведению культуры отвечает только производящее, отвечающее восприятие.

5. Каждая культура в Д. к. понимается как *одно* целостное произведение. Как если бы все произведения этой эпохи были «актами» или «фрагментами» единого произведения, как если бы можно было предположить *единого автора* культуры как единого произведения (мира). Быть произведением целостной исторической культуры — значит находиться в сфере притяжения некоего первообраза, изначального понятия. Хотя каждое философское, художественное, религиозное, теоретическое произведение культуры является своеобразным средоточием, центром всей культурной полифонии эпохи, тем не менее целостность культуры как произведения произведений предполагает существование одного — доминантного — произведения, которое и позволяет понять многообразие произведений как архитектурное целое. Предполагается, что для античной культуры таким культурным микрокосмом является *трагедия*. Для Средневековья «микросоциум (и микрокосм) культуры (см.) это — «бытие-в-(о)круге-храма». В Новое время таким микромиром культуры можно считать то, что на заре этой эпохи, в XVII в. было названо *la république des lettres* — сообщество ученых, обменивающихся письмами, сообщество литераторов, литература вообще. Значимо само это расщепление на мир ученых и мир «гуманитариев».

6. В Д. к. культура существует как запрос к будущему и бывшему на грани бытия и небытия. Если нет этого предельного беспокойства, ощущения бытия на грани

небытия, Д. к. невозможен. Д. к., ведущийся на грани с небытием, есть диалог культур-замыслов, начинаний, возможностей. Античная культура, средневековая культура, восточная культура исторически наличны, но в момент выхода в сферу последних вопросов бытия, они осмысливаются не в статусе действительности, но в статусе *возможности* бытия. Идея Д. к. необходимо предполагает некое «ничейное поле», через которое идет перекличка культур. Так, с культурой Античности диалог осуществляется Возрождением как бы через голову Средневековья. Культурный (бытийный) смысл древних европейских или восточных культур для культуры

XX в. более внятн, чем культурный смысл Нового времени, которое испытывается как нечто, подлежащее преодолению.

7. Смысл, содержание Д. к. как события со-бытия разных возможностей бытия мира в человеке и человека в мире, со-бытия на предельных вопросах, на границе с небытием состоит в диалогическом росте, разворачивании возможных разнокультурных (разно-бытийных) смыслов. Возможное бытие культуры

XXI в. вырисовывается в образе полифонической и диалогической целостности общения целостных (неделимых) смысловых персонажей — культур — сущих, бывших и возможных. Диалогическая культура мыслится поэтому как открытие современного звучания *собственного* смысла исторических культур, их смысловое продолжение, новое Возрождение или даже впервые рождение в качестве

настоящих соучастников бытия по-настоящему. Вступая в диалог культуры впервые становятся собою, выходят из исторического (частного и преходящего) существования, возрождаются, обретают непреходящее бытие уникального смысла, способного к бесконечному росту, разворачиванию, раскрытию в общении с невозможными в географическом пространстве и историческом времени собеседниками, в ответах на неслыханные вопросы.

Библиография

1. *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. Ч. 2. Бытие в культуре. М., 1991.
2. *Библер В.С.* На гранях логики культуры: Книга избранных очерков. М., 1997. (Здесь см. в особенности очерки: «О логической ответственности за понятие "Диалог культур"»; «Культура. Диалог культур»; «Культура XX века и диалог культур»; «Нравственность. Культура. Современность»; «Цивилизация и культура»).
3. *Библер В.С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991.
4. *Библер В.С.* Замыслы. М., 2002.

Ахутин А.В.

355

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ (к позиции 5.3)

И. — (от лат. *intentio* — стремление, внимание, намерение, замысел).

Термин схоластики, возрожденный Ф. Brentano и ставший ключевым для последующей феноменологии. Одно из основных понятий феноменологии Гуссерля, определяемой как «дескриптивное учение о сущности чистых интенциональных переживаний». И. есть фундаментальное свойство сознания как потока переживаний — «быть сознанием о...», «сущностная характеристика психической жизни в точном смысле слова» [1:65]. Сознание есть то, что сознает познаваемое, восприятие — воспринимает воспринимаемое и пр. И. коррелирует с феноменальностью, так как «о каждом психическом переживании можно сказать, что в нем соответствующему «Я» нечто является — поскольку оно им как-нибудь осознается». Всякая вещь есть вещь нашего опыта, «в себе сущий предмет никогда не бывает таким, чтобы сознание и «Я» сознания не имели касательства к нему... Доступность опыту никогда не означает лишь пустой логической возможности, — это всегда возможность, мотивированная внутри опытной взаимосвязи. Сама же взаимосвязь — это всегда от начала до конца взаимосвязь чисто имманентной мотивации...» [1:66].

Гуссерль снимает принципиальную различность явления и вещи в себе, то есть разрушает основания новоевропейского дуализма сознания и бытия. Вещь феноменальна, и всякое пристраивание к ней «еще одной, подлинной» вещи есть противосмысленное удвоение мира. И физическая, и психическая вещь суть «единства интенциональной конституированности». Познание всякого «трансцендентного» бытия как интенционального бытия осуществляется в акте рефлексии на психическое переживание (восприятие, воспоминание, фантазия и проч.), в котором тематизируется оно само, а не его объекты. Эта рефлексия переворачивает обычное отношение первого бытия и сознания как его отражения — «второго бытия» (по выражению Гуссерля). Имманентное бытие сознания выступает как замкнутая в себе взаимосвязь абсолютного бытия, непосредственно и самоотждественно данного себе, а «весь *пространственно-временной* мир, к которому в качестве отдельных подчиненных реальностей причисляются также и человек, и человеческое «я» — это по своему смыслу *лишь просто интенциональное бытие...* Такое бытие полагается сознанием в его опыте, оно в принципе есть лишь тождественность непротиворечиво мотивируемых многообразий опыта, и в качестве такового оно доступно созерцанию и определению, сверх же всего этого такое бытие есть ничто»[2:12].

Гуссерль отвергает упреки в берклианстве, субъективном идеализме, поскольку смысл совершаемого им «коперниканского поворота в философии» заключается именно в повороте «к самим вещам», к той единственной реальности, которая дана непосредственно и позволяет адекватную дескрипцию — реальности сознания как полагания реальности.

Для анализа бытия сознания необходимо осуществить эпохе — снятие полагания трансцендентного бытия вещей — бытия, которое существует вне сознания, предшествует всякому сознанию вещи и определяет его. Такое полагание следует именно из интенциональной нацеленности сознания и является естественной установкой субъекта. Это снятие (редукция) есть заключение в скобки нашего полагания, которое таким образом из репрезентации внешнего сознанию объекта превращается в способ бытия этого объекта как смыслового единства. Такая редукция необходима не потому, что Гуссерль сомневается в объективном бытии мира, а потому, что сама объективность его конституируется как «объективное» нашим сознанием и может быть прояснена лишь из анализа самого сознания.

Полная феноменологическая редукция производит выключение всего природного мира и наук, нуждающихся в естественной установке, а также и выключение психологического «Я», «душевно-животной субъективности в мире». Остается абсолютное, трансцендентально чистое сознание. Это позволяет совершить очень важный исторический переход в самой предметности трансцендентальной философии: от явления, которое оборачивается «вещью в себе», — к смыслу. Любые реальные единства суть «единства смысла». Мир обладает своим бытием как неким «смыслом», предполагающим абсолютное сознание в качестве поля, на котором совершается наделение смыслом. Таким образом, в

интенции одновременно осуществляется придание и усмотрение смысла — конституирование. Этот процесс имеет две актуально неразделимые стороны — ноэтическую и ноэматическую. Интенциональное переживание есть всегда надделение смыслом. Ноэзы (ноэтические компоненты) — это реальные компоненты интенционального переживания, а ноэмы — их интенциональные корреляты. Ноэзис — переживание как действие, ноэма — переживаемое в нем.

Восприятие цветущего дерева — это ноэзис; «вот это воспринятое мной цветущее дерево» — ноэма. Ноэма есть взятие в кавычки ноэтического переживания. Ноэма включает в себе все содержание ноэзы, но уже как смысл: восприятие, к примеру, обладает своей ноэмой на нижней ступени — смыслом восприятия,

356

то есть воспринимаемым как таковым. Соответственно, в ноэме можно различить ядро и модификации: например, видим ли мы цветущее дерево с разной степенью отчетливости, вспоминаем ли его, воображаем, ядром ноэмы будет «цветущее дерево», а модификациями — разные модусы сознания, которыми оно полагается. Ноэматические корреляты восприятия, фантазии, воспоминания будут сущностно различны.

Итак, всякое сознание чего-то есть ноэтико-ноэматическая структура. Сознание всегда имеет открытый горизонт, то есть всякое усмотрение смысла принадлежит некоему полю потенциальностей, которые актуализируются при всяком сдвиге внимания и принадлежат непрерывающейся спонтанной деятельности сознания как ее моменты. В сферах высшего сознания «в единстве конкретного переживания многократно надстраиваются друг над другом ноэзы, в соответствии с чем фундируются и ноэматические корреляты» [2:93].

Во всяком переживании предметности дан и ее горизонт, связанный с бесконечно расширяющимся горизонтом мира. Ни предмет, ни мир не даны как замкнутые целостности, но есть бесконечно осуществляемые синтезы горизонтов. «Слипающийся со смыслом восприятия пустой горизонт действительно имплицитно несет в себе смысл восприятия, ... он на деле есть антиципирующее предуказание все новых и новых бытийно принадлежащих воспринятому моментов, еще не определенных, но могущих быть определенными». [1:73].

Чистое Я, отправляющее луч внимания, синтезирует это бесконечное «сознание о...», удерживая сам горизонт мира. Гуссерль предлагает свой вариант «трансцендентального единства апперцепции»: единство ноэмы, ноэзиса и Я-центра, *ego* в *cogito*. Можно сказать, что Я сопричастно всякому ноэтическому акту («Я, феноменологически тождественное в многообразных Я-актах, ухватываемое как центр излучения, из которого как из тождественного полюса исходят многообразные Я-действия» [1:71]) и является «ноэматическим полюсом, который указывает на бесконечное многообразие все новых и новых переживаний сознания, для которых он является абсолютно тождественным, тем же самым» [1:71]. Трансцендентальное *ego* делает возможным унификацию каждого сознания в нем самом и «затем снова унифицирует сознание вместе с другим сознанием в единстве сознания» [1:71]. То есть Я — это такая идентифицирующая структура, которая удерживает поле возможного опыта трансцендентальной субъективности. Самождественность трансцендентальной субъективности в многообразии ее возможных психических со-

держаний образует универсум возможного смысла, который совпадает по определению с универсумом истинного бытия [3:425-427].

Такой же является и конечная цель «интенциональной экспликации», которой занимается феноменология. Это демонстрация «универсальной согласованности опыта», принадлежащей к сущности связанной жизни сознания. «Все виды и формы познающего разума суть формы синтеза, формы действий познающей субъективности, направленных на достижение единства и истины. Интенциональное прояснение этого есть гигантская задача феноменологически-психологического исследования» [1:75].

Таковы предельные основания гуссерлианского метода и вообще классического трансцендентального метода: трансцендентальная философия не есть просто учение об априорных структурах разума, она имеет и свое собственное априори: сознание сознает истинным образом и выступает гарантом другого истинного бытия. То есть универсальная жизнь сознания такова, что «выходя за пределы отдельного Я, соединяет любое Я с другим Я в действительной или возможной коммуникации» «Интенциональность в собственном Я, которая вводит нас в сферу чужого Я, есть так называемое вчувствование, и его можно ввести в игру в такой феноменологической чистоте, что природа постоянно остается исключенной» [1:75].

Приведенное утверждение, на котором, по существу, зиждется всякая герменевтика, все же заставляет задуматься: действительно ли интенциональное переживание чужого Я возможно феноменологически? Или мы имеем дело с постулированием поля интерсубъективных сущностей, где Я — только маркер, и вчувствование возможно именно потому, что поле сущностей априори дано как интерсубъективное. Причем это поле устроено так, что всякий синтез, осуществляемый конкретным Я будет совпадать с синтезом, осуществленным другим Я, но в таком случае не нужен и сам акт вчувствования, и фигура другого Я, поскольку мы оказываемся все в том же пространстве, в каком пребывали и в случае предметной интенции. Но можем ли мы пережить чужое Я как предмет? Вероятно, переживание другого Я само фундирует естественную установку (но не установку предметного типа) как конститутивный момент этого переживания? Переживание мира, по-видимому, определяется не столько предметной

реальностью, сколько тем, что мир удерживает в себе такой парадокс, как чужое Я (относительно которого сам мир и удержан).

Именно переживание предметной реальности как удерживающей чужое Я является камнем преткновения для современной мысли, в которой трансценден-

357

тальная философия становится философией коммуникации (Хабермас и пр.).

Теория И. осуществила некоторые принципиальные сдвиги в здании гуманитарных наук. Во-первых, снята опредмеченность, объектность собственно жизни сознания, понятой как абсолютное, необусловленное бытие: именно это бытие *присутствует* — таково положение Гуссерля, из которого и вышло Бытие присутствия Хайдеггера. И открытость хайдеггеровского Присутствия диалектически следует именно из абсолютной замкнутости, имманентности чистого сознания у Гуссерля, которая превращается в «динамически длящееся перерастание самой себя» (определение И. позднего Гуссерля).

Учение об И. преобразует также классическую субъект-объектную дихотомию, которая в науках о духе приводит одновременно и к психологизму, и к физикализму. Пока исследователь остается в пределах связки сознание/вещь, он вынужден определять акты сознания как верно и неверно отражающие положение вещей, вне всякой внутренней связности жизни сознания, собственно и задающей коллизию сознание/ вещь. Внутренняя связность, делающая возможной всякую верификацию, оказывается связью смыслообразования. Эта новая позиция существенно повлияла на психологию. К. Ясперс в «Общей психопатологии» выстроил проект феноменологической психиатрии, где методу каузальных связей противопоставлен метод связи через понимание (ход, конечно, отсылающий к Дильтею, но феноменологически модифицированному).

Во всех гуманитарных сферах синтез феноменологии и герменевтики был неизбежен. Разворачивание интенционального содержания всякого феномена становится реконструкцией картины мира, данной тому или иному сознанию, а снятие естественной установки означает априори предполагаемую релевантность этой картины и способность данного сознания осуществлять синтез горизонтов. В этом смысле всякий современный культур-антрополог, этнограф, религиовед или филолог является феноменологом. Но в современной гуманитарной науке исчезает вопрос об истине, центральный для Гуссерля. Предмет Гуссерля — познающая субъективность, причем познающая истинным образом. Предмет современной гуманитарной науки — толкующая себя субъективность, толкованием ставящая себя под вопрос.

Помимо «герменевтизации» феноменологии происходила и ее онтологизация, один из вариантов которой дал Сартр. В «Бытии и ничто» он онтологизирует саму П., разводя имманентное и трансцендентное по двум регионам бытия: для-себя-бытие и в-себе-бытие. Здесь происходит новое восстановление того раздвое-

ния сознания и бытия, против которого выступал Гуссерль. Это скорее отрицательная онтологизация, поскольку и имманентное и трансцендентное оказываются лишены собственно бытия, их связь есть «ничтожение», т. е. сознание оказывается отрицательно по отношению к бытию, а бытие — по отношению к сознанию. Таким образом, в сартровском варианте экзистенциализма интенцирование будет не приданием и одновременно усмотрением смысла, а выведением субъектом себя из пустоты — «проектом». Ранний Сартр в феноменологической работе «Воображение» ставит интересный вопрос о природе образа. Образ есть особая интенциональная структура, а не элемент этой структуры. Гуссерль не дает достаточно ясного ответа, чем образ-фигция отличается от простой перцепции.

Критику гуссерлианской концепции рациональности осуществлял и Хайдеггер — изнутри совершенного им поворота. Как пишет В. Молчанов: «Гуссерль полагал интенциональность структурой разума (разуме не как психического), Шелер — структурой духа, или личности (также ограничивая психическое). Однако эти учения, полагает Хайдеггер, недостаточно радикальны, ибо вместе с разумом и духом мыслится душа (anima). Согласно Хайдеггеру, нужно поставить вопрос о бытии самой интенциональности, т. е. о бытии сущего, структурой которого она является. Это можно сделать только в отношении человеческого бытия, но не в отношении абстрагированных от «в-мире-бытия» разума, души, личности и т. п.» [4:28]. В. Молчанов предлагает свою структуру целостного опыта сознания, т. е., по существу, интенциональную структуру: различие-синтез-идентификация, где различие первично.

Но и сам Гуссерль впоследствии расширяет сферу трансцендентального усмотрения. В своих поздних работах (в частности, в статье «Кризис европейского человечества и философия») он пытается прояснить «философско-историческую идею (или теологический смысл) европейского человечества» [3:626]. Теперь его волнует та универсальная мотивированность донаучного, вненаучного и научного сознания, связывающая воедино и направляющая некую самоформирующуюся целостность, которую можно было бы назвать мировым духом, или — в данном случае — духом Европы. Речь идет об интенцированности всего времени истории, но уяснение этой интенцированности требует несколько иных процедур и установок, нежели феноменологическая редукция и усмотрение сущности «Логических исследований». Если и субъектом, и объектом ранней феноменологии был трансцендентальный субъект, то теперь это европейский человек — герой исторической драмы, «требующий подчинить всю эмпирию идеальным нормам, а именно нормам безуслов-

358

ной истины. <...> Так идеальная истина становится абсолютной ценностью, влекущей за собой — при посредстве образовательного движения и в постоянстве воздействий при воспитании детей —

универсально преобразованную практику. <...> Так возникает, следовательно, параллельно с созиданием новой культуры особое человечество и особое жизненное призвание» [3:648]. Гуссерль понимает культуру как полное интенцирование мира деятельностью духа. В эпоху «кризиса европейского существования» он противопоставляет «натурализму» и «объективизму» овнешненного рационализма и его отражения — иррационализма, «ненависти к духу и впадения в варварство» новое понимание кантовского «принципа свободы» — «понятие Европы как исторической телеологии бесконечной цели разума» [3:666].

Итак, общее значение интенционального подхода заключается в том, что он дает цельное понимание субъект-объектного отношения: того, каким образом человек, воспринимая мир, осуществляет реальность этого мира. Сознание не есть «отражение» мира, и мир не есть трансцендентная сущность, ускользающая от сознания. Мир есть мир человека, а человек осуществляет мировые взаимосвязи в разных модификациях целевых установок, укорененных в полноте его жизненного мира. На разных уровнях исторического бытия формируются интенциональные формы, которые поддерживают intersубъективное бытие индивидуума и общности, а в пределе — всего человечества.

Библиография

1. Гуссерль Э. Амстердамские доклады: Феноменологическая психология // Логос. 1992. № 3 (1).
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. М., 1994.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск-М., 2000.
4. Молчанов В. Парадигмы сознания и структуры опыта // Логос. 1992. №3 (1).
5. Сартр Ж.-П. Воображение // Логос. 1992. №3(1).
6. Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто: опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
7. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001.
8. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

Файбышенко В.Ю.

КОНЕЧНОСТЬ РАЗУМА (к позиции 1.1)

К. р. определяется его пограничностью. Разум всегда пребывает на собственных границах, превращая внеразумное в мыслимое. Таким образом, внеразумное включается в практику разума, осуществляет в себе бытие разума. Одним из первых описаний этой страте-

гии разума можно назвать Платонов миф об Эросе: разум следует за Эросом, как бы перехватывая, преобразуя его движение-вожделение. Как сказано в «Пире», Эрос есть стремление всякой смертной природы стать по возможности бессмертной и вечной. Вечность достигается через рождение в прекрасном, но телесно прекрасное дает лишь вечное изменение (вечность, которая доступна животной жизни), подвижный образ вечности, а образ не равен оригиналу. Подлинно вечное достигается через порождение в разумно прекрасном (прекрасном, которое открывается лишь разуму). В этой тонкой игре природное и разумное и едины, и противоположны: природа не разумна, но хочет быть разумной. Переход от одного типа порождения к другому есть процесс «вразумления» природы, иначе вся деятельность Сократа была бы бессмысленна. В итоге предметом разумного эроса оказывается само положенное бытие — благо, чистое определение бытия. Пределом разума выступает способность помыслить некий предельный объект, который на самом деле оказывается не объектом, а полаганием бытия самого разума как собственно бесконечного бытия.

Схематизируя, можно сказать, что конечность-пограничность разума конституирует его, признавая реальность немислимого, то есть того, что явилось не через полагание самого разума. Однако, признавая эту реальность, разум уже вводит ее в круг возможного опыта и производит возможное как теоретический конструктор. Классический случай такого конституирования — фрейдовское открытие бессознательного: в сущности, негативной копии разума, со своей целью, методом и мощным семиотическим механизмом. Это фантом биологического разума, обходящего главное ограничение — ограничение культуры так же, как «дневной» культурный разум обходит биологические ограничения.

В средневековой культуре, в ее схоластическом увенчании, разум, ограниченный верой, в действительности последовательно включал данное в откровении в порядок мыслимого. Например, начиная с немислимости чуда, средневековый автор затем разъясняет его как мыслимую вещь. Разум начинает со Слова (слова Писания или слова авторитета), но исходит, естественно, из презумпции разумности этого слова. Разум сообщается с Разумом. Границы бытия совпадают с границами мыслимого о бытии, почему оказывается возможным онтологическое доказательство бытия Бога у Ансельма: «И, конечно, то, больше чего нельзя себе представить, не может быть только в уме. Ибо если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше. Значит, если то, больше чего нельзя ничего себе

359

представить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя себе представить, есть то, больше чего можно представить себе. Но этого, конечно, не может быть. Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует и в уме, и в действительности» [1:128]. Следуя этому стилю рассуждения, можно сказать, что средневековый разум ограничен другим разумом, бесконечно его

превосходящим, а порядок действительности отличается от порядка мысли лишь прибавлением еще одного атрибута. Нет пропасти между мыслью и действительностью, но есть несоизмеримость дискурсивного рассуждения и таинства, на котором оно покоится.

Если средневековый разум — это ограниченный разум, исходящий из безграничного, то разум Нового времени направлен на определение своих границ. В Новое время правильное использование разума есть его применение в пределах возможного опыта, который, в свою очередь, ограничен разумом; получение опыта представляет собой строгую интеллектуальную процедуру. Итак, структурное совпадение разума с опытом — необходимая тавтология, условие адекватности разума, от Канта до Гуссерля. Тем не менее уже Кант выяснил, что полнота применения разума приводит к появлению некоего метафизического излишка (трансцендентного). Такова глубинная мотивация самого разума, и она может быть понята только если предположить, что метафизическое не «надстраивается» над естественным и правомочным синтезом фактического, а определяет собой саму его надобность. Это противоречие восходит к изначально двойственному положению человека — между естественной необходимостью природы и свободой как основанием разумной практики. В отличие от животного, человек не принадлежит наличному. Его бытие определяется перспективой целеполагания, в которой таятся все грядущие контрверзы *conditio humana*: человек должен произвести основания своего бытия в качестве человека. Эта конституирующая перспектива целеполагания есть культура: «Способность вообще ставить себе цель характерна для человека (в отличие от животного). Следовательно, с целью человечества в нашем собственном лице связана также и разумная воля, стало быть, и долг — вообще иметь заслугу перед человечеством через культуру, приобрести способность (или содействовать ей) для осуществления всевозможных целей, поскольку такая способность имеется у человека, т. е. долг культивировать первоначальные задатки своей природы, только благодаря чему животное и становится человеком; стало быть, [это] долг сам по себе» [5:4(2):326]. Более того: «Приобретение разумным существом способности ставить любые цели вообще (зна-

чит, в его свободе) — это культура. Следовательно, только культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписать природе в отношении человеческого рода (а не его собственное счастье на земле и не его способность быть главным орудием для достижения порядка и согласия в лишенной разума природе вне его)» [5:5:464]. Кант делает шаг от проблематизации разума к проблеме самого человеческого бытия как онтологического парадокса. А сферой разрешения парадокса оказывается новый неприродный порядок бытия — культура.

Этот поворот, конечно, повлиял на последующую философию, но настоящее понимание его пришло уже в XX в.

Проблема конечности разума обсуждалась и логическим позитивизмом, который, несмотря на свой радикальный разрыв с философской традицией, также опирался на новоевропейский концепт тавтологии разума и опыта. И тут попытки освободить разум от противоразумного метафизического употребления, понимаемого как следствие логических или языковых ошибок, приводят к элиминации мира как такового, вместо которого остается набор высказываний. Это вполне продуктивно для анализа построения научной теории, которая не может сама быть миром, но тем не менее и она обретает смысл лишь в некоей внутримировой мотивации. И здесь пределы мышления не совпадают с пределами искусственного языка. Показательна философская судьба Витгенштейна, который именно в силу строгости и честности своей мысли переходит от идеального, бестелесного языка, равного системе мира, в «Логико-философском трактате» к прояснению многообразнейших вовлеченностей мысли-языка-действия в жизнедействии человека.

Видимо, еще от некоторых радикальных представителей французского Просвещения берет начало (а у Ницше укрепляется) традиция представления разума как некоего поверхностного образования, являющегося органом воли, или языка, или еще каких-либо практик. Но и здесь можно наблюдать незалиминаруемость «излишка», который предстает, например, как борьба письма с логоцентризмом произведения в постструктурализме. «Подрыв» разума приоткрывает ту его деятельность, которая ранее не могла быть проблематизирована.

Итак, разум конечен, ибо, по существу, граничит сам с собой, но некоторым образом ему даны и доразумное, и сверхразумное. Разум осуществляет разумное бытие доразумного и сверхразумного; его задача в том, чтобы провести их развертывание как истинно сущих. Собственное бытие разума опирается именно на открытость внеразумного, которая осуществляется в разу-

360

ме — со всеми историческими, культурными и физическими ограничениями. Эти ограничения фундаментальны, но вместе с тем и подвижны.

Библиография

1. Ансельм Кентерберийский. Избранное. М., 1995.
2. Витгенштейн Л. Избранные труды. М., 1994.
3. Гуссерль Э. Логические исследования: Картезианские размышления. М.-Минск, 2000.
4. Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.
5. Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1963 -1966.
6. Платон. Диалоги. М., 2000.

7. Фрейд З. Толкование сновидений. СПб., 1997.
Файбышенко В.Ю.

КУЛЬТУРА (к позиции 4.1)

Содержание понятия «К.» трактуется неоднозначно и в отечественной, и в зарубежной теоретической литературе. «Словарь русского языка» указывает шесть его основных значений при двух вариантах каждого:

- совокупность достижений человеческого общества в производственной, общественной и духовной жизни;
- уровень таких достижений в определенную эпоху у какого-либо народа или класса общества. Уровень, степень развития какой-либо отрасли хозяйственной или умственной деятельности;
- просвещенность, образованность, начитанность. Наличие определенных навыков поведения в обществе; воспитанность. Совокупность условий жизни, соответствующих потребностям просвещенного человека;
- разведение, выращивание какого-либо растения; культивирование. Обработка, возделывание;
- разводимое, культивируемое растение;
- микроорганизмы (или совокупность микроорганизмов), выращенные в лабораторных условиях в какой-либо питательной среде.

Кажущееся удивительным объединение в одном слове биологического и социально-гуманитарного значений объясняется историей данного термина — исходное значение латинского слова *cultura* было агрономическим: «искусственно выращенные злаки», — в отличие от дикорастущих (утверждение П. Флоренского, что слово *cultura* произошло от слова *cult*, а не наоборот, выдает желаемое религиозным философом за действительное). Постепенно значение данного понятия расширялось, захватывая все области человеческой деятельности, поскольку К. создает нечто *«искусственное»*, отличающееся от *«естественного»*, *«натурального»* бытия природы, а в самом человеке — и индивидуальном, и родовом — от его врожденных,

т. е. «природных», качеств. В результате понятие «К.» стало определять любую конкретную форму человеческой деятельности, ее предметные плоды и качества самого человека, способного их создавать. А это вело к тому, что теоретическая мысль могла абсолютизировать культурное значение того или иного частного проявления надбиологических качеств человека, ненаследуемых форм его деятельности или ее плодов. Отсюда — множество дефиниций К., предложенных в истории культурологической мысли в соответствии с исходными мировоззренческими и методологическими позициями каждого ученого: американским культурологом А. Креберу и К. Клакхону, издавшим полвека тому назад своего рода хрестоматию всех определений К., удалось найти в европейской и американской теоретической литературе около 200 таких дефиниций (в книге М.С. Кагана «Философия культуры» [3] их приведено около 50). Сопоставление всех этих определений приводит к заключению, что большая их часть *не исключает друг друга, а дополняет*, поскольку каждое содержит более или менее весомое зерно истины, но ни одно не дает о К. полного и целостного представления.

Действительно, одно из традиционных определений К. — *аксиологическое* — трактует ее как *совокупность духовных ценностей — истины, добра и красоты*; естественно, что такая концепция восходит к религиозному мировоззрению и обосновывалась классиками религиозной философии XIX-XX вв., в частности русской (В.С. Соловьевым и его школой), которая само понятие «духовности» отождествляла с религиозным сознанием; отсюда — противопоставление *«культуры»* и *«цивилизации»*, редуцируемой к плодам материально-технической деятельности людей. Очевидна связь такого понимания К. со славянофильской идеей превосходства России над Западом, порождаемым православной духовностью как основой русской К., и научно-технической, буржуазно-денежной, бездуховно-материальной сущностью цивилизации Запада.

Противоположное понимание К. — *технологическое* — видит в ней *совокупный способ человеческой деятельности*, охватывающий все ее проявления, и материально-производственные, и духовно-идеологические, и художественно-эстетические, поскольку всякая деятельность человека имеет свою «технологию»; наиболее известные представители такой трактовки К. — Л. Уайт и Э. Маркарян. Понятно, что с этой точки зрения цивилизация не противопоставляется К., а признается высшим ее проявлением, в соответствии с восходящей к эпохе Просвещения, в частности к концепции А. Фергюсона, эволюционной триадой *«дикость — варварство — цивилизация»*. Очевидно, что такое понимание К. является логическим выражением того типа

361

сознания, которое в противоположность феодально-патриархальной ментальности абсолютизировало ценность не мифологизированной духовности, а научно-технического прогресса и экономики, обуславливающей его широкое развитие.

Уже на этих примерах видно, что принципиальные расхождения в понимании сущности К. являются не порождением отвлеченного теоретизирования, а *теоретическим обоснованием разных исторических уровней развития общественного сознания*. То же самое мы увидим, желая понять происхождение и широкое влияние «игровой» концепции Й. Хейзинги. Хотя она восходила к пониманию игры в философии И. Канта — Ф. Шиллера, ее популярность (в отличие от преждевременно высказанной и потому на рубеже XVIII и XIX столетий оставшейся незамеченной идеи немецких мыслителей) объясняется глубинным процессом «игризации», если так можно выразиться, всей буржуазной К. в эпоху

модернизма — именно таким способом порожденная ею личность стремилась утвердить свою *абсолютную свободу от подчинения чему бы то ни было*, соответственно не признавая ценности не только политики, этики и религии, но и науки и техники, поскольку они подчиняют рожденную для свободно-игрового поведения личность неким объективным законам природы. (В этом свете становится понятным неудержимо развивавшийся в XX в. в К. буржуазного общества отказ художественного творчества от его традиционных «серьезных» функций — познания бытия, его ценностного осмысления, воспитания человека — и его превращения в своеобразную игровую деятельность, отличающуюся от традиционных игр только тем, что каждый художник придумывал свои правила этой «игры формами»).

Понятно, что такая трактовка К. при всем ее влиянии не могла стать ни в 30-е гг. XX в., ни даже позже, в эпоху постмодернизма, единственной — логика реального, прозаического бытия требовала осмыслить К. в ее практической роли в жизнедеятельности общества, а прочно завоеванная свобода гуманитарной мысли, не подчиняющейся никому и ничему и ни перед кем не ответственной (в отличие от естественных, технических и математических наук), позволяла выбрасывать на «рынок идей» любые концептуальные варианты культурологической мысли при одновременной тревоге за утрату связи К. с бытием человека и судьбами человечества. Так, наряду с попытками неомизма и русской религиозной философии возродить средневековое религиозно-аксиологическое понимание К. (естественно, что в эмиграции русские философы упорно держались тех воззрений, которые сложились на родине до революции) в XX в. сформировались еще

несколько культурологических концепций. Наиболее известные и наиболее влиятельные — трактовка Э. Кассирером К. как *«мира символических форм»*, в дальнейшем модифицированная и модернизированная на основе возникших теории *информации и семиотики*: здесь акцент был поставлен не на условности отражения человеческим сознанием реальности, а на самом механизме выработки, хранения и передачи плодов человеческой деятельности; содержательно они характеризовались как ненаследственно транслируемая из поколения в поколение *информация*, формально — как *система языков*, данную информацию кодирующих, хранящих и транслирующих. Резюмирующая дефиниция такого понимания К. четко сформулирована А.С. Карминым: «Культура — это социальная информация, которая сохраняется и накапливается в обществе с помощью создаваемых людьми знаковых средств». Опора на современные научные концепции открыла данным трактовкам К. возможность осмысления современной практики в обществе, получившем название *«информационного»* и обладающего небывалой в истории человечества *системой массовых коммуникаций*.

Во всем этом множестве взглядов на сущность К. выявились два различных подхода к ее осмыслению — *онтогносеологический* и *аксиологический*. Первый выражается в *безоценочном* рассмотрении К. как *особой формы бытия* — «вторичной реальности», «второй природы», создаваемой людьми, конкретные проявления которой могут быть человеческими и бесчеловечными, красивыми и уродливыми, играющими позитивную и негативную роли — например, война, яды, тюрьма и т. д., и т. п.; второй подход приводит к признанию К. только того, что обладает положительной ценностью, оцениваемое как *хорошее, благое, полезное* — отсюда понятия *«культурный человек»*, противопоставляемый *«некультурному»*, тогда как с первой точки зрения каждый человек является культурным существом («некультурны» только животные); соответственно К. оказывается не объективно существующей формой бытия, доступной познанию, а всего лишь субъективной оценкой тех или иных человеческих действий и творений (скажем, разных обрядов, культов, этикетов). Такая двойственность подходов объясняется множеством — и во времени, и в пространстве — конкретных форм К., подчас противоположных, и потому неизбежно их сравнение, а тем самым и сравнительная оценка; оценка же может быть и *исторической*, основанной на понимании ее объективного развития, прогрессивного или регрессивного (скажем, по Л. Моргану и Ф. Энгельсу или по Ж.-Ж. Руссо и Л. Н. Толстому), и как сопоставление *«эквивалентных»* К., уникальных и несоизмеримых (по О. Шпенглеру или А. Тойнби).

362

Описанный разницей в понимании сущности К., свойственный и отечественной, и зарубежной теоретической мысли, объясняется прежде всего объективными причинами — уникальной сложностью самого этого явления, в котором можно действительно обнаружить все те элементы и свойства, которые выделяют данными теориями. В таком случае выход мог бы, казалось, быть найден в соединении всех односторонних трактовок К., по принципу: «культура есть совокупность того и сего и иного...», — хотя уже гносеологии XVII-XVIII вв. было ясно: беда эмпиризма в том, что простой перечень опытно устанавливаемых свойств изучаемого явления, сколь бы ни был он широк, не может дать доказательного представления о его сущности. Дальнейшее развитие научной мысли подтвердило этот вывод — одним из самых ярких примеров является доменделеевское состояние теории химических элементов, знание которых не давало представления о закономерном устройстве материи на этом уровне ее существования, возникло же такое представление, когда наш великий ученый открыл *закон связи* всех элементов, т. е. *структуру* материи. Примечательно, что в истории русской культурологической мысли в XIX в. намечался аналогичный поиск закономерного строения (структуры) целостного бытия культуры — я имею в виду концепцию Н.Я. Данилевского, основоположника отечественной культурологии, который преодолел свойственное славянофилам духовно-религиозное понимание содержания К. и выделил в ней четыре структурообразующих «разряда культурной деятельности»: «религиозную» деятельность; деятельность собственно-культурную, т. е. «научную», «художественную», «техническую»; деятельность «политическую» и деятельность «общественно-экономическую»; при этом разные исторические типы К.

характеризуются, по пронизательной мысли Данилевского, *доминированием одной или нескольких ее деятельностных «основ»*.

Системно-структурный по сути своей подход ученого не получил признания ни у его современников, ни до сих пор у потомков — их внимание оказывалось сосредоточенным *не на методологической, а на идеологической стороне* его учения, которая связывала его со славянофилами и почвенниками. Даже разработанная в России спустя полвека «тектология» А. А. Богданова была преждевременной, и не только в нашей стране, ибо и на Западе структурализм и системный подход получили признание только в середине XX в., но и тогда далеко не полное — с одной стороны, потому, что слишком сильное влияние получили различные формы иррационалистического мышления, а с другой — потому, что сама теория систем строилась на материа-

ле биологии, представляющем собой, по определению П.К. Анохина, *«функциональные системы»*, тогда как К., подобно цивилизации, искусству, обществу, самому человеку как объединяющему всех их и системообразующему для каждой созидательно-творческому началу, является *системой и функциональной, и исторической*, что делает ее на несколько порядков более сложной, чем математические, физические, астрономические, химические, биологические системы.

Во всяком случае, уже *хололизм* в 1920-е гг. и развившая его положения в 1930-1960 гг. *общая теория систем* доказали: *целое больше, чем совокупность составляющих его частей*, поскольку теоретически мыслящим ученым интуитивно ясно, что К. в каждом своем конкретном проявлении — русская К., К. Возрождения, народная К.(фольклор), К. пушкинского лица, К. личности — есть нечто *целостное*, сколь бы ни была она сложна и даже противоречива. В таком случае необходимо было раскрыть «тайну» этой целостности, т. е. установить, какая же сила превращает совокупность элементов К. в нечто органически целостное.

Поиск этой силы, ставший возможным только в конце 1960-х гг., после частичного высвобождения философской мысли из подчинения сталинской вульгаризации учения К. Маркса, и развернулся, преодолевая большие препятствия, и внешние, и внутренние, в культурологической мысли в Советском Союзе в 1960-1980 гг. Поиск этот развернулся сразу в нескольких направлениях: он базировался на *теории деятельности* (в работах Э.С. Маркаряна, В.М. Межуева, В.Е. Давидовича и Ю.А. Жданова, Н.С. Злобина); в *«диалогической»* концепции В.С. Библера он опирался на идеи М.М. Бахтина; в разрабатывавшейся грузинскими философами во главе с Н.З.Чавчавадзе он отталкивался от неокантианской теории ценности; в *«структуральной поэтике»* Ю.М. Лотмана он интерпретировал открытия *семиотики*; в «Культурологии» А.С. Кармина осуществлялся в русле *теории информации*, в «Человеческой деятельности» и в последующих работах М.С. Кагана философское осмысление К. основывалось на применении *системного подхода и синергетики*.

Один из опытов распространения современных научных представлений на построение теоретической модели К. был сделан В.С. Степиным в статье «Культура» в «Новой философской энциклопедии»: культура определена философом как «система исторически развивающихся внебиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях». Однако программа, в точном смысле этого слова, охватывает лишь духовные «направляющие»

363

деятельности — от знаний до верований, и потому к ней не сводится «исторически накапливаемый социальный опыт»; к тому же «опыт» есть всего лишь характеристика обретаемого людьми результата их деятельности, тогда как к К. мы правомерно относим и отделившиеся от человека, опредмеченные плоды его деятельности. Представляется поэтому, что в системной концепции М.С. Кагана К. получает более полное осмысление: она трактуется здесь как *полимодальная система*, в которой *человеческая* модальность — психически-духовная способность к разнообразной продуктивной деятельности — переходит в процессах опредмечивания в *практически-деятельностную* модальность, т. е. в реально созидающие «вторую природу» способы деятельности; эта модальность преобразуется в *предметную*, а эта последняя в ходе распределенности вновь переходит в *духовную*... Таким образом, реальный процесс функционирования и развития К. состоит в том, что *человек создает культуру, а она создает человека*.

Если различие содержания понятий *«К.»* и *«человек»*, при всей их близости, очевидно, то сложное обстоит дело с категориальным соотношением *культуры и общества*. Развитие капитализма как нового общественного строя, приведшее к рождению новой науки, посвященной его изучению, — *социологии*, разработка К. Марксом социально-философской теории капитализма и перспективы его смены коммунистическим обществом сделали необходимым разведение содержания этих понятий, в XVIII в. принципиально не различавшихся. Оказалось, что возможны две трактовки их соотношения: социалисты-утописты рассматривали общество как компонент К. и приходили к выводу, что изменение той или иной сферы К. приведет к изменению общества, а марксизм и ленинизм, напротив, включили К. в состав общества как вторичную, производную, зависимую от материально-производственного и политически-организационного основания общественной жизни духовную деятельность людей; поэтому В.И. Ленин считал возможным совершить социалистическую революцию в стране, об уровне К. которой свидетельствовал уже мизерный процент грамотности многомиллионного крестьянского населения (не говоря уже об азиатских районах России, где царила почти полная неграмотность). Соответственно в советской философии исторический материализм определялся как *«общая социология»*, а для *«общей культурологии»* — т. е. *«философии культуры»* — места вообще не было: характеристика общества либо

обходилась вообще без упоминания о К., либо ей уделялось несколько страниц в заключениях монографий и учебников под такими странными заголовками, как «Наука и культура» или «Культура и искусство» (этому не приходится удивляться, поскольку в сталинском изложении основ марксистской философии «О диалектическом и историческом материализме» нет даже самого слова «культура»).

Наконец, в XIX в., но особенно широко и настойчиво в конце века XX, стал обсуждаться вопрос о соотношении *культуры* и *цивилизации*. Хотя и Н.Я. Данилевский, и Э. Тэйлор продолжали, как и в эпоху Просвещения, использовать данные понятия как синонимы, уже в романтической (а в России в славянофильской) традиции они стали противопоставляться как возвышенно-духовная и пошло-материальная стороны человеческой деятельности (что и позволяло утверждать превосходство *русской К.* над *западной цивилизацией*), а в наше время серьезное влияние стал завоевывать так называемый «*цивилизационный подход*», включающий К. вместе с обществом в состав цивилизации.

Таким образом, объединяющим пока что все культурологические концепции является понимание К. как формы бытия, которая противостоит природе как бытию естественному, «девственному», нетронутому рукой человека, и в самом человеке как *воспитанное, благоприобретенное, полученное в ходе образования и обучения* тому, что в каждом из нас врождено, унаследовано анатомо-физиологическим строением организма. Однако при конкретизации данного тезиса начинаются расхождения, которые могут быть преодолены *только системным мышлением*, к сожалению, еще неразвитым и у ученых, и у философов.

Библиография

1. Философия культуры: становление и развитие. 2-е изд. СПб., 1998.
2. Хрестоматия по культурологии. Том 1: Самосознание мировой культуры. СПб., 1999; Том 2: Самосознание русской культуры. СПб., 2000.
3. Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996.
4. Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Ч. 1-2. СПб., 2001-2002.
5. Кармин А.С. Культурология. СПб., 2001.
6. Степин В.С. Культура: Новая философская энциклопедия. Т. II. М., 2001.
7. Kroeber A.L. and Klackhohn C. Culture: A Critical Review of Concept and Definitions. Harvard Univ., 1952.
8. White L. The Science of Culture. N-Y., 1949.
9. Jenks Chr. Culture. L. and N-Y., 1993.

Каган М.С.

КУЛЬТУРЫ ОНТО-ЛОГИКА (к позиции 1.2)

Одна из ведущих тем философии *диалога культур* (см.: *Диалог культур, I, II*) В.С. Библера. Понятие культуры в диалогике резко отличается от соответствующего

364
понятия традиционной культурологии (культура как ценностная, ментальная, семиотическая... система). Феномен особой (исторической или современной) культуры обретает онтологическое значение и основание, если может быть понят как раскрытие одного из возможных общезначимых смыслов сверхисторического бытия. Такое понимание возможно, поскольку в историческом существовании человека определенным образом открывается горизонт сверхисторического. Культура в диалогической логике это сфера тех и только тех конкретных, вещественных форм — *произведений*, — в которых запечатлевается и содержится то, как человек возводит определенность своего исторического существования в общезначимое бытие. Иными словами, культуры понимаются как уникальные и общезначимые формы (склады) человеческого духа, навсегда сохраняющие своеобразную формирующую силу, способность возрождаться, открывать новые смысловые ресурсы, — т. е. продолжающие быть и после гибели породившей их цивилизации, и за пределами общности (этнической, языковой, традиционной), на почве которой они сложились. Культура это то, как и в чем разные времена (эпохи) оказываются со-временными и разные «ментальные миры» — осмысленно сообщенными разумами.

Онтологический (общезначимый, универсальный, вечный) смысл культур определяется из точки их возможного общения (спора) «по последним вопросам бытия» (М.М. Бахтин). В этой точке (возрождаемая изнутри этой точки) бывшая культура оказывается не только прошлой, исторически законченной, а всегда настоящей альтернативой, могущей развернуться непредсказуемым смысловым будущим. Это мир смысла, способного расти в ответ иным смысловым мирам, в том числе и тем, что исторически возникли позже.

Диалогическая онтология культуры мыслится как философия, отвечающая эпохальному смыслу истины, основывающему возможность современной (XX-XXI вв.) культуры бытия. Собственный смысл (т. е. общезначимость) этой возможной (вовсе еще не действительной) культуры как раз и состоит в открытии фундаментального диалогизма бытия. Философская (онтологическая) радикализация понятия культуры оказалась допустимой только потому, что на дальних горизонтах современной культуры, в ее философских предвосхищениях, в средоточии «чистой» онто-логики была допущена и затребована соответствующая идея. В основе понятия культуры как онтологической идеи лежит принцип предельной

онтологической индивидуации: бесконечно возможное бытие сбывается каждый раз настоящим бытием (миром) в определенном, исключительном *смысле*, внутренне соотношенном с другими возможными смыслами бытия-по-настоящему.

Произведениями культуры в этом смысле слова будут только те вещи (словесные, каменные, музыкальные... «поэмы»), в которых исторический человек строит себя в горизонте (в регулятивной идее) личности, а сущее мыслит в горизонте бытия (онтологически обоснованной истинности). Таковы два сопряженных средоточия архитектонической целостности культуры: в одном повороте она понимается как особая *поэтика личности*, в другом — как *онто-логика* или как особая логическая культура всеобщего (чистого) разума. Свойственный исторической культуре образ мысли («дух времени», «ментальность», «понимание в мире») обретает форму общезначимой онто-логики, когда (1) специально продумывается и обосновывается в том, что содержит в себе идею (или критерий) истины, когда, например, озадачивается различием понятного «для нас» и мыслимого «само по себе». Этому требованию отвечает метафизическая (и метаисторическая) онтология, формулирующая и обосновывающая некий принцип тождества мышления и бытия (или умопостижимого основания умопостижения), — тождество *ratio essendi* и *ratio cognoscendi*: определенность и определение в Античности, мыслящее причастие творящему замыслу в Средние века, параллелизм причины-действия и основания-следствия в Новое время...

Но онтологически само-обосновывающий разум эпохи открывает свой культурный смысл (а вместе с ним онтологический смысл своей культуры), когда (2) вдумывается в коренную парадоксальность своих онтологических начал как конститутивных актов самообоснования. Внутренняя (само)критика метафизических (онтологических) начал разворачивается как философская онто-логика. Она складывается (а) как логика возможных (культурных) *смыслов* бытия, конкретнее говоря — смыслов связки «есть» в онтологическом суждении «мышление *есть* бытие»; (б) как *археологика*, логика онтологических начал или априорных пред-полаганий, включающая в себя логику противоречия разума самому себе в своем онтологическом начале, в точке онтологического само-обоснования; (с) как *парадоксо-логика*, т. е. логика *невозможности* необходимого онтологического тождества: бытие как *вне*разумное (внелогическое) основание разума, обосновываемое, однако, — в этом *вне*разумном (или даже *сверх*разумном) статусе — самим разумом как *вне*бытийным (в *ничто* обитающем) началом бытия; (д) как *онто-логика культуры* в смысле логики онтологически возможных миров и разумов, логики культурных оснований «естественного» (или «сверхестественного») света разума (в онто-логике мысль словно выглядывает за

365

край собственного света); наконец, (е) как *дна-логика*, поскольку мир культуры может быть сосредоточен мыслью в своем начале (т. е. впервые *стать* миром) только на грани с иным началом, в общении с иной возможностью быть миром, в лакуне межкультурного диалога, в «хронотопе» всемирно-исторического перекрестка; и обратно: диалог культур возможен, имеет смысл лишь тогда, когда сама культура понимается собранной, сосредоточенной в своем онто-логическом начале.

В качестве *логики* онто-логики культуры есть *аналитика* онтологических начал (миро-допущений). Это логика априорных начал культуры, тех источников света, который воспринимается *внутри* мира культуры как *естественный* (или *сверхестественный*) свет разумения. Так, для Античности истина бытия заключена в самодовлеющем существе сущего (to ontos on), понимаемом как внутренняя форма (eidos). Эйдетический ум, сказывающийся во всех сферах античной культуры, актуализирует возможное бытие как совершенный *образ* («космос»), *вид*, *внутреннюю форму*. Философская аналитика обнаруживает онто-логическую *апорию*, коренящуюся в средоточии этой истины (этого смысла истины), а именно изначальную апорийность «бытия» в суждениях «многое есть (как) единое», «единое есть (как) многое». Для культуры Средневековья истина бытия — при-сущность, причастность сущего творящей энергии сверхсущего творца, понимаемая как внутренняя форма действия. Причащающий разум актуализирует возможность бытия как всеобщего «субъекта» («Я есмь сущий»). Онтологическая *антитетика* этой истины сказывается в том, что бытие сущего («что») определяется как момент, заключенный между ничто его собственного (не)бытия и ничто его божественного (сверх)бытия. Для культуры Нового времени истина бытия есть однородная *сущность*, скрывающаяся за явлениями разнородного существования. Мир пред-определяется как бесконечный *предмет* познания, разум — как *субъект* методического познания. Истина, определяемая познающим разумом как *объективность*, чревата внутренним противоречием. Сущностное бытие характеризуется двумя *антиномически* сопряженными атрибутами: относительно мира существований оно определяется как мысленная идеализация, относительно мыслящего субъекта — как *внемысленная* протяженность. Наконец, диалогическая онтология *разума культуры*, возможность которого намечается на эпохальном рубеже XX-XXI вв., есть онтологика этих возможных миров-культур как уникальных *допущений* бесконечно-возможного бытия.

Онто-логика культуры есть логика возможностей быть с мощностью мира, логика миропорождающих допущений, своего рода «божественных» замыслов. Такое понимание возможно и насущно потому, что отвечает внутренней интенции современной культуры, повсюду смещающей фокус онто-логического внимания со смысла бытия-осуществленности и/или бытия-развития к смыслу бытия-возможности, бытия-наброска, бытия-начинания. Соответственно, диалогической онто-логике культуры близки те направления современной философии, где мысль сосредоточивается на онтологических парадоксах, у

начал, на порогах, в вакууме виртуальных миров: неокантианская философия культуры там, где она выходит на грань с онтологической проблематикой; философски заостренная культурология М.М. Бахтина; феноменологическая аналитика «жизненного мира» и фундаментальная онтология М. Хайдеггера, остающаяся, впрочем, в горизонте монологического понимания бытия; деконструкция традиционного моно-онтологизма, понятая как препедевтика к онтологии возможностного бытия.

Библиография

1. Библер В.С. На гранях логики культуры. М., 1997.
2. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991.

Ахутин А.В.

МИКРОСОЦИУМ КУЛЬТУРЫ (к позиции 1.2)

Одно из узловых понятий *диалогии культуры* (см.: *Диалогика культуры, I*) В.С. Библиера. Оно имеет двойное определение. Во-первых, это реальное учреждение, институт (не обязательно зримый) некой цивилизации, задающий, определяющий и устрояющий каждый раз особую форму общения людей в горизонте личностного самосознания и бытийной истины, иначе говоря, — в сфере культуры. Это, стало быть, также и такая форма *особой* культуры, в которой она возводит свою особость в горизонт всеобщности, внутренне соотносится (общается) с соответствующими культурными средоточиями других культур, потенциально образуя (про-образуя) собственно М. к. как микросоциум (необобщаемую сообщенность) различных *культур бытия*. Именно этот *идеальный образ* универсального, всемирно-исторического социума культуры («большое время культуры», по М. Бахтину) по-разному проектирует и устраивает возможный *особый* микросоциум *современной* культуры как культуры *общения* разных культур, т. е. разных смыслов бытия.

Во-вторых, М. к. это *внутренняя* социальность (полифоничность), присущая самим регулятивным идеям личности и разума как двум полюсам, создающим напряжение культурного поля индивида. Горизонт личностного самосознания определен диалогическим отношением Я — Ты, где «Ты» это интимно внутрен-

366

няя, но изначально иная — и потому предельно насыщенная — возможность личностного (духовного) бытия (alter ego). Горизонт разума определен онто-логической границей (логическим — изначально — диалогом) с разумом иной логической архитектоники (см.: *Диалог культур, II; Культуры онто-логики, Я*).

М. к. организован и устроен так, чтобы сосредоточить мир в событие личности, но и это событие сделать вещественным событием мира — произведением (см.: *Произведение, I, II*). Устройство М. к. возводит внешнее (социальное) общение людей во внутреннее, личностное, духовное Я — Ты-общение и развертывает внутреннюю речь мыслящей и самосознающей души в артикулированное событие, зримое, слышимое, охватывающее все умное и чувственное существо человека и все это существо адресующее всему существу другого. Так из произведений культуры вырастает некое *произведение произведений*, содержащее в себе М. к., социум не социологический, не цивилизационный, не корпоративный (цеховой, конфессиональный, общинный...), а собственный социум культуры. Поэтика такого произведения есть своего рода технология установления индивидов в горизонт личности, а психологических умов — в горизонт онтологического разума.

Форма и строение М. к. в каждой культуре (форма культуры как произведения произведений) определяются строением *доминантного* произведения этой культуры. Оно заключает в себе основные черты, определяющие поэтику произведений в любой сфере этой культуры, а потому и позволяет понять множество разных произведений не просто как совокупность памятников, а как полифоническое целое. Поэтому доминантное произведение и представляет собой архитектонику М. к. Можно сказать, что М. к. это общение людей, вовлеченных в восприятие доминантного произведения.

Для Античности форма М. к. явлена в архитектонике *трагического театра*, в поэтике *трагедии*. Трагический театр — одно из средоточий мистериальных всеэллинских торжеств — собирает «всех» людей, чтобы сообщить их друг другу в том, что «общезначимо и возможно» (Аристотель), в образе человеческого удела, в некоем «Се человек!». Микросоциум античной культуры это общение в виду, в *идее* (как в глубинном «смысле», так и в театральном «зрелище») трагедии. Он прямо встроен в реалии трагического театра. Здесь важна и мистериальная настроенность публики, и отстраненность ее от «действия» в качестве зрителей, и вовлечение во внутреннее пространство трагедии с ее основными персонажами и «складом событий» и, наконец, катарсическое возвращение в себя. Все вовлекаются в театрально-зримый «космос», в общение Ге-

роя — Хора — Зрителей, в перипетийное напряжение и узнавание (себя), в поэтически артикулированный «логос» трагического события, в общую «амеханию», в личный катарсис. Греческий трагический театр выводит на сцену и вводит в средоточие общей жизни расположение личностного *этоса*. Театр делает его зримым, приводит в действие его энергии и таким образом на деле вводит (посвящает) человека в самого себя, в свое внутреннее сообщество, в форму М. к.

Поэтика трагедии — всеобщая поэтика античной культуры. Она работает также и в построении других произведений, например философских. Соответствия трагическому «герою», роли «хора» и позиции «зрителя», ситуации «узнавания», «перипетии», «катарсиса» можно различить довольно ясно

(разумеется, не на поверхности) в платоновских диалогах, но той же поэтикой определена вся логическая культура и то, что можно назвать *апоретикой начал* греческого (эйдетического) ума. Таким образом, поэтика трагедии лежит в основе одного большого произведения (произведений) — «Античная культура».

Для Средневековья такой М. к. это — «бытие-в(о)круге-храма», двуединство человека-в-храме и храма-в-человеке. Возведение собора (мира миром), собрание (собор) мира (общины) и мира (тварного и временного) в храме, на литургическом предстоянии пред ликом будущего конца, на пороге вечности, пограничье фрески или иконы между этим миром и тем миром («протертое окно»), катарсис исповеди, в которой человек, предвосхищая, предосмысливая свою будущую смерть и исходя из этого последнего момента своей жизни, представляет всю свою жизнь, отстраняется от нее в целом. Во внутренней архитектуре храма (в его стенописи, фресках или иконостасах, в его колоннах и сводах) предстоящее — в чаянии, в страхе, *in spe* — будущее, присутствует здесь, в настоящем (и жестко отстранено от этого вот «меня», стоящего перед...) — в плотном, материальном, непрозрачном, но насыщенном бликами, отсветами, сияниями, ритмическими жестами стен и линий. Строение собора на деле строит средневекового человека, собирает его в горизонте личности, в микросоциум средневековой культуры. Это произведение произведений, делает своим произведением самого человека, преобразует бытие в храме во внутреннее архитектурное устройство души человека в мире как округе храма, где храм присутствует как незримый (но слышимый) свод колокола.

Архитектурность «бытия-в(о)круге-храма», толкуемая в смысле архитектоники средневекового М. к., понимается не в однозначно религиозном ключе, а как всеобщая *поэтика* собирания человека средневековой культуры в горизонте личности и как *логика* причаща-

367

ющего ума (см.: *Разум причащающий, II*) во всех сферах средневековой культуры. В контексте поэтики речь идет о взаимоотражении в сознании (Я — Ты) архитектурного, формально-ритмического образа бытия человека (предстоящего перед пред-стоящей вечностью) и его душевно-духовного образа, «внутреннего человека», сосредоточенного в слухе. Так в мистериальную перипетию могут быть вовлечены не только собственно культовые или теологические смыслы, но и ремесленные, и художественные, и теоретические, и бытовые стороны средневековой цивилизации, собираемой (мысленно сосредоточиваемой) в М. к.

М. к., отвечающий культуре Нового времени и определяющий ее всеобщую поэтику, выявить труднее. Своеобразная социальность бытия в сфере культуры и соответствующее доминантное произведение (например, Театр Античности и Собор Средневековья) размывается в эту эпоху и теряется в расколе на внекультурную мегасоциальность (историческую, формационную, государственную) претендующую на полную детерминацию индивидуальной жизни, и бытие в смысловом поле культуры как принадлежность исключительно индивидуального самосознания. М. к. глубоко интериоризируется и вступает в резкое («романтическое») противоборство с «законами» внешней социальности (истории, класса, нации, государства, семьи). Есть, однако, форма произведения, в которое именно эти особенности новоевропейской цивилизации проецируются и где они преобразуются так, что обнаруживают особый склад М. к., ведущий, правда, странное по сравнению с описанными феноменами существование. В Новое время доминантным произведением и вместе с тем формой М. к. является роман (понимаемый прежде всего в толковании М.М. Бахтина). Речь опять-таки идет не о строении отдельных романов, а о тех отношениях, которые необходимы для романного общения человека и окружающей среды, человека и других людей. Это поэтика романа как романная поэтика личностного самосознания человека, или поэтика М. к. В романе (1) за простой совместностью разнородного социального бытия, управляемого безличными законами, за взаимодействием социальных ролей открывается их драматическая сообщенность, экзистенциально значимое общение людей, в «реальном» мире, быть может, вовсе не встречающихся друг с другом, но сводимых в решающие встречи «хронотопом» романа; (2) внешнее противостояние мегасоциума (и вообще — «не зависящего от меня» мира *объективного* знания) и отброшенного в свою единичную субъектность индивидуала развертывается как внутреннее событие, как условие бытия в горизонте личности; средоточия М. к. образуют различные индивидуальные

решения, воплощенные в таких универсальных *образах*, как Гамлет, Дон Кихот, Фауст; (3) наиболее характерными формами романа как своеобразного М. к. является история *семьи* и *биография*; в таком фокусировании каждая точка, из которых складываются непрерывные цепочки причинно-следственных связей, оказывается точкой возможного начинания, изначально-авторского решения («быть или не быть?»). Романное слово в Новое время вырастает из таких жанров, как, например, «республики писем» (микросоциум научной культуры XVII в.), позволяющей идеализовать реальные отношения с сотрудниками в своеобразную форму научного произведения. Безличность научного трактата складывается как форма межличностного общения, в котором достигается *интерсубъективное* (сообщимое, воспроизводимое, опровержимое) знание.

В современности таким доминантным произведением и вместе с тем социумом, формой общения людей в сфере культуры, является *лирика*, понимаемая в широком плане и углубленном смысле. Лирика как склад произведения не просто предполагает автора, но «производит» его, — автора своего чувства, своей мысли, своей жизни. *Рождение автора* во всей его неисчерпаемой единственности — ключевой момент («начало») лирической поэтики и парадоксальная форма современного М. к. Самым захватывающим и для автора и для адресата произведения XX в. является само рождение произведения,

рождение автора, рождение читателя (зрителя, слушателя...). Превращение частного лица в автора — лирическое начало любого произведения XX в.: живописного (Пикассо), трагического (трагедия «Владимир Маяковский»), музыкального (замкнутость камерного ансамбля, исполняющее слушание), литературного (сочиняющее чтение)... Лирическая поэтика вовлекает человека в сферу бытийного авторства, в сочиняющее средоточие человеческого бытия. Лирический автор не сообщает адресату авторитетное или интересубъективное сообщение, а обращает его в себя, в собственное лирическое авторство, т. е. в со-авторство. Причем это относится не только к произведению искусства, но и к научным произведениям XX в. Идеи соответствия и дополнительности «картин мира», фундаментальная возможность мира в самих его началах и элементах, — все это сближает даже теоретическое понимание мира с соавторским (со-производящим) осмыслением произведения. Это понимание разворачивается как общения разных форм бытия, действительной формой которого, т. е. формой современного М. к., и может быть внутренний (элементарный, атомарный) диалог разных смыслов, замыслов, допущений *культур* бытия.

368

Библиография

1. *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в XXI век. Ч. 2. Бытие в культуре. М., 1991.
2. *Библер В.С.* На гранях логики культуры: Книга избранных очерков. М., 1997. (См. «О логической ответственности за понятие Диалог культур»).
3. *Библер В.С.* Замыслы. М., 2002. (См.: «Историческая поэтика личности». С. 603-740; «О произведении». С. 269-284).
4. *Библер В. С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. (см. «Диалог и культура. Ядро концепции». С. 111-169).
5. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 328-373.
6. *Бахтин М.М.* Собр. соч.: В 7 т. Т. 5. С. 423.

Ахутин А.В.

МИР ПОВСЕДНЕВНОСТИ (к позиции 1.3)

Для животного мир «его повседневности» (внешний мир — Umwelt, по Иксюлю [34]) задан генами, органами, нормой реакции, инстинктами (и прижизненным обучением). Это природа, освоенная историей его вида. Причем это, конечно, не мир как он есть сам по себе, а специфичная для вида вырезка из мира, так что обитающий здесь же другой вид будет иметь иной Umwelt. Образ «вырезки из мира» неявно предполагает наличие некоторого *объективно упорядоченного* мира, который можно рассматривать под различными углами зрения. Однако на самом деле сам организм и вносит свой порядок в мир, который до этого не имеет *для него* никакого предпосланного порядка. Тем самым речь идет о том, что у разных видов совершенно разные миры, которые они сами создают из «хаоса». В первую очередь «повседневной» для животного является сфера его пещеры, норы, семьи. Это, конечно, не внутренний мир (Innenwelt), который, по Иксюлю, есть соотносительный структурного плана организма с произведенными в нем действиями Umwelt. Но это та сфера, где передается значительная часть *особенности* Umwelt данного организма — осуществляется обучение. Потому здесь располагается важная составляющая самой операции (а не ее результат) согласования Innenwelt с Umwelt. Видно, что различие между этими мирами достаточно условно — ведь, как писал А.А. Ухтомский, история вида и есть история среды его обитания. Как представляется, асимметрию следует искать в том, каким образом (способом) через эти миры природа и организм выступают *источниками* возмущения, и координирования (оптимизации) взаимоотношений между собой. Для человека исходно природа дана как *ЧУЖДАЯ*, а его повседневностью является *ИСКУССТВЕННО СОЗДАННЫЙ мир*, который потом

превратится в культуру. Но что значит искусственно созданный мир? Чем принципиально отличается *упорядоченность*, внесенная в мир человеком? Ф.Т. Михайлов интерпретировал прообраз человеческого мира как сферу *внутри стен* пещеры, а общее дело по их созданию — как формирование того мира, в котором люди *ОБРАЩЕНЫ* не на внешний мир, а *ДРУГ НА ДРУГА* [19: 129-135].

Особенность человеческого М. п. в том, что он сразу же *ДВОЙСТВЕННЫЙ*. Во-первых, это вполне целесообразный мир практической деятельности, где правит здравый смысл. И, во-вторых, — фантастический, избыточный мир формул понимания мира, где формулами сначала выступала вовсе не логика, а сама история произвольных человеческих действий, но, будучи адресованной к времени предков, она становится образцом (или формулой понимания). Этот мир формул не просто реален, он и нефальсифицируем. Проиллюстрируем это примером. Мифологические объясняют причину, по которой именно эту из трех женщин съел крокодил, через цель: по наущению двух остальных (пример Леви-Брюля). Такое объяснение столь же соответствует (точнее, не соответствует) действительным событиям, сколько и лапласовско-ньютонское детерминистское объяснение падения человека спотыканием о неподвижный объект и законом инерции (пример М.Б. Туровского) [26:179-223]. Просто второй тип рассуждений нам привычнее, соответствует принятой логике. И то и другое всего *лишь* формулы (правильней сказать — Формулы) объяснения. Так что же мы обыденно понимаем под повседневностью? Мир формул — т. е. коллективные представления, общественное сознание или мир действительной жизни, где причиной этого конкретного спотыкания являются вполне конкретные состояния,

переживания данного человека и другие сингулярные события? И то и другое. Причем мифологичным человеком эти две сферы воспринимаются не просто как в равной степени действительные, но как *ОДНА РЕАЛЬНОСТЬ*.

Повседневность изначально *содержит* и ментальность (формулы), и жизнедеятельность, а вовсе не разделилась на эти сферы. Но мир жизни первобытных представляет собой еще не особенную человеческую сферу — повседневности, а всю освоенную ойкумену. Человек и в антропогенезе, и в детстве, и на протяжении всей жизни становится человеком, привыкая жить в обобщениях ментальности (предрассудки, верования, традиции). Причем он и пребывает главным образом в коллективных представлениях, предрассудках, традиции, хотя в целеполагающей деятельности постоянно сталкивается с возмущениями, проистекающими из *неосвоенного* внешнего (и внутреннего) мира.

369

С появлением философии мир разделился на мир-по-истине и мир-по-мнению (последний является не иллюзорным, а вполне действительным миром, только не имеющим фундаментального имманентного обоснования), который и стал теперь собственно повседневностью. Мир-по-истине сразу противопоставлен повседневности мифологической традиции в качестве мира «как он есть сам по себе», где правит имманентная причинная зависимость, не нуждающаяся в богах (архе натурфилософов, карма в раннем буддизме). Уже у Парменида этот мир есть объективация мысли (мысль и то, о чем она, — одно и то же). Философы обнаружили (точнее — *изобрели*) «неповседневность», включающую, с одной стороны, порожденное философской рефлексией индивидуальное сознание, взятое в противопоставленности неосвоенному миру, и, с другой — истинный мир, мир как он есть сам по себе. Тем самым они (теперь ретроспективно это хорошо видно) сразу обнаружили два источника возмущений, приводящих к нарушению тождественности повседневности и живущего в ней человека. Это, во-первых, индивидуальное сознание, постоянно разуниверсализирующее, на свой страх и риск, коллективные представления ментальности в процессе целеполагания (еще первобытное общество опасалось импровизирующей разуниверсализации: мифологичные окружены таким количеством табу, что можно подумать, они только тем и занимались, что изыскивали способы их нарушения). И, во-вторых, — хаос, радикально внеинтеллектуальный мир, мир как неопределенность. Вместе с тем были сконструированы две позиции мысли вне повседневности (сверхмысленное, сверхлогическое Единое и почти незаконная, меональная ускользающая *точка* восхождения мысли к Единому), относительно которых повседневность можно в *принципе* тематизировать, взять как объект и исследовать.

Тем не менее до реализации этой возможности еще весьма далеко. Вначале предстояло еще: узаконить вторую — меональную — позицию разума; тематизировать индивида в качестве источника выразительности смысла, а культуру — как сферу его свободы. Но и после этого повседневность не привлекала внимания — до тех пор пока была устойчива оппозиция сакрального и профанного, идеального и материального, души и тела. Попробуем проследить, как реализовывалась данная тематизация в историческом контексте преобразования взаимоотношений повседневной ментальности и философского самосознания. Надеюсь, что в результате станет понятно, в чем состоял смысл предпринятого исследования.

Философы, объективировав разделение на мир-по-истине и мир-по-мнению, тем самым автоматически

внесли раскол в повседневность. Сферы ментальности и жизнедеятельности стали восприниматься в качестве реальностей, имеющих *РАЗНУЮ природу*. Но тогда это означает, что появление философии и мира повседневности повторно: до тематизации мира повседневности еще далеко) являются одновременными и взаимосвязанными событиями. Причем философ не просто обречен занимать двойственную позицию (в повседневность и вне ее), но — так или иначе — отдавать себе в этом отчет.

Сфера жизнедеятельности складывается из деятельности общения и общественной трудовой деятельности. На протяжении девяти десятых времени человеческой истории совершенствовались не орудия труда, а общение, т. е. отрабатывались формы общности, которые и составили основу невероятной продуктивности человеческой коллективности. Эти формы общности постепенно откладывались в коллективных представлениях, и такое усложнение ментальности происходило очень медленно. Начиная с неолита можно увидеть уже заметный прирост орудийной вооруженности; в Осевое время происходит рождение суверенной индивидуальной рефлексии (или самосознания) и мировых религий, после чего наблюдается хотя и неравномерное, но последовательное и постепенно ускоряющееся усложнение структур повседневной жизнедеятельности. Однако ментальность сохраняла свою высокую стабильность, традиционность. Тенденция очень медленного изменения ментальности на фоне значительно более быстрого усложнения структур повседневной жизнедеятельности, достигнув, видимо, максимума где-то к XIII — XV вв., сохраняется долго — может быть, до конца эпохи риторики. Затем, по наблюдениям С.В. Чебанова, происходит упрощение этих структур.

Даже без обращения к специальному историческому исследованию очевидно, что еще три столетия назад повседневность была гораздо сложнее: время различной трудовой деятельности, время подготовки к свадьбе, рождению ребенка, время болезни, смерти и траура, время многообразных праздников и постов, в которых обязательно участвовала вся большая семья. А сейчас все фактически свелось ко времени труда, выходных, отпуска и пенсии. Быстрые ритмы современной жизни сочетаются с ее монотонностью:

чем больше сберегающих время технологий, тем меньше остается времени на человеческую жизнь и большие серьезные дела [32]. Конечно, подобное наблюдение — всего лишь повод для исследования.

Проблематично сравнивать сложности устройства повседневности в разных эпохах, если эти «сложности» взять как некоторые «абсолютные величины». Продуктивнее сопоставлять между собой относитель-

370

ные величины — например, относительной величиной является сложность структуры повседневности, взятая относительно сложности структуры ментальности. Вот эта относительная сложность устройства современной повседневности, по сравнению с традиционной, заметно упрощается, поскольку сама ментальность приобрела чрезвычайную динамичность, усложняясь на глазах. Здесь выразительным примером является проект модерна (по созданию универсального сознания, буквально — конструирование ментальности (см.: *Позиция 2.1 Антропологический универсальный проект Нового времени, I*).

Как это обычно и бывает, стабильные структуры ментальности стали привлекать к себе внимание именно после своего исчезновения, а затем они были осмыслены историками школы «Анналов» и другими исследователями, работавшими в этом направлении [2, 5, 6, 11, 15, 16, 28]. Попробуем себе представить, каким образом рождение просвещенческой идеологии научного знания явилось пусковым механизмом динамики ментальных структур. Конечно, жизненные обстоятельства детерминируют действия человека, но самим человеком эти обстоятельства воспринимаются в соответствии с традиционными предрассудками ментальности. Тогда следовало заменить предрассудки «истинной идеологией», самоочевидной для человека Нового времени. Ядром культуры (и философии) становится просвещенческая идея человеческой свободы, а ее прогресс заключается в замене внешней социальной регламентации внутренним нравственным самоограничением. Эта простая и понятная мировоззренческая программа заставила людей впервые поверить в возможность обустроить свою здешнюю жизнь по законам разума и добра. Да и стратегия выработана: покорение природы и достижение единства людей на основе разума, что с необходимостью должно сопровождаться совершенствованием человеческого духа. А его культивирование следует осуществлять посредством образовательного проекта Лейбница — Коменского (см.: *Модерн, I*). Частично это и было реализовано, хотя в результате получилось не совсем то, что планировалось (см.: *Кризис модерна, I*). Но настал *конец стабильности* ментальности, и произошедшее было, видимо, уже необратимо, поскольку выяснилось, что смыслы ментальности *порождены* человеком. Однако крах проекта модерна, по-моему, столь же отчетливо показал, что управлять ментальностью — *НЕ В ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ СИЛАХ*.

Ментальность содержит надындивидуальные «мысли», не связанные с мозгом, потому так загадочна проблема ее реальности. Ментальность — это образ мысли, включающий, с одной стороны, индивидуальное, личное мыслительное творчество, а с другой — тради-

ционные надындивидуальные установления. Поскольку это образ мыслей, *производящий образ* жизни и *производный* от него, то представление о ментальности *НАРОЧИТО ИСТОРИЧНО*. Все, что происходит в истории, является делом рук и головы человека, который действует так, как определяют обстоятельства жизни. Однако любые обстоятельства жизни воспринимаются людьми в привычной для них манере понимания; эта манера и есть менталитет. То есть вопрос о менталитете является вопросом о *премущественности* процесса понимания людьми мира, в котором они живут.

Причем, как показали «анналисты», экономические, этнические, традиционные, мировоззренческие обстоятельства не выстраиваются в иерархию по типу базиса и надстройки (этот вопрос непосредственно исследовал А.Я. Гуревич [10:192-217, 262-284]), а представляют атрибуты личности как субстанции и субъекта истории. Если различные атрибуты человеческого бытия ценностно не иерархируются, то сущность человека никуда не «трансцендирует», а совпадает с его повседневным существованием в качестве субъекта культуры. Культура же, являясь процессом человеческого творчества, протекает в историческом времени. В этом смысле тема ментальности оказывается одной из фундаментальных в понимании культуры как личностного времени человека. Такое понимание культуры, взятое в историческом ракурсе ментальности, предполагает оценку результатов творчества человека — культурных текстов (любая философская система, научная теория, религия, социальные институты) — с точки зрения их культурного смысла, представленного их *вкладом в менталитет эпохи*. Ментальность, наподобие Жизненного мира Э. Гуссерля, содержит и временную и пространственную характеристику, представляя и менталитет исторической эпохи, и этносно-локальный менталитет (указывающий на изначально этносное происхождение культур).

Обращение к традиционной форме ментальности, особенно в варианте первобытной мифологии (которая является оформленным выражением уже освоенной ментальности), наглядно демонстрирует, что она сложилась *до* рождения индивидуализированного самосознания. Тогда под ментальностью следует понимать и просто *целенаправленно преобразованный М.* — то, что в концепции «Естественного света разума» обозначено как порядок и связь вещей (соответствующий порядку и связи идей). Иными словами, человек имеет дело с миром, уже освоенным целеполагающей деятельностью, и в этом отношении — с осмысленным ментальным миром.

Если идеи Платона являются способом распространения человеческого порядка (целей) на всю ойкумену, то мифологические смыслы значимы лишь внутри

своего мифа. Для мифологичных миф совпадает с освоенным М., но ведь нам видно, что рядом, в этом освоенном М., обитает иной миф, и символические смыслы одного из мифов могут изменять или терять смысл в другом. Вместе с тем миф является все-таки уже состоявшимся результатом, и в таком отношении — «текстом», в то время как ментальность процессуальна, это становящийся текст, или контекст, потому что здесь наличествуют своего рода эйдетические пред-смыслы, которые еще не высвободились из процесса своего порождения, и они в полной мере существуют только в своем контексте.

Подобную «впаянность» пред-смыслов в контекст можно проиллюстрировать следующим образом. Орган возможно понять как такой «символический знак» («выражение») истории среды обитания данного организма, который в принципе не может быть отделен от означаемого (и даже различен с ним), т. е. не может быть явлен, существуя только вместе с ним, — иными словами, он не может быть никем прочитан. Конечно, человек способен предложить свою интерпретацию этого «языка», что, например, по-разному сделали Дарвин и Берг, но тот «первичный язык» органов принципиально безмолвен.

Тогда ментальность, в которой уже *состоялись смыслы* (т. е. они значимы, скорее, вследствие взаимоотношений с другими смыслами, нежели с означаемым), удобно назвать *ментальным пространством*. Лосевский Космос в качестве мироздания, как мир смысла, и есть ментальное пространство; тем самым здесь ментальность — это и выражение смыслового первенства мира как предпосылки его истории.

Смысл, конечно, является результатом исторического процесса — результатом, в котором процесс впервые стяннут к своей целостности. Однако сохранение континуальности процесса предполагает, что его результат или смысл (это не одно и то же, о чем речь позже, здесь же их различием можно пренебречь) свойствен процессу насквозь, с начала до конца. Вот об этом смысле, зачинающем процесс истории, сейчас и идет речь. Ментальность, будучи освоенной человеком (как бы второй этап освоения мира), т. е. выступающая в качестве не только предпосылки, но и результата освоения (тем самым — в качестве прототекста), и есть ментальное пространство. Последнее представлено не только в мифе, вообще в традициях, но даже в верованиях (Ортега-и-Гассет [21:404-436]) и пред-рассудках (Гадамер [9]), конституирующих упорядоченность повседневного человеческого М. Ментальное же пространство, центрированное на человека, — суть культура.

Повседневность, в отличие от вневременного мира науки — это мир, взятый преимущественно во *ВРЕМЕННОМ* модусе. М. п. в некотором смысле сохранил па-

мять о своем «пещерном» происхождении, поскольку это внешний мир, понятый как внутренний, и в таком нестрогом, условном смысле — временной: здесь и организмы и вещи являются застывшим сконцентрированным временем (Дарвин, Маркс).

Из концепции К. Маркса следует, что если посмотреть на созданную человеком вещь глазами ума, то видно, как из нее на вас смотрит изможденное лицо рабочего, у которого капиталист отнимает прибавочную стоимость. Хотя даже при внимательном рассмотрении вещи в ней ничего такого не заметно, однако Маркс прав в том отношении, что в вещи, как результате некоторого процесса, последний еще не угас, а светится, показывая, что эта вещь — застывшее время человеческой жизни. Ч. Дарвин в своей эволюционной теории показал [см.: 23:95-120], что предысторией каждого органа является борьба за существование, и потому, чем больше органов, тем больший путь прошли предки данного организма. Вы скажете: ах какие чудные ушки у зайца, а Дарвин видит, как за ним ночью несется сова; вот какие лапки — а он видит, как за зайцем по степи гонится волк; ой какие зубки — а он видит, как заяц голодной зимой грызет кору. Каждый орган — это некоторая история; пространственная структура — это застывшее время. Маркс сразу обратил внимание на сходство данных теорий [см.: 24], которое вполне объяснимо: он и Дарвин были одними из первых, кто начал строить конкретные теории развития, а значит — теории времени, истории.

М. п. был (видимо, вплоть до XVII, может быть, даже XVIII в.) построен по тому же принципу, который выявлен в конкретных теориях развития XIX в., — например, у К. Маркса и Ч. Дарвина. В отличие от (и в оппозиции к) всеобщей теории развития Гегеля (это теория развития для всего, а потому — логика, или абсолютный метод) было осознано, что любой процесс является особенным, а значит — ограниченным другими особенными процессами, т. е. — имеет начало и конец, причем его направленность задается результатом, который покидает этот процесс и полагается в качестве основания следующего преемственного процесса.

Дарвин не смог сформулировать понятие наиболее приспособленного (но вводит его как непосредственную очевидность: посмотрите, какие ушки и зубки у зайца, — и теперь вы поняли, что такое приспособление), которое как раз и задает направленность развития. Некоторым образом это сделал А.Н.

Северцов. А секрет полишинеля раскрыл Дж. Хаксли [35]: направленность задается значением отношения прижизненного обучения к врожденному видовому наследственному приданому (до позвоночных в числителе на месте прижизненного обучения оказывается норма реакции). Хотя последнее (т. е. знаменатель) растет, но числитель нарастает еще быстрее. Понятно, что собственно человеческие характеристики не передаются по наследству, а усваиваются при жизни (из социального окружения, в первую очередь от родителей — например, речь), т. е. для человека в знаменателе

372

дроби будет величина, близкая к нулю, а сама дробь устремится к бесконечности. Потому эта концепция получила название теории неограниченного прогресса.

Говоря попросту, в теориях данного типа мера прогресса в эволюции животных определяется степенью проявленности в них человеческого (здесь — прижизненного обучения), а человек задан как предел становления. Подобным же образом направленность развития М. п. задавалась проявленностью в нем сакрального мира. Таким образом, вещи М. п. были не просто застывшей историей: в них *светился САКРАЛЬНЫЙ СМЫСЛ*, который и был организатором истинного порядка М. п. — естественного, точнее сверх-естественного порядка, скрытого за видимыми человеческими упорядоченностями.

Соответственно, внешним для повседневности оказывается чуждый, неосвоенный *ПРОСТРАНСТВЕННЫЙ* мир (пространственная интерпретация самого М. п. связана с трактовкой его как текста, но об этом разговор еще впереди). Эпоха постмодернизма разрушила (в том числе) классическое разделение внешнего и внутреннего, пространства и времени, сакрального и профанного, мир идей и мир вещей, общего и единичного, души и тела. Как представляется, идея концепта и выражает взаимную проницаемость и обратимость контрагентов этих «оппозиций». Однако прежде чем перейти к данному сюжету, необходимо рассмотреть, что произошло в современности с М. п.

Выше было показано, что повседневность как она есть оказалась «первородным грехом» философии. Рассогласование между двумя сферами повседневности — ментальностью (традицией, пред-рассудками) и жизнедеятельностью — привлекли к ней внимание исследователей. Например, Гегель считал, что все идет по плану (мирового Духа или Абсолютной идеи), и это рассогласование представляет издержки завершающего этапа превращения повседневности в «мир-по-истине», выражаясь метафорически — в мир философов (коммунизм: сидят философы всех времен на «Пире» у Платона и, попивая разбавленное вино, непосредственно обмениваются деятельностью — обсуждают смысл жизни). Крах проекта создания универсального сознания заставил философию более критично отнестись к пониманию своей роли в мироздании.

К. Маркс в концепции отчуждения [18] изложил свое объяснение причины деформации повседневности. С возникновением капиталистического общества, когда разделение труда столь предельно, когда природа становится лишь предметом, а познание — хитростью, когда для производства природа и индивид — лишь сырье, происходит полное отчуждение. Маркс считал, что отчуждается не только продукт труда (который отделяется в виде самостоятельной сущности и противостоит

человеку как чуждая и враждебная ему сила), но и природа, жизнедеятельность, род; т. е. происходит взаимоотчуждение людей, и притом каждый из них отчужден от человеческой сущности. Здесь мне важно обратить внимание на следующую сторону дела: философия должна, по Марксу, сначала справиться с отчуждением в себе самой, и тогда она сможет научить повседневность, как преодолеть отчуждение в обществе.

Н.А. Бердяев писал [4:243-265], что считает основной для себя идею объективации, и это обусловлено неверием в прочность объективного мира. Объективной реальности (вообще, и в повседневности в частности) не существует, это лишь иллюзия сознания; существует же только объективация реальности, порожденная известной направленностью духа. Уже категория бытия представляет объективацию мысли, а перво-жизнь — вовсе не бытие, но творческий акт, свобода. Объективация есть порабощение, разорванность личностей, и это зло есть необходимость, отчуждение, безличность, падшесть мира. Отождествление объективации с отчуждением означает, что оно лежит в природе человеческой сущности, в его целеполагающей деятельности. С таю« позиций отчуждение представляло бы собой эмпирическую предпосылку истории, а это значит, что отчуждение может быть преодолено лишь за рубежом повседневности и вообще за пределами человеческой истории — например, как предполагал Бердяев, в эсхатологии.

Мне представляется (и я пытался показать резонность такого предположения), что в порождении и тематизации М. п. философия принимала самое непосредственное участие, ей и следует искать выход из сложившейся ситуации. Распад чрезвычайно инерционных традиционных структур ментальности и разрушение классического образа повседневности, о котором выше шла речь, и обусловили интерес современной социологии и философии к повседневности (например, [2 3, 4, 13, 14]).

Л.Г. Ионин, сравнив традиционную и нынешнюю повседневности, выделил ряд качественных изменений. Отмечу основные из обсуждаемых им трансформаций повседневности. Во-первых. В истории происходит становление характерной для современной повседневности естественной установки: от сомнения в повседневности язычества и Средневековья — к несомненности и единственности М. п. Во-вторых. Несмотря на медленные ритмы традиционных эпох, они были «эпохами неповторимости», т.

к. каждый следующий сбор урожая был новым — сначала и впервые, и средневековый ремесленник каждый раз изготавливал новый объект. Это завершилось с введением фабричного, серийного производства, а функция инновации стала прерогативой немногочисленной прослойки, жизнь которой была ритмизирована несравненно меньше, чем общества в целом. В-третьих.

373

В древности повседневность была не столько рутинной повседневностью, сколько чередованием приключений, когда все случается в одно мгновение, и потому предметность воспринимается так остро, что вбирает в себя время. Время поглощалось предметно-смысловой стороной деятельности и не воспринималось как нечто отдельное от вещей. Это соответствует субъективному времени в Античности, когда человек отождествлялся со своим физическим телом, и время было релевантно трудовым ритмам, совпадающим с природными. Только в Средневековье, когда человек начинает отождествлять себя со своей душой, субъективное время становится внутренним временем: ведь душа составляет временное целое, которое изъято из внешнего ритма. В-четвертых. Видимо, разделение на изолированные сферы вульгарной профанной трудовой жизни и священной религиозной жизни (которая, по Э. Дюркгейму, является обожествлением совместного, коллективного, общественного) произошло чрезвычайно рано. Ритуалы были направлены одновременно и на осуществление этого дуализма (не допускали смешения этих миров), и на включение адепта в мир священного [14:77-163].

Представляется, что сюжеты, выделенные Иониным, если рассмотреть их под интересующим меня углом зрения, складываются в общую тенденцию. Во-первых, фундаментальная единственность нашего М. п. (при всей фактической суверенности множества субкультур, миров человеческого опыта) находит себе *аналогию* лишь в первобытности (потому трансцензус за границы повседневности приобретает одновременно и обыденный и радикальный характер). Во-вторых, несмотря на стремительность, современные ритмы потеряли ритуализированный характер, и ответственность за них ложится на самого человека. Инновационные функции вопреки высокой серийности производства стали рутинной профессиональной деятельностью, и потому современность все больше приобретает черты *«эпохи неповторимости»*. В-третьих, конец эпохи тотального присутствия абсолютного Смысла, причащаясь которому отдельное событие получало смысл, ведет к *освобождению событийности и телесности*, приобретающих самодостаточность. В-четвертых, священная религиозная и повседневная жизнь более не выстроены в ценностную иерархию; возникает почти *первобытный* образ единой реальности — такой, что сакральное и повседневное (которые к тому же могут меняться местами) выступают едва ли не как моменты дискретности и непрерывности единого процесса. К этому следует добавить, что современная повседневность *синкретична* (характерная черта первобытности), включая в себя и античную, и средневековую, и нововременную, а вдобавок еще и «восточную» реальности. Таким образом, позиций для те-

матизации повседневности, для теоретической рефлексии на нее (повседневность в свете античного, или средневекового, или восточного идеала) стало множество (и они суверенны), и в зависимости от избранной исследователем точки зрения будут складываться совсем разные повседневности. Эти первобытные черты современной повседневности, по-моему, означают ее готовность к принятию новых смыслов.

Отсутствие стабильных структур в ментальном пространстве современной повседневности, разоблачение мира идей, который превратился в мир симулякров, породили буквально *перво-бытную* ситуацию, когда ментальный мир формул коллективного сознания и мир жизнедеятельности стали практически одной реальностью, а удержать их различие, адресуя одному из них (можно любому) квалификацию виртуальной реальности, не удастся. Проблематичной теперь оказалась не реальность ментальности, а уже *сама реальность*. И немалая доля ответственности за это лежит на философии. Поскольку она, пройдя через необходимую (именно постклассическая философия сделала реального, живого человека своим предметом), но все же унижительную для ее достоинства «полосу подозрений» (такую интерпретацию концепций Ф. Ницше, К. Маркса, З. Фрейда предложил П. Рикёр [22]), покорно согласилась с тем, что нет никакого «мира-по-истине», нет и самой истины, как будто философии не было известно, что вслед за этим теряет свою реальность и М. п. Представляется, что новое возвращение к идее концепта в такой ситуации является не шагом назад — от философии подозрения к философии доверия — а вперед — к «философии надо-зрения» (по выражению В.П. Визгина).

Идею концепта впервые формирует христианское Средневековье (см.: *Символизм, I, Концепт, I*), озадачившееся взаимозависимостью Творца и твари, горнего и дольного мира. Для Античности идея была укоренена в космическом вечном прошлом, пребывая и разворачиваясь в модусе эманационного нисхождения от всеобщего (Единого) к единичному. Обратная зависимость всеобщего от единичного (представленная Эросом Платона, мистическим восхождением неоплатоников) была гораздо менее выражена и почти не имела собственного основания, но обосновывалась через цель своего стремления. Для Нового времени, наоборот, понятие укоренено в историческом вечном будущем, пребывая и разворачиваясь в модусе прогрессивного восхождения самостоятельной мысли от единичного к всеобщему. Зависимость единичного от всеобщего (представленная, например, герметизмом и гностицизмом, которые быстро потеснила наука; позже — натурфилософией, тоже вытесненной на периферию) здесь оказывается обратной. В обоих случаях (для Ан-

374

тичности и Нового времени) *обратная зависимость* сведена к рудиментарной обратной связи (см.:

Манера целеполагания, I). Средневековье как *переход, связавший* Античность и Новое время, выступило некоторым положением равновесия между этими двумя типами всеобщего: человек, конечно, зависит от Бога, сотворившего его, но и Бог зависит от человека, ведь Он, по словам Мейстера Экхарта [33], ищет нас так, как будто мы нужны Ему больше, чем Он нам.

Этому неустойчивому равновесию, по-моему, как раз и *соответствует* идея концепта. Сначала удобнее оценить концепт в аспекте такой связи, которая хотя и объединяет радикально различные контрагенты, но не снимает их суверенность.

Данное соответствие можно пояснить следующей метафорой (или образом). Мой знакомый, подрабатывающий тонированием стекол на машинах, поделился своими соображениями об одной из причин этой моды: некоторые его клиенты, проведя часть жизни в тюремной камере, воспринимали свободу как точку зрения находящегося по другую сторону тюремного глазка: когда ему тебя видно, а тебе его — нет. И взгляд изнутри машины с затемненными стеклами воспроизводит такую точку зрения — этой самой свободы. По аналогии с предложенным образом, икону Средневековья и картину Возрождения, которые выражают преимущественно противоположные точки зрения (Бога и человека), можно понять как полупрозрачные окна, где, пусть на периферии, все же присутствует интуиция взгляда из мира свободы, мира своих, в мир несвободы, мир чужих. Хотя очевидно, что и в том и в другом случае задачей являлось удержать обе точки зрения. Используя эту метафору, можно вообразить, что концепт представляет собой как бы прозрачное окно — и только окно, без доминирующей точки зрения. Правильней сказать так: с позиций и той и другой стороны это взгляд из мира одной свободы (ответственности) в мир другой свободы. Обе позиции равноправны и суверенны, те, кто их занимает, могут обойтись друг без друга. Причем они радикально разные, и именно в силу принципиальной инаковости они абсолютно нужны друг другу.

Одним из результатов кризиса эпохи модерна явилось то, что античный и новоевропейский типы понятий (всеобщего) обрели *равноправность* и обнаружили взаимную *суверенность*, что и вынудило искать КОНСЕНСУС между ними, и ради него некоторые из философов обратились к идее концепта (напр., [1, 12, 20, 25]).

Теперь рассмотрим концепт в аспекте проблемы взаимоотношения «контрагентов», которые не просто самодостаточны и различны, но представляют именно всеобщее и единичное (отвлекаясь от обозначенной выше темы Другого). Концепт является такой связью горнего и дольного мира, которая не снимает их суверенность, потому и после их соединения небо остается небом, а земля — землею (*см.: Концепт, I*). Концепт, кроме того, призван двигаться между всеобщим и единичным, причем в обоих направлениях до конца, но без права конечной остановки.

Это челночное движение между всеобщим и единичным удобно проиллюстрировать примером из эмбриологии в силу ее выраженной телеологичности — очевидной пред-видимости конечного результата развития *данной* яйцеклетки. Особенностью половой клетки, из которой в эмбриогенезе произойдут все остальные соматические клетки, является ее недифференцированность: у нее потенциально открыт для функционирования весь геном. Она, как новорожденный ребенок, может стать чем угодно: «и пианистом, и трактористом, и вором-рецидивистом», хотя реально еще не является ничем. Тем самым она воплощает в себе *образ* всеобщего как неопределенности, т. е. — всеобщего в качестве будущего. Кроме того, здесь хорошо видно, что общее не возникает как результат усилий ума, но есть реальное отношение: ведь жизнь и является реальностью обобщения. Механизм дифференцировки состоит в том, что в одних ее дочерних клетках будет сначала обратимо, а затем необратимо закрыта одна часть генома, а в других — другая. Тем самым специализация заключается в отнятии излишней избыточности (продолжая параллель с ребенком — до пяти лет он получил 95% причитающейся ему информации о мире, а дальше уже речь идет о том, чтобы убрать лишнее и сделать его хоть немного похожим на всех остальных ради возможности сотрудничества с другими людьми). Результатом первого этапа эмбриогенеза — процесса дробления — является подготовка к дифференцировке: вместо одной огромной появится множество крупных клеток с собственными ядрами. Но ведь не существует эмбриогенеза вообще, а только эмбриогенез рыб, амфибий, рептилий; так ведь и «рыб вообще» не бывает, а есть только конкретная единичная особь и ее конкретная яйцеклетка. Вот у нее и идет реальный процесс дробления и достигается конкретный результат. Однако результат единичного процесса еще не может

стать смыслом — даже данного процесса. Смысл должен *выражать* целостность (хотя бы данного, а строго говоря — любого) процесса дробления. Результат сможет стать смыслом, если не только впервые стянет процесс к целостности, но и покинет его, положив основание следующему преемственному процессу. Появление множества самостоятельных клеток открывает возможность следующего этапа — процесса гастрюляции, смысл которого в предварительной и пока еще обратимой дифференцировке, создающей потенциальную возможность следующего этапа — процесса органогенеза, а его смысл, в свою очередь, состоит в необратимой дифференцировке, предпринятой ради формирования тканей и органов... и т. д. Но в целях построения органа специализированные клетки (у которых необратимо выключены разные и значительные части генома) должны наладить взаимодействие между собой. Такое взаимодействие предполагает, что клетки в своей оставшейся открытой части генома смогут воспроизвести изначальную полноту избыточности («ребенка»), позволяющую им «договориться» между собой. Действительно, чтобы состоялся этот «общественный договор», необходимо воссоздать то

375

общее, что есть у всех вступающих во взаимодействие клеток, а всем-им-общее представлено неопределенностью, избыточностью существовавшего во время оно их общего предка (точнее, прародительницы — той конкретной, единичной недифференцированной яйцеклетки). Таким образом, результат сможет стать смыслом, если, опосредствовав сам себя, затем обнаружит себя в качестве начала того процесса, результатом которого он является — причем обнаружит как всеобщее, т. е. неопределенность, или — себя как будущего, как еще только возможного себя. Тогда результат способен, покинув ряд преемственных процессов, *ТРАНСЦЕНДИРОВАТЬ навстречу другому* (значит, положить основание новому процессу) и стать смыслом, обращенным к человеку или от человека (возможность смыслов вне человека — особая тема).

Поскольку единичное — это замкнутое на себя опосредствование, постольку противопоставление всеобщего и единичного является лишь иллюзией гносеологического формализма, выражающей противопоставление человека Космосу как вещи в себе. Концепт, опираясь на единичное событие, тут же устремляется ко всеобщему как своему будущему, чтобы, доставив туда «единичную упорядоченность», тем самым придать ей общий смысл. Затем концепт сразу же возвращается обратно и, достигнув события, сообщает ему смысл. Коллизия невозмутимой упорядоченности универсума (общего) и беспокойной случайности индивида (единичного) разрешается адресацией смысла единичному. Но смысл, сконцентрировавшись в единичном, теряет всеобщий статус, и приходится все начинать снова. (Представляется, что примерно так, в виде концептов [см. 12], протекает и реальная жизнь универсалий внутри конкретного авторского философского произведения.)

Вернемся к теме повседневности. Возможно, концепт мог бы выступить связью повседневности и *«неповседневности»*. Но для этого последнюю нужно еще реанимировать в современности. Традиционная неповседневность была *инакова* М. п. в пространственном модусе, в эпоху модернизма — инакова скорее логически, а если и во временном модусе, то все равно в контексте *«пространственной логики»* (имеется в виду гегелевская логика всеобщего, единичного, особенного). Современная повседневность — постмодернистская. Но что это значит? Постмодернизм, т. е. постсовременность, — это что же, после времени? Действительно — после времени, только надо уточнить — после «новоевропейского времени». Современная неповседневность, видимо, может быть положена только во *«временной логике»*, основы которой уже заложили философия жизни, философская антропология, неореализм, персонализм, экзистенциализм. Важнейшую характеристику такой логики М.Б. Туровский видел в том, что всеобщее (трактуемое как неопределенность) есть будущее, единичное — настоящее, а особенное — прошлое (см.: *Время культуры, I*).

Именно такая интерпретация соответствует пониманию *бытия как времени*, и именно в качестве *ВРЕМЕНИ ЛИЧНОСТНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА*. Как представляется, в контекст данной логики вписывается и предложенная здесь трактовка концепта как связи М. п. и мир неповседневности. Связи, позволяющей им обнаружить в себе своего другого, причем и как причину, и как цель.

Современная повседневность сейчас как бы застыла в перво-бытной синкретической неопределенности, и путь дальнейшей ее трансформации *не предначертан*, но его направленность решается людьми здесь и теперь, а решение зависит — в том числе и в немалой степени — от философии. Мне кажется продуктивным путь решения, направленный к временной логике концепта, а серьезным препятствием на этом пути является гиперболизация значения трактовки культуры как текста.

Постмодернизм, последовавший за постструктуралистской деконструкцией текста и девальвацией автора, кажется, невольно выявил несостоятельность важнейшей интуиции, проникшей из традиционализма в модернизм — восприятие культуры как тотального текста. Подход к явлениям

культуры как к текстам и методологически продуктивен и исторически оправдан. Такая установка следует из этнически-локального прочтения культуры в семиотике, что хорошо выражено и в пространственности семиосферы Ю.М. Лотмана [17:11-24]. Но ведь это по крайней мере не вся правда, т. к. культура располагается не только в пространственном, но и во временном модусе. Например, культура в качестве Града небесного, по Августину, есть время возвращения к своему истоку. Тогда ограниченность только пространственным прочтением культуры выступает как традиционный «языческий миф» (потому что нивелируется различие на лично обращенное к человеку Иное и безличное Иное), успешно перекочевавший в модернизм и даже в постмодернизм (см.: *Экологичность культуры, I*).

М.Б. Туровский предложил такое определение культуры: это процесс и результаты освоения мира с точки зрения становления в этом процессе человека субъектом своей культуры [27:316-332]. Культуру, как результаты деятельности головы, рук и сердца человека, возможно рассматривать как текст; однако, уже не говоря о том, что она есть и процесс деятельности (в том числе — общения), не все ведь является результатом деятельности человека — не человек создал мир, который он осваивает. Интерпретация всего, что вне культуры, как внетекстового пространства — т. е. только через отрицательное определение иного (даже истолковывая язык как явление более широкое, чем культура) — порождает лишь новый вариант трансцендентального субъекта и замыкает культуру в себе.

376

Согласно концепции Н.С. Злобина и М.Б. Туровского [13:333-344], инвариантами истории являются изначальная избыточность целеполагания (а значит — *трансцензус в иное*) человека, направляемая ментальностью, и коллективность человеческой жизнедеятельности. Здесь важно обратить внимание, что если коллективность человеческой деятельности целиком располагается в культуре, то избыточность целеполагания и ментальность укоренены и в культуре, и вне ее. Потому культура в истории является не субстанцией, а *атрибутом* (*пусть и* наиважнейшим) совместной жизнедеятельности человека. Согласно предложенной мной интерпретации М. п. включает в себя кроме культуры, и часть того, что находится вне культуры: *до* культуры (конечно, и в ней) — ментальность (как было и в традиционной повседневности), и после нее (естественно, и в ней) — неповседневность. Поэтому, как мне видится, особая роль принадлежит концепту, представляющему всеобщее как связь, в том числе — такую связь неповседневности и ментальности М. п., при которой они остаются различными суверенными сферами свободы, предельно заинтересованными друг в друге. Видимо, требуется вернуть в М. п. сакральный мир (Иное, неповседневность) так, чтобы он был и имманентен М. п. — как прошлая особая (определенная) причина, и трансцендентен ему — как будущая всеобщая (неопределенная) *ЦЕЛЬ*.

Мир традиционной повседневности был обоснован на оппозиции сакральное — профанное. Постмодернизм возникает вместе с убежденностью в отсутствии единого Смысла, благодаря причастности к которому всякое событие или вещь получали свой смысл, что и обусловило *освобождение* событийности и телесности, но вместе с тем *исчез мир сущностей*. М. п. может быть обоснован и просто на оппозиции сакральное — профанное, но особенность европейской культуры обусловила необходимость философской *тематизации Иного*. Вместе с изгнанием философии (которое было бы невозможно без ее самоотречения от своих обязанностей) из культуры — а значит, и из повседневности — было вытеснено Иное, трансцендентное культуре содержание. В результате исключения из повседневной жизни *Иного*, нарушающего ее течение (смерти, страдания, «измененных состояний сознания», искусства, игры...) повседневность стала единой и единственной реальностью, реальностью по преимуществу... и превратилась в пошлую обыденность.

Обыденная жизнь теперь не имеет прямого отношения к этическим и религиозным измерениям человека; она перестала нести *общезначимые символы* этих сфер опыта, превратившись в экзистенциально и человечески бессмысленную. Повседневность в качестве обыденности лишилась *символов* культуры, способных проникать в повседневность и открывать ее (на Иное),

потому трансформируется в замкнутую на себя «систему вещей» (Ж. Бодрийяр [6]), не имеющих смысла. Сфера повседневности перестала выражать смыслы культуры, превратившись в знак знака, не имеющего означаемого, в симулякр. Исключение культурных символов из каждодневного существования выражается в целом ряде социальных катаклизмов: антиглобализм, агрессивный фундаментализм, информирующее образование, непонимание между властной и интеллектуальной элитой и т. д. Пафос гегелевского утверждения, что средство (например, плуг) выше цели (например, французской булочки), поскольку в своих орудиях человек властвует над природой, а по своим целям скорее подчинен ей [11:200], содержал в себе возможность материалистического «переворачивания» Гегеля. Тем самым этот тезис заключал в себе зародыш дурного материализма обыденности, грядущего торжества хамства повседневности. Этому примеру, конечно, не надо возражать, но трудно спутать собственно человеческую цель (несущую в себе, по словам Гегеля и Гуссерля, бесконечность задачи) и французскую булочку. Все же прав был Кант — цели выше средства, более того — культура и есть искусство целей. Вернуть в повседневность истинно человеческие культурные цели — прямая задача культурологии и обязанность философии.

Постмодернизм видит свой важнейший исток в открытии Ф. Ницше: Бог умер. Следует согласиться: конечно, Он умер, а произошло это две тысячи лет назад; и с Его смерти и начинается христианство. Европейская культура секуляризировалась настолько, что данный факт стал наконец осознанным

явлением культуры, и теперь христианство становится имманентным культуре. Осталось вспомнить, что после своей смерти Он воскрес, и надеяться, что превращение этого факта в феномен культуры произойдет раньше, чем через две тысячи лет, ведь воскрес Он всего через три дня.

Библиография

1. *Арутюнова Н.Д.* От редактора // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991.
 2. *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992.
 3. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
 4. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М., 1994.
 5. *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986.
 6. *Бодрийяр Ж.* Система вещей. М., 1995.
 7. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII: В 3 т. М., 1986, 1988, 1992.
 8. *Бурдые П.* Практический смысл. М., 2001.
 9. *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социологос. Вып 1. Общество и сферы смысла. М., 1991.
 10. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988.
- 377
11. *Гегель Г.* Наука логики. Т. 3. М., 1972.
 12. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
 13. *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993.
 14. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М., 1998.
 15. *Злобин Н.С., Туровский М.Б.* Культура, личность, история // Туровский М.Б. Философские основания культурологии. М., 1997.
 16. *Ионин Л.Г.* Социология культуры. М., 1996.
 17. История ментальностей, историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996.
 18. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
 19. *Лотман Ю.М.* Избранные статьи: В 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992.
 20. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т.8, Т.42.
 21. *Михайлов Ф. Т.* Homo sapiens: культура и натура его бытия // От философии жизни к философии культуры. СПб., 2001.
 22. *Неретина С.С.* Тропы и концепты. М., 1999.
 23. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. М., 1997.
 24. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 2002.
 25. *Румянцев О.К.* Диалектическая телеология. М., 1998.
 26. *Сильвестров В.В.* Принципы историзма в культурологии и естественно-научных концепциях развития // Пути интеграции биологического и социогуманитарного знания. М., 1984.
 27. *Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.
 28. *Туровский М.Б.* Предыстория интеллекта. М., 2000.
 29. *Туровский М.Б.* Философские основания культурологии. М., 1997.
 30. *Февр Л.* Бои за историю. М., 1991.
 31. *Шеманов А.Ю.* Судьбы образов иного в современной культуре (в печати).
 32. *Шютц А.* Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. М., 2003.
 33. *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991.
 34. *Эриксен Т.Х.* Тирания момента. Время в эпоху информации. М., 2003.
 35. *Huxley f.* Evolution. The modern synthesis. London, 1945.
 36. *Uexkull J.* Theoretische Biologie. Frankfurt/M., 1973.
- Румянцев О.К.**

МИФ (к позиции I.1)

Что такое М.? Этот вопрос может быть задан только мыслью, встретившейся с М. как феноменом. М. приобретает статус феномена только для мысли, движущейся внутри оппозиции «М. — логос». Сама же эта оппозиция артикулирует новую (т. е. появляющуюся лишь с рождением философии) структуру бытия, в которой центральным со-бытием становится акт осмысления. Точнее, в пределах этой оппозиции любое нечто осмысляется как нечто только в качестве со-бытийствующего с бытийствующим (т. е. себя артикулирующим) осмыслением — лишь постольку некое нечто заявляет о своем присутствии, поскольку это заявление исполняет роль рефлексивной точки, относительно которой заявляет о себе в

речевом акте сам акт осмысления этого нечто. Но это означает, что внутри оппозиции «М. — логос» осмысление выступает (ог-

лашает себя, высказывает — и тем конституирует себя) как само-осмысление. Это высказывающее себя самоосмысление и есть собственно логос, или (что то же самое) *бытие*, — т. е. то, что наделяет сущее статусом сущего — статусом свидетельства своего со-присутствия логосу, своего на-личия. Следовательно, внутри оппозиции «М. — логос» М. есть сущее как со-присутствующее (со-бытийное) бытию — со-присутствующее само-осмыслению. (В свою очередь, логос, именно в качестве тематизированного адресата сущего, есть собрание сущего в единство).

Но оппозиция эта непосредственная — ничто третье не опосредует отношения осмысляемого и осмысления, М. и логоса. А потому полюса этой оппозиции так же непосредственно противостоят друг другу, как и непосредственно совпадают. Если М. выступает как осмысляемое, а логос как само-осмысление (осмысляющее себя как осмысление М.), то, с одной стороны, миф выступает именно как осмыляемое (т. е. как то, что только актом осмысления *наделяется* смыслами), и, следовательно, источником самой смысловой «субстанции» М. оказывается противостоящее М. само-осмысление, т. е. противостоящее М. само-осмысление (логос) оказывается «внутри» М. как его, М., последнее «субстанциальное» основание. Но, с другой стороны, само-осмысление осмысляет себя и, следовательно, выступает для себя же самого как осмыляемое, т. е. как М. Логос, следовательно, видит М. как свое «содержание», как то, что он, логос, есть «внутри» себя. Логос, обнаруживая себя «внутри» М., обнаруживает М., «внутри» себя. Логос по самой своей сущности может и должен артикулировать себя, лишь осмысляя себя, и он может состояться как само-осмысление, лишь артикулируя себя. Но артикуляция себя самого и есть отличие себя от себя. Логос, следовательно, должен преднайти себя как осмыляемое, т. е. он должен встретиться с собой, как артикулированным, *до* всякой артикуляции и, следовательно, *до* всякого осмысления — он должен встретиться с собой как с М. М. — внутри оппозиции «М.— логос» — и есть сам же логос, но логос, выступающий для себя самого, как свой собственный «объект». В пределах этой оппозиции М. есть, по самой своей сущности, артикуляция смыслов, *предпосланных* всякой артикуляции само-осмысления, *предпосланных* всякой встрече М. с логосом. И в то же время этими смыслами наделяет его все то же само-осмысление, все тот же логос. М. предпослан логосу, но в то же время логос и есть внутренняя жизнь М. Логос есть внутренняя жизнь М., но логос преднаходит М. и как свое собственное содержание, и как свою собственную жизненную стихию. М. оказывается одновременно и «первичнее» и «вторичнее» логоса.

378

Именно эта диалектика непосредственной оппозиции М. и логоса (не-опосредованность их противопоставления и различия, которая оборачивается непосредственностью их тождества и неразличности) оправдывает ту характеристику античной философии как *диалектики М.*, которую ей дал А.Ф. Лосев. В существе своем вся эта непосредственная диалектика М. есть то, что Гегель назвал *отрицательной диалектикой* классической мысли (в противоположность *положительной диалектике*, т. е. в противоположность диалектике, тематически сосредоточенной на положительном определении именно структуры опосредования). Это — диалектика *непосредственного* противопоставления и *непосредственного* отождествления одного и иного, единого и многого, покоя и движения, жизни и смерти, бытия и небытия. Каждая из этих оппозиций представляет собою лишь аспект в разворачивании базисной «диалектики М.», т. е. в разворачивании оппозиции «М. — логос».

Поэтому гегелевская характеристика Платоновой диалектики как отрицательной сама является отрицательной характеристикой: Гегель точно указал на то, что в этой диалектике *отсутствует* (а именно — тематизация структуры опосредования), но не смог указать, чем же, взамен отсутствующей скрепы, она удерживается. Ведь не отсутствием же! Но и не мог великий мыслитель Просвещения указать на эту диалектику как на внутренний смысл и внутреннюю жизнь М., и на то, что М. есть не только ее аутентичное и максимальное выражение, но и ее единственная точка опоры. Соверши Гегель такой шаг, он должен был бы не просто ограничиться имманентной критикой Канта, а заявить вопреки очевидности о своей радикальной независимости от Кантовой традиции и даже объявить Канта своим философским антиподом. Другими словами, он должен был бы стать Алексеем Федоровичем Лосевым, или уж по крайней мере — т. е. при сохранении минимального пиетета к Кантовой эстетике — он должен был бы объявить себя Ф.В. Шеллингом. И дело не только в «исторической ограниченности» Гегеля. Ведь и сама лосевская философия М. (возможно, самая глубокая и детально разработанная теория М. *в философии XX* века — во всяком случае, по тщательности своей философской продуманности никак не уступающая философии М. Кассирера, с которой она, впрочем, имеет немало сходного) выстраивается не на какой иной, но на этой же платонической основе — на диалектике непосредственной оппозиции — и вполне этой диалектикой ограничена. И это несмотря на то, что Лосев привлекает к обоснованию и выстраиванию всю философскую технологию, разработанную именно немецкой мыслью (Гегель, Шеллинг, Гуссерль, Герман

Коген, Кассирер), т. е. мыслью, полностью сосредоточенной на структурах *опосредования* — будь то задача снятия (т. е. опосредования) непосредственности или задача «прорыва» из опосредования в непосредственность. Если гегелевское понимание античной мысли ограничено установками Просвещения, то Лосев пыгается ограничить Просвещение базисными установками античной мысли.

Сама историческая эволюция значения слов $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ и $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ отражает становление этой диалектики непосредственной оппозиции. Тождественность значений слов $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ и $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ («слово, речь» и «все, что

артикулировано словом») выступает в этой эволюции как подчеркивающая их коннотационную противоположность и взаимный обмен их ролей в передаче этой коннотационной противоположности.

В гомеровских «Илиаде» и «Одиссее» основное значение слова «М.» (μῦθος) — «слово» или «речь».

Это может быть «слово» или «речь» в смысле «публичное выступление» {*Одиссея* I, 358}. Но это слово может означать и «извинение» (Одиссея XXI, 71), «разговор» (Одиссея IV, 214), «факт» (*Одиссея* IV, 744), «угроза», «приказ» (*Илиада* I, 388), «задача» (*Илиада* IX, 625), «совет» (*Илиада* VII, 358), «намерение» или «план» (*Илиада* I, 545; *Одиссея* IV, 676), «разум» (*Одиссея* III, 140), и «история» или «сказание» (*Одиссея* III, 94).

У Софокла встречается μῦθος в значении «сообщения», «известия» (*Трахинянки*, 67). У Геродота μῦθος может означать «предание» (*История*. II, 45).

Слово λόγος у Гомера встречается редко. И хотя обозначает λόγος то же самое, что и μῦθος и ἔπος, т. е., «слово», «речь», но имеет оно, скорее, коннотацию (множественное число — λόγοι) слов отвлекающих, развлекающих или ложных, льстивых (ср. тютчевское — «Мысль изреченная есть ложь»).

Единственное место *Илиады* (II. 15.393), где появляется λόγος, сообщает, что Патрокл, врачую болящую рану Еврепила, «веселил [Еврепила] словами» (ἔτερπε λόγοις). В единственном месте *Одиссеи*, где появляется λόγοις (Od. I. 56), Одиссея, «лиющего слезы, [Калипсо] держит волшебством коварно-ласкательных слов (μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισι)», стремясь истребить

в нем память об Итаке. Так же и у Гесиода (*Theog.* 229): ненавистный Раздор рождает, среди прочих персонализированных неприятностей, и Лживые Слова (τε Ψεύδεα τε Λόγους); и в другом месте у Гесиода (*Theog.* 890) Зевс словами хитрыми или коварно-ласкательными (αἰμυλίοισι λόγοισι), т. е., как и Калипсо Одиссея, обманывает Метиду.

Но со временем это отношение переворачивается: λόγος, как истинное слово, как «отчет» (то есть утверждающее *тематически* свою ответственность за свою

379

достоверность, а потому слово само-утверждающее, само-раскрывающееся) начинает противопоставляться слову гниущему, обозначающему «придуманную историю», «поэтическое творение», нечто «всего лишь» переданное кем-то (Платон, *Протагор* 320с, 324d, *Горгий* 524а, *Федон* 61b, *Тимей* 22с, и особенно *Тимей* 26е, где Сократ противопоставляет в одном предложении «вымышленный V/» (πλασθέντα μῦθον) и «правдивое слово (отчет, сказание, сказание как отчет)» (ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον) — μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον

И в то же время такая снижающая коннотация слова μῦθος отражает лишь одну сторону его эволюции внутри оппозиции «М. — логос»: оценку логосом претензий мифа на независимость от логоса. Другая сторона этого же процесса — возвеличивание мифа над логосом, превращение М. («диахронически») в неизбывную предпосылку логоса, как само-осмысления, и («синхронически») в выраженность, в полноту исполненности смысла, где о-смысление (как *наделение* смыслом) совпадает со смыслом (как *предпосылкой* осмысления). В этом двуедином статусе М. оказывается *сущим смыслом*, или — что то же самое — М. оказывается живой иконой логоса. Именно в этом двуедином статусе М. живет в диалогах Платона, находя максимальное осуществление в самой личности Сократа.

Похвальные речи Эросу-богу, произносимые участниками Платонова *Пира*, являют собой, по видимому, чистые образцы М. как предания. С одной стороны, как предания (орфические по преимуществу), они, казалось бы, служат лишь поводом и прологом речи Сократа — всего лишь тем контрастным фоном, на котором логосу еще предстоит заявить о себе в подобающей ему диалогической форме: не повествованием или гимном, а тематизацией самоосмысления, конституирующего себя как открытость иному — как тематизированный адресат собеседника. Но эти «досократические» речи-монологи Платонова *Пира* не ищут опоры в слове собеседника, и в своей декларативности они не озабочены самообоснованием как тематизированным самоосмыслением. В отличие же от этих речей-монологов, именно с поиска такой опоры начинает Сократ: он начинает не с гимна и декларации, но с выстраивания своего *диалога* внутри — подготовленной для него Платоном — большой диалогической композиции *Пира*. И он озабочен прежде всего самообоснованием своего слова — он сам и есть воплощение тематизированного (его майевтическим искусством) самоосмысления («познай самого себя»). С началом речи Сократа логос, казалось бы, полностью «снимает» М. Но, с другой стороны, тотчас же и оказывается, что не логос «снимает» М., а М. (причем М. именно орфический, М., заявителями и предвестниками которого и были эти «до-

сократически» речи) «снимает» логос. Свою энергию и свой смысл этот обстоятельно и осмотрительно артикулирующий себя, т. е. сосредоточенный на себе самом, логос черпает из рассказа Диотимы — из орфического М. об Эросе-демоне, о сыне Пенни и Пороса, о жизни как экстатическом усилии, как той могучей, трагической, жертвенной связи земли и неба, которая только и просветляет хтоническую тьму. И в то же время и этот М. (казалось бы, артикулирующий последний, наиболее глубокий экзистенциальный слой) содержит внутри себя нечто еще более глубокое. В своей последней глубине он есть опять же логос, хотя теперь логос воплощен не в Сократе непосредственно, но в речи обращающейся к Сократу Диотимы. Но ведь речь Диотимы и есть внутренний, т. е. мифологический, голос Сократа, она и есть его тайна — та тайна, которую он теперь открывает своим собеседникам. И вот сама Диотима разворачивает свою речь по законам Сократовой майевтики, обстоятельно и осмотрительно, пугающе холодно заставляет она собеседника принять дионисийскую тайну экстатически-жертвенной сути бытия. Поскольку логос обосновывает эту тайну, он, следовательно, и

есть тайна тайны. Но ведь и это не все. За речью Сократа следует заключающая (и тем самым — резюмирующая) *Пир* речь Алкивиада, уже изрядно причастившегося «крови Диониса» и тем самым как бы пребывающего в том остранный-комическом состоянии, когда (казалось бы, по самому смыслу жанра «пир») речь человеческая становится и высокой, и богооткровенной. И из речи Алкивиада делается очевидным, что Сократ, это чистое воплощение логоса, является таковым именно потому, что он сам же и есть живая икона космического Эроса. Логос как внутренняя жизнь М., логос как тайна тайны М. может исполнить эту роль только в качестве живой иконы М.

«Разум в нас — Дионисов — скажет Прокл, — и он есть образ (ἄγαλμα — слава, затем — статуя в честь

божества, и затем более общо — образ) Диониса» (ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς Διονυσιακός ἐστὶν καὶ ἄγαλμα ὄντως τοῦ Διονύσου (*Прокл, Комментарии на Платонова Кратила, LXXXII*).

С объективизацией логоса в личности Сократа смысл элеатского противопоставления «мира-по-истине» (т. е. мира само-осмысляющего слова, логоса) и «мира по-мнению» (т. е. мира предания, мифа) радикально преобразуется. Это уже не просто отношение «знания» (эпистемы) к «мнению» (доксе), не просто отношение (параллельно сосуществующих и взаимно независимых) сфер высшего бытия и бытия низшего, или, точнее, сферы бытия и сферы не-совсем-бытия; но теперь это отношение фундаментально диалогичес-

380

кое, или, точнее, *телеологическое*. Хотя слово «предания» (слово «мнения») теперь узаконено в своем статусе предпосылочности, и без него слово-логос не может состояться как логос; слово «предания» тем не менее само оказывается состоятельным только в той степени, в которой оно звучит как ответ на вопрос, приходящий из будущего, — вопрос, заданный словом-логосом. Предание служит тому, чего в нем самом не было и нет — объективизации своего адресата как себя тематизирующей открытости.

Будучи рассмотренными в отношении неокантианской гносеологии (сложившейся в XIX веке) и подстилающей ее концепции абсолютной субъектности (концепции, унаследованной Новым временем от поздне-средневековой мысли), хайдеггеровские понятия пред-понимания и понимания (как герменевтического круга, разворачивающегося из пред-понимания) знаменуют радикальную новацию. Но в отношении мысли Платона эти понятия представляют собой не более чем экспликацию все той же телеологической смысловой структуры Сократовых диалогов с их оппозицией логоса и М. Логос как *понимание* есть само-осмысление и потому — круг. Но этот круг не есть беспредпосылочная самозамкнутость и самодостаточность абсолютного субъекта поздней схоластики и науки Нового времени — субъекта созерцания, не аффицируемого созерцаемым и не втягиваемого в созерцаемую им сферу. Напротив, сам этот круг есть форма само-осуществления (то есть само-артикуляции) логоса как *пребывания в стихии предания*, где само «пребывание» осуществляется как нескончаемое усилие вхождения в предание, «вписывания» себя в предание. Круг этот есть собственный модус бытия (собственный модус артикуляции) логоса как открытости преданию. И (поскольку в этом круге логос утверждает себя как адресат предания) круг этот оказывается и формулой *непрерывности* самого предания — формулой предания как *премстственности*. Само же предание выступает как собственно пред-понимание — как отождествление с голосом сущего, заявляющего о своем требовании быть понятым, заявляющего о своей необоснованной, но предвечной наполненности смыслом — наполненности смыслом до того, как о-смысление наделило смыслом о-смысляемое.

М. как феномен и есть артикуляция сферы сущего (точнее, сферы до-сущностной) как сферы пред-понимания, той сферы исполненности смысла, которая предпосылается само-осмыслению логоса, а, следовательно, и тому различению смысла и его выражения, которое и конституирует сферу сущего как сущего. М. как феномен — это сфера смыслов, спрятанных своей полнейшей выраженностью. Не смыслов, спрятанных *за* выражениями, за таинственными и неразгаданными зна-

ками, но смыслов, спрятанных именно своей неотличенностью от своих выражений, их непосредственной ясностью, смыслов, утаенных их *непосредственными непроблематизированным* тождеством с их выраженностью. Или, что то же самое, *М. как феномен есть та сфера выраженных смыслов, в которой не выражен адресат этих выражений*, то есть не выражена та инстанция, которая только и может отвечать за опосредование (а значит, и за проблематизацию тождества) смысла и его выражения, за расщепление сущего на смысл и его выражение, или, точнее, за формирование сущего как сущего — за проблематизированное единство смысла и его выражения. Само-осмысление логоса и есть встраивание логосом себя в сферу смыслов, утаенных их непосредственной выраженностью. Но этим же встраиванием себя логос преобразует миф (как эту сферу утаенных смыслов) в сферу сущего (как сферу смыслов, само-адресующихся логосу).

Этим преобразованием и определяется вся трудность ответа на вопрос — «Что есть М.?» Так и возникает своего рода «мифо-логический» принцип неопределенности. Вне контекста, заданного оппозицией «М. — логос», нет М.а *как феномена*, нет самого вопроса: «Что есть М.?» Но в пределах этой оппозиции М. преобразуется в сферу смыслов, чья само-адресованность логосу очевидна, — т. е. в пределах этой оппозиции нет М. *как М.*

Но, впрочем, вопрос: «Что есть М. как М., т. е. что есть М. сам по себе?» — не мог и возникнуть, пока европейская мысль не сформулировала для себя своей радикальной историчности, т. е. историчности, утверждающей ответственность мысли за детерминацию своих предпосылок и своего основания.

Выявление этой радикальной историчности — и тема и содержание всей европейской культуры на рубеже XVIII и XIX вв. Именно этот период характеризуется максимальной тематической сосредоточенностью европейской культуры на овладении своим собственным историческим началом. Это начало — греческий космос, живущий оппозицией «М. — логос», и, соответственно, — греческая мифология как глубинная основа этой жизни. Но тематическая сосредоточенность на овладении своим собственным историческим началом является и тематически выраженным отстранением от него. Раз жизнь культуры свершается как ушлые освоения своего начала, начало это не принадлежит культуре, «естественно», безусловно. Прошлое культуры оказывается ее будущим (т. е. тем, что еще только предстоит освоить) и, следовательно, «потусторонним» в отношении самой культуры, которая, в свою очередь, осуществляет себя как некий непрерывно длящийся экстатический выход в эту «потусторонность» своего

381

прошедшего будущего. Именно такая диспозиция диктует императив заглядывания за пределы, положенные традиционным европейским контекстом оппозиции «М. — логос». Мысль обращается к «не-нашей» мифологии, к Востоку и к архаике. Уже у романтиков М.-как-М. становится одной из основных тем, одной из центральных проблем.

Но такое заглядывание само по себе совсем не означает, что оппозиция «М. — логос» становится irrelevantной ответу на вопрос: «Что есть М.?» Оно также не означает, что греческой космос, как начало европейской культуры (а с ним и тот мифологический контекст, в котором этот космос выстроен), должен теперь потерять свой статус ее жизненного истока как неизменно сопresentствующего прошедшего будущего.

Отношение к М. меняется радикально лишь с утверждением «научного реализма», гордящегося своей свободой лишь на том основании, что он представляет собой мысль, неспособную заподозрить себя в зависимости от своей собственной метафизической генеалогии. Та радикальная историзация мысли, которая начиная с конца XVIII и в течение всего XIX в. определяет всю историю философии и науки, зачастую сопровождается раздвоением научного сознания и утверждением научного *само*-сознания как радикально внеисторичного. Для такого самосознания объект — это не то, что поставлено перед ним усилием культуры, т. е. историей самого же этого сознания, но то, что дано ему беспредпосылочно, бесплатно и непосредственно. Для такого самосознания нет вопроса, как вот этот объект *дан*, но только вопрос, как *устроен* данный объект. Именно такая метафизическая ситуация складывается к середине XIX в., когда М. становится *одним из объектов* научного исследования. Разумеется, и в этой ситуации логос остается сам для себя в качестве того предполагаемого контекста, в котором только и возможно адресоваться к феномену М. Но в своем самоосмыслении логос редуцирует себя здесь до некоторой усредненной новоевропейской метафизики, которая, в свою очередь, принимается за нечто самоочевидное и естественное — за тот бесплатно данный медиум, которому бесплатно же даны объекты изучения. Такое соотнесение М. со «средне-европейской» метафизикой доминирует в научных изучениях мифа и в XX в. В той степени, в которой миф осмысливается в его противопоставлении усредненной европейской рациональности, он выступает как мышление алогическое, т. е. не совпадающее с усредненным логосом, нарушающим, например, закон исключенного третьего (Леви-Брюль). Но когда эта же усредненная метафизика напоминает себе о своей естественности, она надеется прозреть в М. единую для всех людей «морфологию ума» и склонна интерпретировать миф как бессознатель-

ный логический инструмент разрешения логических же противоречий (Леви-Стросс).

Но если логика есть строй мышления-логоса, то М., конечно же, *алогичен*, что, впрочем, совершенно не означает, что мышление, порождающее М. и осуществляющееся в М., абсурдно, или не соотнесено с реальностью (что бы слово «реальность» ни означало). Алогичность этого мышления также не означает, что оно в большей степени является порождением бессознательного (что бы это понятие ни означало — будь оно взято по Фрейдю, или по Юнгу, или по любому другому натуралисту человеческих душ), чем сознание новоевропейское. Его алогичность заключается лишь в отсутствии того, что делает логику логикой — в отсутствии в М. тематизации структуры опосредования. В М., взятом в его диахронном аспекте, не тематизирован адресат повествования. В М., взятом в его синхронном аспекте, не тематизирована активность, претворяющая М. в наличную и непосредственно данную реальность. И ни в том ни в другом аспекте М. не представлена структура или активность, опосредующая эти два аспекта.

В плане диахронном М. есть *повествование* (storytelling), в котором никакой персонаж повествования не выступает в качестве сиюминутного («вот этого») адресата повествования. В этом (диахронном) аспекте миф отличается не только от логоса, но и от сказания религий Завета как религий Книги (что, разумеется, не означает, что повествования религий Завета не включают в себя какие-то элементы сказаний-М.).

Логос (если рассматривать Платоновы диалоги как аутентичную форму логоса) артикулирует себя самого в той характерной диалогической форме, в которой он сам лишь постольку выступает в качестве персонажа, инициирующего диалог и этот диалог организующего, поскольку он сам же артикулирует себя как адресата выразительности (т. е. как адресата артикуляции), осуществления иного. Сократ, как он сам настаивает, не рождает истину. Его майевтическое искусство есть искусство «родовспоможения»: понуждая своих собеседников отвечать на его вопросы, он помогает родить истину своим собеседникам.

В отличие от предания-М., но подобно Платоновым диалогам, библейское повествование также

сосредоточено на отношении слова и его адресата. Как и слово-логос, библейское слово также рефлексивно и также тематически выражает свой собственный адресат. Библейское повествование есть письменно фиксированное избрание и откровение, включающее в себя историю и предысторию избрания и откровения (а значит, историю и предысторию избранных как адресата откровения) и даже историю, *последующую* моменту заверше-

382

ния Писания и его передачи адресату. Как и в Платоновых диалогах, эта тематическая выраженность в слове его сосредоточенности на отношении к тому персонажу, к которому это слово обращено (и который, в ситуации Писания, именно этим словом вызван к жизни, к существованию в предании, в истории, вызван к стоянию перед лицом Вызвавшего его), является основным смыслоконституирующим фактором. Но и структурное отличие от Платоновых диалогов здесь очевидно. Не адресат Писания задает (артикулирует, выражает в слове) свой статус как статус адресата, и, соответственно, не адресат, как и не какой-либо его протагонист, является автором Писания. Адресат избран Адресующимся (в этом и заключается смысл понятия откровения, и статус избранничества есть статус адресата слова-Откровения). Не слово, в котором адресат сам же артикулирует себя как адресат, а слово, приходящее к нему из *ниоткуда* и приходящее именно как слово, тематически выражающее и подчеркивающее свою обращенность к нему, тематически наделяет его статусом адресата. Потому и естественно, что для опирающейся на Писание традиции Завета именно Избирающий и Открывающийся является Автором Писания.

Именно поэтому, по причине тематической сосредоточенности на адресате, для сознания, движущегося в горизонтах, заданных словом-логосом или/и словом религии Завета, *непосредственно* иное (т. е. та непосредственно данная стихия, в которой это сознание живет и от которой оно себя отличает и *отталкивает*) есть М. как такое предание, в котором адресат не тематизирован, или, точнее, в котором нет «своего собственного» адресата, т. е. отличного от адресата, тематически обозначенного словом-логосом или словом-Откровением.

Но это и означает, что миф, как предание (как *сообщение*) не тематизирует своей общительности. М., взятый только в его диахронном аспекте, т. е. в аспекте сказания, предполагает общение, которое в ткани самого сказания никак не тематизировано. Сообщительность, как и поскольку она *предполагается* М. (как сказом), самим М. не высказывается. М. (как сказ) сам по себе никак не соотношен с человеком, которому он адресован, и, соответственно, с окружением человека. Это и означает, что события мифического повествования отнесены не к «реальному», а к особому мифическому месту-времени. Та предполагаемая, но вербально не артикулируемая (т. е. умалчиваемая мифом) общительность, которая может соотнести человека и его окружение с М.-повествованием (и, соответственно, которая позволяет мифически о-значить, о-смыслить человека и его окружение, задать *место* человека в отношении сказания), — эта общи-

тельность может осуществляться лишь как общительное, т. е. коллективное, действие, соотносящее человека с М. как повествованием. Такое коллективное действие и есть ритуал.

В философии Канта продуктивное воображение есть одна из «познавательных способностей», а именно та, которая отвечает за априорную детерминацию пространственно-временных форм (трансцендентальный образ и трансцендентальную схему). Поскольку в отношении живого М. именно ритуальное действие детерминирует пространственно-временную организацию окружения человека (как адресата повествования), аналогия с Кантовым продуктивным воображением напрашивается сама собой. *Ритуал и есть продуктивное воображение* М. Ритуальное действие есть акт продуктивного воображения, но не как способности, спрятанной в природных (или сверхприродных) тайниках души индивида, а как «способности» коллектива, или, точнее, этот акт воображения есть публично разыгрываемое коллективное действие. Но, разумеется, в отличие от «продуктов» Кантовой способности воображения, пространственно-временные формы, устанавливаемые коллективным ритуальным действием, предстают не в виде алгебро-геометрических оснований природного (в смысле «*Критики чистого разума*») универсума, а в форме «матриц» непосредственной (в смысле — предпосылочной самому существованию адресата М.) общительности. *Ритуал устанавливает установленное, предпосылочное*. Пространственно-временные формы, *устанавливаемые* ритуалом как коллективным действием, — это прежде всего формы *предпосылочно зафиксированных* (синхронно-диахронных) отношений родства — отношений общности, или, точнее, отношений *общностей* (в смысле — общин), и, соответственно, отношений своего и иного, нашего и чужого. Этими кровно-родственными отношениями (включая их отрицательное определение: иное — чужое, не принадлежащее) как «априорными формами» пространства-времени (и потому непосредственными в том же смысле, в каком непосредственны Кантовы априорные формы созерцания) и организован окружающий человека «мир». Точнее, «мир» совпадает здесь с общностью, как в русском слове «миръ», означающем и Вселенную (какие бы теологически-метафизически-научные коннотации «вселенная» ни несла), и общину, и общинную сходку. И общность эта (повторю еще раз — ритуал устанавливает установленное, предпосылочное), формируемая только ритуализированным вхождением в нее (брачные ритуалы, ритуалы инициации), является именно предпосылкой самого существования адресата М., — общность эта кровно-родственная. Такой «мир» не есть

383

универсум, но кровно-родственная группа (людей и вещей, где все вещи — люди, и все люди —

вещи), соотношенная с другими кровно-родственными группами, с другими «мирами».

Определяя место человека относительно М. как сказа, ритуал задает место человека в некоторой системе соотношенных кровных общностей, или (в силу непосредственности этих отношений), что то же самое, ритуал задает некоторую систему общения относительно индивидов, вовлеченных в ритуальное действие. Но тем самым ритуал и подготавливает место для каждого участника окружения человека, позволяя такому участнику выступить в качестве персонажа М. *Ритуал тем самым, т. е. задавая «матрицы» диахронно-синхронных отношений, переводит М. из плана диахронного в план синхронный.* Ритуал привязывает М. к окружению человека, превращая это окружение в собственно человеческую экологию и в то же время наделяя сам миф экзистенциальной реальностью и экзистенциальным могуществом. В этом качестве распределителя и утвердителя ролей, предзаданных М., ритуал выступает как действие, детерминирующее субъектность, т. е. детерминирующее статус инициатора действия. В зависимости от своей направленности, ритуал награждает этим статусом либо тех, кто вовлечен в исполнение данного ритуального действия, либо тех, кому оно адресовано. Но детерминация субъектности (своей, или чужой, или и своей и чужой) есть детерминация *детерминант* поведения — того, что выступает как фактор, направляющий данный поведенческий акт. И в этом смысле детерминация субъектности представляет собой детерминацию целей. Не эмпирического выбора из желаемых объектов или состояний, но детерминацию самой диспозиции, которая награждает объект или состояние статусом желаемого объекта или желаемого состояния — статусом фактора, мотивирующего и направляющего мои действия. Ритуальная активность, как продуктивное воображение М., представляет собой, следовательно, аналог того, что Кант мог бы назвать трансцендентальным аспектом акта целеполагания (другими словами, говоря в терминах третьей *Критики*, ритуал есть «рефлексивная способность суждения» М.).

Как всякая целеполагающая активность, ритуал может быть понят как неслиянное и нераздельное сплетение аспектов *causa finalis* (т. е. аспекта, в котором субъект действия выступает как собственный детерминант действия) и *causa formalis* (т. е. аспекта, в котором иное, например предмет, на который направлено действие, выступает как собственный детерминант действия). И все же вполне очевидно, что эти аспекты по-разному тематизированы в разных ситуациях. Напри-

мер, ритуалы инициации (как ритуалы посвящения! несут отчетливо выраженную характеристику детерминации *causa finalis*, т. е. самого адресата сказания-М. — они определяют вписанность индивида в мир-предпосылку и тем самым его партиципированность М. Но ритуалы охоты явно служат не для того, чтобы поместить человека в мифически сформированный мир, но для того, чтобы в этом мире охота вообще могла бы состояться. Ритуал охоты может разыгрываться, например, с целью убедить предков «прислать» объект охоты, обеспечить его наличие. Такой ритуал буквально призван обеспечить предметное наличие *цели* охоты, т. е. он есть собственно «трансцендентальная» составляющая целеполагания самого процесса охоты как коллективного предприятия.

Ритуал, как «индуцируемая» М. активность, задающая предпосылку М., т. е. задающая пространственно-временные формы М. как предпосылочные формы общности, и есть единство диахронного и синхронного аспектов М. — М. как сказа и мифа как экологии человека. М., привязываемый ритуалом к окружению человека, артикулирует это окружение, выделяя его составляющие в качестве персонажей и тем делая их значимыми. Ритуал, привязывая М. к окружению человека, превращает миф-сказание в М.-текст — в мифо-экологию человека.

Такая формулировка отношения М. и ритуала не предполагает, как это полагает Леви-Стросс, что отношение это устанавливается (прямо или через редукцию к базисным структурным оппозициям) как *структурные гомологии* или *комплементарности*. Эта формулировка также не предполагает, что ритуал вторичен в отношении мифа (Леви-Стросс) или что он даже представляет собой не более чем инсценирование М. Не предполагает эта формулировка и противоположного, а именно, что М.-сказ есть феномен вторичный — вербальное отражение отмирающего ритуала (Фрезер). Эта формулировка также не предполагает, что М. есть обязательно сказание *этиологическое* в отношении данного ритуала. Поэтому отсутствие этиологического М., как основания ритуала, не означает наличия ритуала в отсутствие М. Как акт продуктивного воображения М., ритуал не может служить ничему иному, как задаванию некоторого *видения*, некоторой непосредственности, т. е. М. как наличной данности, как текста-экологии. И обратное вряд ли возможно — вряд ли возможен М. без ритуала. Конечно, ритуал (т. е. коллективное действие — обобщение как *действие обобществления*) может представляться «невидимым» именно по причине его снятости в практике (его влеченности в эту практику) «социального строительства», т. е. в непосредственном конституировании социальных

384

структур — возрастных групп, брачных отношений, семьи, отношений родства и т. д. Но это не означает, что реальное функционирование М. как М. возможно без ритуала.

Ритуал — это не форма осмысления, комплементарная осмыслению в М. Не является он и выражением «другим языком» того, что осмыслено и выражено вербально в М.-повествовании. Отношение М. и ритуала — это, скорее, отношение между осмыслением и задаванием условий, на которых нечто получает право выступить в роли осмысляемого, условий, на которых нечто являет себя, предстает в своем «истинном свете». Скорее это отношение понимания и пред-понимания, где последнее означает не столько некий модус смутного понимания, сколько активность, обеспечивающую предстояние того, что должно быть понято. Разумеется, аналогия отношения М. и ритуала с отношением

понимания и пред-понимания имеет смысл лишь при условии, что сами мы понимаем это мифическое речевое понимание-обобщение как социализацию понимаемого, опирающуюся на практическую активность обобществления (инициация, брак, охота, и т. д.).

Библиография

1. *Schelling F.W.* Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Sämtliche Werke. 2 Abt. Bd 1. Stuttgart — Augsburg, 1856; *Schelling F.W.* Philosophie der Mythologie. Bd 2. Stuttgart, 1857; (Schellings Werke. Auswahl, hersg. Von O. Weis. Bd 3. Leipzig, 1907.)
2. *Frazer J.* Golden Bough. vol. I-XII. 3 ed. London, 1907-1915; русский сокращенный перевод — *Фрезер Дж. Дж.* Золотая Ветвь: Исследования магии и религии. М., 1980.
3. *Malinowski B.* Myth in Primitive Psychology. London, 1926.
4. *Cassirer E.* Philosophie des symbolischen Formen. Zweiter Teil. Berlin, 1925; *Кассирер Э.* Философия символических форм: 8 3 т. М.-СПб., 2002.
5. *Лосев А.Ф.* Диалектика Мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994.
6. *Лосев А.Ф.* Очерки Античного Символизма и Мифологии. М., 1993.
7. *Luvy-Bruhl L.* La surnaturel et la nature dans la mentalité primitive. Paris, 1931; Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 9 ed. Paris, 1951.
7. *Jung C. G., Керймыи К.* Einführung in das Wesen der Mythologie. 4 Aufl. Zurich, 1951.
8. *levy-Strauss C.* The Structural Study of Myth // Journal of American Folklore. Vol. 68, 270. P. 428 - 444.
9. *Туровский М.Б.* Первобытный коллектив и индивидуум // М. Б. Туровский. Предыстория Интеллекта. М., 2000.
10. *Сильвестров В.В.* Мифолого-религиозные предпосылки и диалектический смысл современной культуры; Основные этапы мифологически традиционного самосознания деятельности // Сильвестров В.В. Культура. Деятельность. Общение. М., 1998.

Черняк Л.С.

МОРАЛЬ И ПРАВСТВЕННОСТЬ (к позиции 3.2)

Мораль является важнейшим неформальным регулятором социального поведения и одной из главных этических категорий. В отличие от прочих правил и социальных норм, моральная оценка всегда предполагает оценку поступка с позиций добра или зла. Например, человек, сидя на светском банкете, может неверно пользоваться вилкой и ножом. Очевидно, что это будет нарушением существующих в этой группе норм этикета, однако даже самый строгий хранитель традиций вряд ли увидит в этом аморальный поступок. Таким образом, в отличие от социальных норм, которые могут сильно отличаться друг от друга в различных группах и кругах в пределах одного общества, моральные нормы, будучи связаны с доминирующей культурой, носят более устойчивый и общий характер.

Мораль и нравственность.

Эти категории являются очень близкими, взаимосвязанными, и нередко употребляются как синонимы. Однако большинство ученых сходится в том, что различие этих категорий носит принципиальный характер и позволяет более рельефно описывать поведение человека. В решении вопроса об их различии существуют два основных подхода. Согласно первому, восходящему к Канту (1724 — 1804), М. представляет собой внутренние убеждения человека («моральный закон»), тогда как Н. является практической реализацией этих принципов, действием на их основании в реальной жизни («нравственный поступок») [2:183]. Несколько иной подход к решению этой проблемы восходит к Гегелю (1770-1831), для которого важнейшим признаком моральных принципов являлась их опора на собственные, самостоятельные размышления человека о добре и зле. В противоположность им нравственные нормы носят надындивидуальный характер, являются, говоря современным языком, элементами коллективного сознания и ориентированы, соответственно, лишь на внешнее содержание поступков человека. Таким образом, с точки зрения Гегеля, если нравственное сознание (или его прообраз) существует в любом обществе, то моральное сознание, а соответственно и моральная оценка поступков, возникает на определенном, причем весьма высоком этапе развития человечества. Одним из первых провозвестников морального сознания Гегель считал Сократа («До Сократа афиняне были нравственными, а не были моральными людьми, ибо они делали то, что требовалось при данных обстоятельствах» [3:36]).

Тем не менее общим для обоих подходов является то, что моральность так или иначе связывается с внутренними принципами человека, тогда как нравственность касается неких внешних действий и поступков.

385

Поэтому можно сказать, что посредством М. общество оценивает не только поступки людей, но и их мотивы и намерения.

Особую роль в моральной регуляции поведения человека играет формирование в каждом индивиде способности самостоятельно оценивать свои поступки, т. е. быть способным к саморегуляции. Одна из важнейших этических категорий, неразрывно связанных с М. — совесть, выражающая собой способность личности к моральному самоконтролю, являющаяся высшим внутренним судьей человеческих поступков. Возможно ли уйти от этого внутреннего суда? На первый взгляд нет ничего проще — ведь все, что находится внутри человеческого «Я», казалось бы, должно быть ему подвластно. Однако Канту принадлежит знаменитое учение об объективности совести, суд которой при определенных обстоятельствах оказывается неотвратим. Эта великая мысль, облаченная в художественную форму, оказалась лейтмотивом большинства произведений Достоевского. В учении о совести Кант одним из первых обосновал наличие в человеческом «Я» неких феноменов, с одной стороны, являющихся всецело идеальными и, в этом смысле, не существующими вне этого «Я», однако, с другой — в своем функционировании совершенно независимыми от произвола субъекта и потому не просто не подвластными ему, а, напротив, выступающими в качестве объективных детерминант его поведения. Именно в русле данного подхода возникнут в XIX в. фундаментальные учения о сознании, например такие, как марксизм (см.: *Товар, II*) и фрейдизм, которые ознаменуют формирование совершенно нового (неклассического) идеала рациональности.

Тем самым мы логично переходим к обсуждению следующего вопроса — об *объективности* этических норм.

Проблема объективности моральных и нравственных норм.

Это — один наиболее трудных вопросов всех этических теорий. Действительно, в отличие от изучаемых различными науками позитивных законов объективного мира, действующих независимо от воли и желания людей, все этические законы являются императивами (по-другому — нормативными законами), т. е. указывают на то, как *должно* поступать человеку. Следовательно, эти законы, по определению, предполагают возможность их нарушения. Значит, наблюдение за реальными фактами окружающего мира ничего не может нам сказать относительно истинности или ложности этических правил и норм, а их изучение оказалось бы уже не теорией этики, но ее социологией, к такому научному исследованию нравственности неоднократно призывал один из классиков социологии Дюркгейм [9:47-48] Однако в данном случае можно

определить их истинность. Имеем ли мы вообще в сфере этики дело с чем-то действительно объективным или же основу любых нравственных и моральных оценок составляют произвольно и случайно сформулированные принципы и критерии? Другими словами, должно ли в этой сфере любое убеждение каждого человека являться единственным мерилом или же люди могут опираться в оценках своих поступков на что-то высшее, объективное и абсолютное?

Наиболее простое решение этого вопроса базируется на обращении к авторитету религиозных учений, в каждом из которых существует то или иное учение о праведном образе жизни. Более тонкое решение этого вопроса основывается на так или иначе обосновываемом постулате о врожденности человеку основных этических принципов (*Сократ, Платон, Декарт и проч., см.: Позиция 3.2: Культура как рефлексивная система, I*). Весьма близок к этому подходу был и Кант, обосновавший наличие в любой человеческой душе «морального закона» и считавший его столь же объективным и человеческому произволу неподвластным, как «звездное небо над головой». У подобной точки зрения существует немало сторонников и по сей день.

Другой, идущий еще от греческих софистов, подход усматривал во всех нравственных принципах лишь более или менее удачные находки человечества, полезные с точки зрения организации общественной жизни, но не более того. Так, например, принцип «не убий» сам по себе лишен какой-либо объективности, однако общества, исповедующие этот принцип, являются более жизнеспособными в борьбе за существование.

Казалось бы, данная позиция является весьма привлекательной и, главное, лишенной основного недостатка объективистских теорий — необходимости апелляции к метафизическим постулатам (бессмертию души, бытию Бога и его всеблагости и т. д.). В рамках этой концепции с этических норм всецело снимается какой-либо налет мистицизма, ибо их формирование осуществляется самими людьми, а затем они передаются из поколения в поколение посредством различных механизмов социализации и воспитания (см.: *Воспитание, II*). Не случайно, что именно этому подходу отдают предпочтение не только многие философы, но и большинство представителей социологической науки. Однако замена объективности и даже священности этических норм их «удобством» оказывается весьма не безобидной процедурой, ибо этические нормы требуют подчинения себе в любых ситуациях, в том числе и в ситуациях «жизни и смерти». Станет ли человек отдавать жизнь во имя принципов, являющихся лишь полезной конвенцией? Испил бы чашу яда Сократ, считан

386

он принципы справедливости не более чем удобными соглашениями, не имеющими объективного статуса ни в мире людей, ни в мире богов?

Одной из разновидностей этой концепции является классовый подход к объяснению реальности этических правил и норм, возникший, в частности, в некоторых ответвлениях марксизма. Хрестоматийной здесь является работа Л.Д. Троцкого «Их мораль и наша», в которой вообще отрицается возможность существования некоей «общечеловеческой», «бесклассовой» М., ибо, с точки зрения этого автора, любые моральные нормы так или иначе выражают интересы исповедующих их социальных

групп [8].

Проблема морального идеала

Проблема объективности этических правил и норм тесно связана с другим фундаментальным вопросом — вопросом о моральном идеале. Возможно ли в реальном мире жить, полностью соответствуя требованиям высших моральных принципов, или же такая жизнь является недостижимой? На этот счет также существуют различные мнения.

Древние стоики (IV-I вв. до н. э.), например, считали этический идеал осуществимым и даже создали целое учение о мудреце, достигшем этого состояния. Этот мудрец должен жить, всецело руководствуясь собственными принципами, следование которым не может быть нарушено никакими внешними обстоятельствами, и именно такая позиция может ему обеспечить подлинную свободу. Отсюда знаменитый афоризм этой школы: «Мудрец свободен даже в цепях». Примером такого мудреца стоики считали Сократа [1:665].

Более поздние авторы были осторожнее в подобных утверждениях. Так, например, Кант принципиально отрицал возможность полной реализации в жизни этического идеала. Более того, именно с ощущением принципиальной недостижимости для обычного человека диктуемого этим идеалом образа жизни Кант связывал возникновение у людей представления о Богочеловеке, который только и оказывается способным к полной реализации этического идеала.

Однако недостижимость идеала отнюдь не умаляла в глазах Канта и других философов его значимости в жизни человека. Вот как объяснял эту значимость известный русский экономист и историк социальной мысли М.И. Туган-Барановский: «Всякий идеал, — писал он, — содержит в себе нечто неосуществимое, бесконечно далекое и недоступное... Осуществленный, или, что то же, осуществимый, идеал потерял бы всю свою красоту, всю свою особую притягательную силу... Идеал играет роль звезды, по которой в ночную пору заблудившийся путник выбирает дорогу; сколько бы

ни шел путник, он никогда не приблизится к едва мерцающему, удаленному на неизмеримое расстояние светилу. Но далекая, прекрасная звезда верно указывает путь, и ее не заменит прозаический и вполне доступный фонарь под руками. Если идеал можно сравнить со звездой, то наука играет роль фонаря. С одним фонарем, не зная куда идти, не выйдешь на истинную дорогу; но и без фонаря ночью рискуешь сломать себе шею. И идеал, и наука в равной мере необходимы для жизни» [6:85-88].

Тем не менее расхождения гегельянцев и кантианцев касались и этой проблемы. В утверждении Канта и его последователей о принципиальной недостижимости этического идеала Гегель вскрыл целое «гнездо противоречий и антиномий». Прежде всего, возможно ли ожидать от человека серьезного отношения к задаче, которую он никогда не сможет решить? Ведь, вступая в этическую сферу, мы должны не забывать, что принципы, задаваемые этой сферой, предполагают не просто свое абстрактное принятие, а требуют действий на этой основе, причем действий, от которых вполне может оказаться зависимой сама жизнь человека. Неужели же человек будет жертвовать жизнью ради цели, которая в принципе не может быть достигнута? Притом ориентация на недостижимую цель высшего Блага обесценивает в конечном итоге реальные поступки человека и то реальное добро, что может быть реализовано (достигнуто) через их посредство. Это противоречие Гегель формулирует следующим образом: «Так как должно быть выполнено общее благо, то поэтому не делается ничего доброго» [5:282]. Не менее противоречивым выглядит и *итог* моральной деятельности, т. е. само высшее Благо. Как и в любой борьбе, победа является конечной целью, после чего борьба должна прекратиться. Но поскольку моральная деятельность существует лишь при условии противостоящего неморального мира, то абсолютная цель состоит в том, чтобы моральная деятельность вовсе не существовала. «Следовательно, для него существует только это промежуточное состояние несовершенства, т. е. такое состояние, которое в лучшем случае должно быть только прогрессивным движением к совершенству. Однако оно не может быть также и этим прогрессивным движением, потому что прогресс в моральности был бы движением к ее гибели» [5:283]. Наконец, если все промежуточные состояния составляют несовершенную мораль, которая по высшим меркам вообще не может способствовать достижению высшего Блага, то она и вовсе не является моралью, и, соответственно, постулируемое Кантом посмертное блаженство получается исключительно из милости, а вовсе не по достоинствам и заслугам [5: 273-287; 7: 309-315]. Именно поэтому Ге-

387

гель противопоставляет моральности точку зрения нравственности (во введенном выше смысле этого слова), которая рассматривается им как более высокое формообразование духа и определяется как «субстанция, знающая себя *свободной*, в которой *абсолютное долженствование* есть в такой же мере и бытие» [4:339].

Нравственность, таким образом, есть реализация свободы, манифестация ее силы, в то время как в моральности мы имеем дело лишь с требованием свободы, которая оказывается бессильной преодолеть противостоящий ей несвободный мир. Но очевидно, что этому статусу соответствует лишь та система нравственности, основу которой составляют высшие принципы разумности и добра. Когда же в таком случае будет достигнуто данное состояние? Когда возникнет общество, в котором будет господствовать разумная система нравственности, и, соответственно, будет реализовано высшее благо? Что должно для этого произойти в мировой истории, которая по достижении этого состояния будет завершена? Быть может, будет достаточно, если человек, осознав этот идеал, воплотит его в жизнь посредством собственной социальной деятельности? Но хватит ли могущества человека, чтобы идеал был реализован

его собственными силами? Ведь как раз Кант показал, что в полной мере человек может отвечать лишь за свои *намерения*, тогда как их *результат* всегда оказывается зависим от бесчисленного множества обстоятельств, контроль за которыми не может быть в полной мере доступен ограниченным возможностям человека, а может быть по силам лишь всемогущему Творцу. Эти, равно как и ряд других соображений вынудили Гегеля связать достижение идеала с деятельностью Бога, реализующего собственную цель через деятельность человека, преследующего лишь свои частные цели и не ведающего об их истинных результатах. Именно потому не человек, а Бог в этой философской концепции является подлинным *субъектом истории*. Но отсюда вытекал и неизбежный вывод Гегеля: адекватное осознание идеала возможно лишь в момент его реализации, т. е. в конце истории — в противном случае человек, а не Бог стал бы ее подлинным творцом. Это осознание совершилось в его собственной системе, следовательно, история завершена, а идеал реализован в современной Гегелю немецкой действительности. Как известно, именно данный вывод вызвал наибольшее число нареканий в адрес философа.

Очевидно, что на кризисе гегелевской философии отнюдь не завершилось развитие этической мысли. Напротив, неклассическая философия, возникшая на обломках двадцати пяти веков рационалистической традиции, радикально по-новому поставила фундаментальные этические проблемы. Однако классический анализ категорий морали и нравственности, равно как и исследование возникающих в связи с ними парадоксов и антиномий, был дан именно в немецком идеализме конца XVIII - первой трети XIX в., в силу чего наше рассмотрение мы можем завершить именно на данном пункте.

Библиография

1. *Эпиктет*. В чем наше благо? // Мыслители Рима. Наедине с собой. М. - Харьков, 1998.
 2. *Кант*. Критика практического разума. СПб., 1995.
 3. *Гегель*. Лекции по истории философии. Т. 2. СПб., 1994.
 4. *Гегель*. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977.
 5. *Гегель*. Феноменология духа. СПб., 1912.
 6. *Туган-Барановский М.И.* Утопический социализм // Туган-Барановский М.И. К лучшему будущему. М., 1996.
 7. *Фишер К.* Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. Первый полумтом. М.-Л., 1933.
 8. *Троцкий Л.* Их мораль и наша. М., 1991.
 9. *Дюркгейм Э.* Социология. М., 1995.
- Сорвин К.В.*

МЫШЛЕНИЕ (к позиции 3.1)

М. — способность каждого индивида *Homo sapiens* к субъективно мотивированному целесообразному и произвольному преобразованию культурного (всеобщего) смысла любого предмета восприятия и памяти, а тем самым — и к порождению новых его значений и смыслов.

Как способность индивидов *Homo sapiens* М. генетически не наследуется, а с момента рождения человека формируется общением с близкими взрослыми на основе уникальной особенности видовых «программ» его жизнеобеспечения — генетического «нацеливания» всех жизненных сил новорожденного на ориентацию в мире смыслообразующего общения людей.

Как *абстрактная возможность*, она подготовлена эволюцией всех форм активности высших животных; как витальная *потребность* предопределена антропогенезом (генотипом человека); как *умение* человека целесообразно и произвольно управлять поведением других людей и своим собственным поведением, она формируется в онтогенезе активным (жадным) присвоением новорожденным обращенных к нему аффективно-смысловых компонентов человеческой речи. В них и через них он присваивает в качестве первой реальности своего человеческого бытия всю полноту эмоциональной смыслообразующей речи людей. А тем самым — и всю полноту ее органичной целостности: звучно-изобразительной непрерывности означивания и аффективного наполнения собой каждого своего дискретного элемента.

Смыслорождающая аффективная речь как объективная реальность М. возникает и живет лишь в актах общения людей. Отсюда:

388

*М. возникает и реализует себя во всех случаях обращения каждого индивида *Homo sapiens* к другим людям и к себе самому.*

И только в них. Как психический феномен, М. изначально нацелено на обретение аффективно осмысленного согласия с другими людьми, обеспечивая при этом органичное единство и целостность всех способностей и процессов психики человека, реализуемых именно как целостность ее *познавательной креативностью*.

Как субъективно мотивированное, нацеленное на понимание преобразование культурного (всеобщего) смысла любого предмета восприятия и памяти, М. превращает восприятие каждого человека в акт целесообразного, аффективно-смыслового *формообразования*. А все психомоторные возможности запоминания и памяти автоматически включает в реализацию способности воображения, подчиняя и их

этой ведущей силе субъективной мотивации всех *осмысленных* способов и форм бытия человека.

При этом следует иметь в виду, что обращение людей друг к другу и к себе — видообразующая потребность и способность всех индивидов Homo sapiens, ибо как вид и индивид Homo sapiens физически выживает лишь при общественном воспроизводстве средств жизни своей общности, что возможно лишь при целесообразном и произвольном содействии людей, которое, в свою очередь, требует их сочувственного взаимопонимания. Единственным средством достижения такового служат субъективно мотивированные обращения людей друг к другу, а при этом — и к самим себе. Непрерывность обращений человека к самому себе формирует самосознание индивида Homo sapiens, а следовательно, и его сознание.

Под обращениями людей друг к другу и к самим себе — иными словами, под каждым актом М. — следует понимать не только вербальные, изобразительные и музыкальные формы речи, но и все мыслимое — все, что создано людьми и ими же воспринято как предмет осмысления, все материально вещное: орудия труда и всю технику, здания, дороги, хранилища и т. д., и т. п. И вся осмысляемая людьми природа воспринята через и как *обращение* людей друг к другу. Поэтому все в окружающем нас мире и сам мир как целое воспринято и всегда воспринимается заново как внутренне нам присущее, как исходно человеческое и свое родное, как голос собственной чувственности. Смыслы (идеи) всего того, что, казалось бы, навеки застыло в своем материале, *обращены* ко всем людям так же целенаправленно и произвольно, как и голос собеседника. Отсюда следует:

М., по определению, — аффективное смыслообразование.

Как атрибутивная способность человека М. само определяет себя интенциональным тождеством эмоций и смысла — единым смыслонесущим аффективным мотивом обращения людей к субъективности друг друга и к своей собственной субъективности. Любая форма *обращения* человека к другим людям и к себе самому изначально образована его пространственными воплощениями в одновременно *звучащих, изобразительных, пластичных, двигательных* образах внешнего действия.

Признание отличия вербального мышления от эмоционально-образного в качестве изначального их определения, как и их отличия от мышления музыкального и предметно-практического, — это всего лишь историческая иллюзия, рожденная историей общественного и профессионального разделения, дифференциации и социального обособления деятельности. В каждой из них мышление несет в себе все четыре свои ипостаси, но с преобладанием одной из них.

Первичная историческая и культурная обособленность родовых общин, племен, а затем и народов с их этнически разными языками общения долгое время сохраняла в ритуалах и мифах их жизни естественную плавность перехода друг в друга эмоционально-изобразительных, музыкальных и вербальных средств обращения. Преобладание одного из них даже в бытовом (базовом) общении возникло лишь при историческом обособлении ведущих целей и средств общественно необходимой деятельности профессионально разных общностей и групп, сформировавшихся внутри этих этносоциальных общностей, что и привело к образованию разных профессиональных языков — разных и по «материалу» овнешнения, и по их лексикологическим и грамматическим функциям. Вербальные, музыкальные, изобразительные средства обращения людей друг к другу развивались в особые формы речи на исходно общей этнокультурной основе средств бытового общения. При этом каждая из них многократно усложняла и совершенствовала свой язык — языки производственных техник, языки каждого из видов искусства, каждой науки, архитектуры, строительства, конструирования и т. д. А это значит, что прав был великий Гете:

«Нет ничего у нас внутри, все что внутри, то все снаружи».

Речь, музыка, скульптура, живопись, природные формы, выделенные нашей мыслью в поиске их смысла, — все для каждого из нас одновременно *и объективно внешне, и смыслооформлено внутренне*. Ведь все это существует для каждого и для всех лишь в идеальных формах своих — в канонах и формах человеческой речи — вербальной, бытовой, научной, музыкаль-

389

ной, изобразительной (живопись, скульптура, архитектура, устройство техники и т. п.). Существует и воспринимается нами в собственной логике этих форм, а потому и в их всегда особом собственном смысле. Но именно в этих формах все существующее вне нас и переживается нами, как когда-то и кем-то оформленная для нашего восприятия аффективная, рождающая смысл речь. Поэтому все внешнее воспринимается нами как прямое послание к нашей субъективности, возрожденное в ней как субъективный образ смысла эмоций и мысли. Все, что нас окружает — все нам внешнее, — живет в нас и для каждого из нас как внутреннее, осмысленно воспринятое обращение к нашему самосознанию, к нашему Я.

Всечеловеческая культура определяет себя как взаимоопределяемость (и потому как органичная целостность) всех прошлых и всех осуществляемых здесь и теперь всеобщих смыслов обращений людей друг к другу в их всеобщих канонах, формах, средствах и способах. Культура — это их осмысленность, для всех овнешненная и сохраненная. Их чувственная, аффективно-смысловая обращенность ко всем и к каждому. Их, хранимых нашим со-бытием с миром и друг с другом, вечная востребованность. И разность канонов и языков профессионально ориентированного общения не отменяет этого единого для них общекультурного начала, ибо именно оно реализует в них свою целостность и себе тождественность. Формула самоопределения культуры: ее предметность и все ее языки непрерывно творит и превращает в реальность именно М. При этом:

М. существует только в акте творения себя.

Какими средствами осуществляется интенциональное, произвольное и целесообразное преобразование мыслимой реальности — преимущественно ли вербальными, но вместе с тем эмоционально-образными, или преимущественно эмоционально-образными, или даже предметно-образными — в любых вариантах своего осуществления М. остается поисковым, креативным преобразованием своих же способов и средств, а тем самым и себя как процесса. Этим оно и *образует* недостающие ему аффективные смыслы, а на их основе — смысловые образы плана будущего предметного действия и смыслы потребной для него речи. Т. е. осуществляет себя именно как *мышление*. Отсюда:

Мышление — либо творчество, либо еще или уже не мышление.

М. как родовая особенность и способность человека не есть нечто нам данное и непрерывно воспроизводящее себя, как воспроизводят себя все прочие физиологические функции тела. М. нам не *дано, а задано*.

Задано как жизненно важная проблема — проблема сотворения потребных смыслов и форм обращения к субъективности других людей. И каждый из нас вынужден постоянно и с необходимостью *здесь и теперь* ее самостоятельно решать. М. — это процесс решения задачи.

Однако вне, казалось бы, непрерывных актов ее решения каждый из нас, оставаясь физически и субъективно самим собой, может и... не мыслить. Например, при так называемой «беспредметной задумчивости» М. на время отключается, и человек погружается в недолгий мир безмыслия. В эти моменты человек не *задумался*, как это может показаться стороннему наблюдателю. Он именно не думает, ибо нельзя думать ни о чем.

Такое состояние можно смело назвать внутренней немотой — *небытием мышления*. Но оно же — главное условие его, М., бытия, непремное условие его возникновения из состояния «ничто», его становления, оформления и осуществления. Оно столь же необходимо М., как и любая актуально творимая им форма обращения к миру и людям. Необходимо не только как выразительная пауза — равнозначная «часть речи» во всех языковых средствах овнешнения своей субъективности среди людей и для людей. *Немота* мысли необходима именно как состояние, без которого невозможно рождение мысли.

Каждый из нас испытывает его и при обыденном разговоре, и при творении устной или письменной речи. Странное это состояние, психологически странное: ступор, отключение, похожее на забывание. Забывание того, что было сказано, написано, сыграно... И полное незнание того, зачем все это было сделано и как, а тем более того, что должно последовать за уже сделанным мыслью. Но напряжение неосознаваемого переживания *чужого* (или *своего* как чужого) ожидания от вас продолжения вашей мысли тут же будит вас, погружая во всеобщий, хотя еще и не наполненный никаким частным смыслом культурный канон (в его форму и логику) — в канон предшествующей речи. Так зреет в *поэтическом каноне* еще не слышимая самим поэтом песня. Так в пока еще «совсем пустом» каноне неоконченной, «забытой» и в данный момент не мыслимой вами речи зреет и вот-вот начнет оформляться, рождаясь, ваша новая мысль. И рождается она как бы сама собой наполненная, себя без усилий творящая и развивающая. Будто кто-то внутри вас и без вашего рефлексивного усилия творит ее сразу в законченном виде. И, как правило, отлично творит по форме и содержанию. Но только вы, живущий органично для себя всем целостным миром осознанно и подсознательно пережитого, для реализации личной цели (но

390

по логике культурного всеобщего канона, укорененного в этом для вас всегда внешнем и всегда внутреннем, осмысленном мире) этот мир и преображаете своей вовне устремленной новой, будто бы само собой рожденной мыслью.

То, что выше названо каноном, — не грамматическая форма вербальной речи, не логическая форма состоявшихся высказываний, независимая от смысловых нюансов их содержания. Канон (у других авторов: *форма, образ, концепт*) — это интенционально-смысловое единство всех возможных форм речи: тональной, вербальной, изобразительной. Изначальная форма их нерасчлененности, наполняемая особым смысловым и эмоциональным содержанием речи в зависимости от эффективности смыслов интенции необходимого обращения к ожидающей его субъективности другого (или своей собственной).

У этих канонов (форм, концептов, образов) триединой речи людей есть свои правила взаимоотношения при актах выхода из немоты М. — при актах всегда креативного смыслорождения. (Иначе это не М., а декламация текста.) В каждом из исторически выделенных (специализировавшихся) видов речи — музыкальной, вербальной, изобразительной — свои формы и свои «правила» взаимоотношения смыслов и эмоций для организации единства данного вида речи. В музыке — лад, ритм, мелодия и др.; в живописи — колорит, рисунок, цвет и др.; в вербальной речи — модальность сообщения о мыслимом предмете. В них заведомо противопоставляются отличие и отождествление, единичность и множественность, причинение и претерпевание и др. Свои каноны ожидания особых культурных форм речи есть и в архитектуре, в техническом творчестве, в разных теоретических формах осмысливания мыслимого. В том числе и в формах научного дискурса.

Все они вместе и в каждой исторически «обособившейся» культуре предметного М. обосновывают друг друга достаточно строгой логикой взаимоотношения. Ее называют логикой неформальной. Но именно логикой, и логикой именно М. Ибо только каноны ожидания выхода субъективности человека из состояния немоты объективно образуют взаимоотношенность аффективных смыслов обращений людей

друг к другу и к самим себе. М. же есть не что иное, как целесообразный и произвольный процесс создания таких смыслов и по таким канонам.

М. каждого индивида изначально и сущностно рефлексивно.

Вне напряженного внимания к содержанию и форме смысла каждого обращения к другим и к себе М. просто не существует. Ибо нельзя мыслить, не следя

тут же (и весьма придирчиво) за процессом целенаправленного преобразования всеобщих смыслов своего обращения к другим и к себе самому. Читать вслух или про себя текст, не следя при этом личной мыслью, за своим отношением к его смыслу, — значит все это время не мыслить, уподобив себя машине, механически переводящей письменный текст в его озвучивание. Мыслить — значит собственными усилиями передать другому (и себе) особый, а именно — лично потребный, смысл предмета обращения, оставаясь при этом верным его всеобщим смысловым канонам. Без чего цель обращения так и не будет достигнута: тот, кому предназначено ваше обращение, не воспримет главного — ваш мотив обращения к нему, да и само его содержание не будет им воспринято адекватно. А это значит, что:

М. по определению, диалогично.

Изначальная обращенность людей друг к другу смыслообразностью своей речи (как и к собственному мышлению) содержит в себе противоречие, настойчиво требующее своего разрешения. Образ цели обращения (образ ожидаемого отклика словом и делом) неминуемо распадается внутри себя на исключают друг друга, но одним смысловым основанием рожденные *образ согласия* и *образ возражения* (несогласия, неприятия). Так в одном и едином мотиве обращения проявляет себя диалогичность любой речи как акта мыследействия (Л.С. Выготский, М.М. Бахтин, М. Бубер, В.С. Библер, М. Фуко и мн. др.).

Не говоря уже о *внешней речи* (т. е. об обращении к другим, рождающем саму мысль в ее всеобщей внешней форме, что и делает эту мысль внятной и для самого обращающегося), но и интрасубъективное мышление (*внутренняя речь*) — всегда есть не что иное, как *диалог* с самой собой.

Во всех предметных, друг друга порождающих формах М. (вербальных, музыкальных, изобразительных, в частности — выразительно двигательных), овнешняющих субъективный мотив обращения человека к миру, ожидаемая в ответе смысловая бинарная оппозиция этому мотиву изначально закреплена в семантике средств живой речи их внутренне противоречивым смыслом. Этот двуединый их смысл, рожденный тысячелетиями общения, возрождается целостной аффективно-смысловой семантикой живого языка народа при каждом акте обращения его субъектов друг к другу. И для каждого элемента обращения (вопроса, восклицания, высказывания и т. д., и т. п.), для каждой части речи и для каждой части ее «слова» в каждом языке общения закреплена рожденная ее диалогичностью *противоположный смысловой эквивалент*. Не случайно в языке каждой речи есть свои ключевые языковые

391

формы, в которых и опираясь на которые строятся смыслообразующие обращения людей друг к другу и к себе самим. В вербальном языке это формы *утверждениям отрицания, вопроса и ответа, одобрениям неодобрения* (эмоциональное), *согласиям несогласия* (смысловое) и т. п. С той же бинарной оппозицией мы имеем дело и при рефлексии на отношение к восприятию мыслимого: есть и нет, это и другое, больше и меньше, ближе и дальше — и так вплоть до перечисления всех языковых каноничных форм вербальной речи. Аналогично — и с иными взаимопорождающими формами триединого языка народа.

Нетрудно заметить при этом, что главная функция всегда диалогичного М., рождающего себя обращениями к способности мышления других и к той же своей собственной способности, — отнюдь не беспелляционное высказывание осмысленного тобою. В этом случае акт, порождающий М., редуцирован к речевой декламации некоторого заранее готового текста. М. — это поиск смыслового содержания и соответствующей ему новой формы нужного, но еще не найденного ответа на возможное опровержение своей собственной версии мыслимого, имплицитно содержащегося в ее «противосмыслах». Это внутренне беспокойство мысли чаще всего не осознается как рефлексия на пока еще неясные *противосмыслы* высказываемого. Но оно (свое, субъективное) помогает в процессе развертки аргументов «за» увидеть и учесть наличие реальных аргументов «против». Что всегда инициирует целенаправленный (хотя чаще всего не осознаваемый актуально) поиск таких новых условий решаемой задачи, при которых будет найдено достаточное основание для замены новым «за» и старого своего «за», и старого своего или чужого «против». Таков *диалогический* ход любого акта целесообразного и произвольного преобразования мыслимого — любого акта М.

И вне зависимости от уровней М., от его предметностей и форм представления этих предметностей себе, все три его особенности: рефлексивность, целостность (при всем эмпирическом различии его ипостасей) и атрибутивный для него диалогизм — органично взаимосвязаны. Более того — они, порождая друг друга, выявляют свое единство в построении его субъектом *внутреннего плана* каждого своего предметного действия, каждого поведенческого акта. И следующий исторический шаг мышления:

Мышление теоретическое

Его можно определить как «вторую производную» от М. предметно-обыденного. Оно также есть целенаправленная рефлексия мыследействия на те формы, способы и средства, в которых оно, как и обыденное мыш-

ление, *выделяет, измеряет, определяет и преобразует* смыслообразы реального мира: как природы,

так и жизни в ней человека и его сообществ.

Теория вообще (или теоретическое мышление, реализующее себя как особая общественно необходимая деятельность) возникла после того, когда *деятельность управленческая* уже оформила для себя новый и особый предметный мир. А именно — мир *реально-идеальных* объектов: мер пространства и времени, имен, всеобщих понятий и терминов, средств определения (ограничения) предмета воления и внимания, формул и таблиц, схем и рисунков. Ибо деятельность управления общественно необходимым трудом (искаженная своей *властной* формой, в которой управление *делом* заменяется опирающимся на насилие управлением *людьми*) не имеет своим предметом ни преобразуемые явления и процессы физической реальности, ни тех, кто по указанию управляющих непосредственно практически осуществляет преобразование этой реальности. Только образ будущего результата их общей деятельности, образ ее цели, мысленный поиск новых средств достижения таковой в пространстве-времени действия, образ плана общего действия — вот что издавна служило и служит предметом деятельности управления.

Управление как планирование организации делового взаимодействия людей требует (для целесообразного совершенствования) мысленного выделения прежде всего пространственно-временных мер состава и динамики их деятельности: меры объема и веса, прямые и кривые линии и образуемые ими фигуры, числа — эмпирически выработанные за тысячелетия меры разности пространственно-временных величин. А также смыслы имен, вроде бы произвольно данные явлениям природы, вещам и людям, но, как и деньги в структуре общественных отношений, обладающие *таинственной* способностью превращать их всеобщее (общее для всех) значение в фетиш, чуть ли не предопределяющий судьбу обладателя имени.

К содержанию новой предметности управленческой работы относятся и всеобщие формы самого М. (категории), организующие и определяющие логику *осознанного отношения* человека к явлениям мира. Они не «обобщают» реально присущие всему сущему качества и признаки. Они — опять-таки — не что иное, как всеобщие (общие для всех) смыслы слов, которые организуют отношение М. к его предметности, формируя внутреннюю ее целостность строгой иерархией содержательного (а не формального!) соподчинения. Таких слов (понятий), как *величина, мера, качество, количество*. .. А также — *существенное и несущественное, целое и часть, отдельное и общее* и т. д. Например, *качество* — это то, о чем мыслится, в отличие от всего

392

мыслимо возможного. Или *количество* — определение его же *величины*, положения по отношению ко всему *другому*, темпа движения или изменения. Или *мера* — осмысление его наличия в полноте качественно определенного количества. Или *сущность* — поиск того, что определяет, при всей мерами определенной *изменчивости* его состояний (явлений), пребывающее в нем. И так далее.

Таким образом, теоретическая деятельность возникла исторически как особая деятельность со своей особой предметностью, обособившейся от предметности управленческой деятельности. Ее целью, задачей и смыслом стало выявление и познающее преобразование *собственных свойств* и возможностей всех изобретенных людьми фигур, чисел, категорий, понятий и имен. Ее субъектами стали те, кого в Античности называли мудрецами и философами независимо от их положения в обществе и предметно-практических функций в нем. Те, кто на самом деле освоил, тем и творя его, особое предметное поле собственно теоретического, а не обыденного и эмпирического мышления.

Любая теория была изначально и во все времена оставалась внутренне рефлексивной. Она невозможна без целесообразного преобразования средств, способов и результатов М. как не-теоретиков, так и теоретиков той или иной теоретической предметности. А это значит — в первую очередь *собственного* М. Мыслить теоретически — это преобразовать для понимания свойства *всеобщих искусственных средств, способов и форм* полагания мыслимого. Работа теоретического М. постоянно и непрерывно совершенствует свои наличные средства, способы и формы, чем и творит принципиально новые. И тем самым перевооружает и преобразует проблемное М. не только свое, собственно *теоретическое*, но и М. всех тех, кто эмпирически или практически осмысливал и физически изменял мыслимый и, в конечном счете, их общий с теорией *внешний предмет*.

Если непредвзято приглядеться к зарождению, становлению и развитию основ философии, логики, математики, астрономии, богословия и мистических учений, основ этики и эстетики, основ всех разделов обществоведения и позитивной науки, то нетрудно убедиться в том, что теоретическое М. изначально и на всем протяжении своей истории имело своим непосредственным и первым предметом свойства и возможности, присущие *искусственным* формам, средствам и способам мысленного полагания некоторой мнимой или объективной реальности. Однако целью (конечным предметом) теоретической деятельности всегда было, есть и будет использование всей системы постоянно ею совершенствуемых искусственных средств и

мер, способов и форм полагания и преобразования этой мнимой или объективной реальности для еще более глубокого проникновения в реальную ее природу, в ее сущность.

Тут же следует особо отметить, что наблюдение, опыт, эксперимент в науке, но не только в ней, есть прежде всего мысленное действие — наблюдение мыслью, мыслительным опытом и экспериментом. Мыслительный опыт с эмпирическим материалом «испытывает на прочность» прежде всего внутреннюю логику самого М. Когда *логическое следование* из постулатов данной теории наталкивается на необъяснимый с их помощью *смысл* наблюдаемых в опыте фактов, теоретик обращается к постулатам

своей теории, нередко обнаруживая при этом противоречия в принятых стратегиях логических следований, допускаемых данными постулатами. В тех нередких случаях, когда в эмпирических формах теоретическое М. сталкивается с неразрешимыми противоречиями в собственных постулатах (классический пример из истории физики: *опыт Майкельсона-Морли*), теоретик вынужден искать новую формулу Начал для своей теории. И ищет он ее новый постулат только одним способом — разрешением противоречия в старых его формулах, до того принятых за абсолютную истину.

Ни философия, ни математика, ни логика, ни теоретическая физика, теоретическая химия, генетика и др. не идут покорно за опытом, *обобщая* события и факты. Напротив, только тогда эти науки приобрели статус наук в подлинном смысле теоретических (фундаментальных), когда для собственного своего продуктивного саморазвития и для всех своих приложений и утилизаций обрели наконец чисто априорное, аподиктическое основание. А именно: строгие постулаты, имплицитно содержащиеся в умозрительных (идеальных) средствах ограничения предметного поля М. в каждой из этих наук.

Иначе и быть не могло. Ибо теоретическое М. возможно только как исследование всеобщих свойств искусственных мер, способов и средств мысленного (и для мысли) выделения, ограничения и преобразования умозрительных (в том числе и опытных) представлений мыслимого мира. Оно вынуждено выстраивать иерархию искомых и найденных смыслов, рождаемых в границах и на границах того предметного поля, к которому эти умозрительные меры, способы и средства применяются. Все дальнейшее использование теоретических форм, средств и способов для креативного «вспахивания» этого поля может быть построено исключительно на всеобщесмысловых определениях его границы, играющих в каждой теории роль ее априорных постулатов. Пример: постулаты Евклида — это

393

определение границ предмета геометрии, за пределами которых ее средства, способы и смыслы теряют какую-либо значимость, что не опровергается никакими эмпирическими или иными теоретическими приложениями геометрических мер пространства. Ибо во всех случаях точка — это то, что не имеет измерений, а линии и фигуры, ими образованные, — ее же производные, они также не имеют иных, кроме смысловых, измерений, поэтому только и способны служить искусственными мерами любых форм протяженности реального и мыслимого Бытия. То же самое следует сказать и о постулатах механики, физики, химии и генетики. Но, к сожалению, это неприложимо к культурологии, пока не ставшей фундаментальной теорией общего человековедения.

Фундаментальные основания теоретического М. представили ученым-эмпирикам и практикам их поистине реальную предметность не в формах ее наличного бытия, а как мышлением себя преобразующий процесс их возникновения и развития. Но главное — эти основания постоянно перевооружали М. эмпириков и практиков все более глубокой всеобщностью теоретических понятий. Что позволило и эмпирически по-новому осмыслить и именно *практически* — в материале ее физической предметности воссоздать — глобальную взаимозависимость самых разных сфер науки, производства и техники, создать глобальную сеть электронных коммуникаций, перевести чуть ли не все виды и формы творчества на компьютерный виртуальный язык, получить первые результаты генной инженерии и т. д. И все это достигнуто вполне практически, но на основе познающего преобразования теорией ее собственных средств, определяемых априорными постулатами математики и символической логики, теоретической физики, химии и генетики.

Таким образом, теоретическая деятельность, во-первых, изначально и последовательно рефлексивна. Ее предмет — она сама, ее собственные формы, средства и способы мысленного полагания и познающего преобразования общих человеческих представлений о некоторой объективной реальности. Во-вторых, она интенциональна, то есть так же, как и любая мыслительная деятельность человека, мотивирована единством аффекта и смысла, образом цели и эмоциями искателя истины в пространстве смысловых и эмоциональных противоречий. Ибо и теоретическая деятельность *обращена* к другим теоретикам и к *теоретику в себе* с надеждой не только на сочувственное понимание и согласие, но и на резонные возражения. Уже тем самым она в каждом своем высказывании скрывает смысловую потенцию возможных и необходимых *антитез*, для которых в неформальной логике вопро-

шания и алчбы истины в общем поле неискоренимой теоретической «недоосмысленности» предмета всегда есть более чем *достаточные основания*. Поиск нового основания — дело страсти теоретика, а содержательный мотив ее — в самой проблеме, как и сама цель внутреннего диалога с самим собой и другими для тебя (и в тебе) мыслящими инако.

Такие внутренние антитезы исключаются из дискурсивно построенных выводов при строго соблюдаемой форме их изложения. Сформулированная концепция, отданная на суд теоретиков, должна быть эксплицирована как истина в последней инстанции — это теперь не что иное, как собственная жизнь текста, представляющего уже не процесс, а результат мышления. Процесс, говоря словами Гегеля, погашен в результате. Антитеза полученному результату в том случае, когда и она претендует на завершенность результата, также должна быть представлена без вопрошаний и сомнений. Формальная логика строго следит за наличием чисто формальных сбоев в изложении того и другого готового текста, постоянно углубляя и расширяя и без того богатый арсенал средств и способов самой тщательной проверки. Хотя это, как оказалось в XX веке, не главная ее забота, и вообще не она решает вопрос о том, какой текст ближе к реальному положению дел. Этот вопрос, при достаточной логической обоснованности того и другого, решает и не опыт, и не эксперимент: как правило, они дают множество подтверждений истинности и той и другой стороны.

Но, как показала вся история теоретической деятельности, при равной логической и эмпирической обоснованности тезиса и антитезиса в теории одного предмета только радикальное преобразование условий решаемой ими задачи позволяет найти то, третье, что снимает односторонность каждой из них, делая их «частными производными» от найденного решения.

Главной же заботой и главным успехом формальной логики стало радикальное изменение общего типа рациональности. То, что начиная с XVII в. считалось (и было, если говорить о научном мышлении) рациональной сутью человеческого мышления, не случайно почти полностью передано машинам. Это стало возможным благодаря математизации формальной логики, давшей импульс к самопреображению основ самой математики и начало постулатам кибернетики. В канун нового тысячелетия получил стимул для своего возрождения и в математике, и в логике тот тип рациональности мышления человека, который, проявляя себя интуицией, был присущ аффективному, творческому мышлению изначально.

Общий вывод: теоретическая деятельность (теория), как и любая мыслительная деятельность, глубоко диало-

394

гична. В рефлектирующем на себя обращении мысли к ее предмету, в любой рождаемой при этом гипотезе, даже самой вероятной и чуть ли не за абсолютную истину уже принятой, всегда остается нерешенным вопрос о полноте ее истинности, требующий разрешения противоречий в самих постулатах теории. Не случайно же самые первые осуществления еще только строящей себя теоретической деятельности, погруженные в многоликое мифологическое пространство античной культуры, особенно контрастно и наглядно выявили все три атрибутивные для нее особенности: 1) априорность форм, средств и способов ее осуществления, 2) нерасторжимость аффективно-нравственной, эстетической и рациональной ее мотивации и, наконец, 3) неизбывную ее диалогичность — нескончаемый внутренний ее спор с собой. И, как показала история становления и развития теоретического мышления, все три особенности М. лежат в основании всех и каждого из исторических способов осмысления мира.

Библиография

1. Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967.
 2. Библер В.С. Мышление как творчество (введение в логику мысленного диалога). М., 1975.
 3. Верч Дж. Мышление как действие. М., 1990.
 4. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1984.
 5. Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991.
 6. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
 7. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985.
 8. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
 9. Мамардашвили М.К. Философские чтения. СПб., 2002.
 10. Михайлов Ф.Т. Загадка человеческого Я. М., 1976.
 11. Рубинштейн С.Л. Человек и мир. М., 1997.
 12. Сильвестров В.В. Культура. Деятельность. Общение. М., 1998.
 13. Туровский М.Б. Предыстория интеллекта. М., 2002.
- Михайлов Ф.Т.

НООСФЕРА (к позиции 1.3)

В.И. Вернадский писал, что биосфера есть процесс и результат взаимодействия живого и косного вещества, где взаимодействие представлено главным образом круговоротами веществ (предложенная здесь интерпретация идей Вернадского опирается в основном на следующие его работы — см. [2], [3], [4]). В этом определении принципиально важно *равноправие* и *суверенность* живого и косного вещества: организмы, конечно, зависят и от Солнца как источника энергии, и от планеты как источника вещества; но ведь и планета зависит от живых организмов — уже потому, что она (точнее — ее оболочка) построена при их непосредственном участии: продукты жизнедеятельности древних прокариот участвовали в создании гранитно-базальтового слоя. Для обоснования этого равнопра-

вия Вернадский обращался, в том числе, к гипотезе, утверждающей, что живое, как и косное вещество, вечно (принцип Ф. Реди, или Л. Пастера, — живое происходит только от живого), поэтому для него были привлекательны представления о космическом переносе жизни. Жизнь не встроилась в уже готовую планету, а построила ее (в том смысле, что без жизни она была бы совсем другой), тем самым создав перманентные предпосылки своего собственного порождения.

С возникновения человека начался новый этап эволюции планеты: так же как организмы оживили геосферу, превратив ее в биосферу, человечество призвано одушевить биосферу, превратив ее в ноосферу (Н.). Основная часть — девять десятых — истории человечества связана не с усовершенствованием орудий труда, которые на протяжении этого периода практически не менялись, а со становлением ментального пространства (традиции, верования, пред-рассудки, коллективное сознание) и выработкой форм общения. Именно невероятная продуктивность человеческой коллективности лежит в основе культуры и цивилизации. Развитие земледелия, а затем промышленности превращает человечество в геологическую силу, соизмеримую со стихийными космическими силами

(классическим примером является парниковый эффект). Однако вследствие отчуждения (по Г. Гегелю, К. Марксу, А. Камю), или объективации (по Н. Бердяеву), или забвения бытия (по М. Хайдеггеру) происходит рассогласование биологической и цивилизационной ветвей прогресса. Такое рассогласование внешне выражено тем, что человечество не смогло (а могло ли?) вписаться в природные круговороты веществ, но существенно видоизменило их и резко ускорило. Человечество в отличие от организмов других видов стало осуществлять круговороты веществ не столько через свое физическое тело, сколько через «тело» своей цивилизации (земледелие, промышленность). Хотя при возникновении жизни и в процессе ее основных трансформаций планета уже сталкивалась с невиданными для нее ускорениями круговоротов веществ, но таких масштабов акселерации она не знала. При этом человечество замкнуло на себя четверть всей энергопродукции биосферы и, кроме того, существенно упростило ее состав, а значит — снизило ее устойчивость [7: 41-172]. Однако пафос учения о Н. вовсе не пессимистический, а совсем иной: это — вера, точнее убежденность Вернадского в возможности человечества организовать жизнь свою и планеты по законам разума, добра и красоты. В том же русле на первый взгляд лежит и его идея об автотрофности человечества — оно научится само, используя атомную энергию, синтезировать себе органические вещества для питания.

395

Мне же представляется, что здесь Вернадский уклонился от основной линии своих рассуждений. По сути, он предлагает как бы исключить человечество из жизни планеты — из процедуры взаимного обмена дарами (круговоротов веществ). Но согласно первому геохимическому принципу в процессе освоения жизнью планеты происходит постоянное ускорение биогенной миграции атомов. Тогда получается, что планета и сама движется к тепловой катастрофе, а человечество лишь ускоряет этот процесс. Конечно, становление Н., которая навязывает биосфере новые ускоренные ритмы, неизбежно сопровождается экологическими кризисами. Однако человечество является не только дополнительной угрозой для планеты, но и ее последней *надеждой*.

Следует сказать несколько слов о прогнозах вообще и в экологии в частности.

Всматриваясь в будущее, отмечает Б.Ф. Шифрин [14: 58-60], мы ощущаем себя еще на твердой почве настоящего перед легко преодолеваемым временным пространством. Футурологический дискурс оптимистичен в том смысле, что движущая им идея — «рост гарантированности», выдавливание стихии за горизонт ойкумены. Обратим внимание, что рассуждения экологов об отсутствии гарантий свидетельствуют как раз о том, что эти гарантии желательны и в каких-то случаях возможны. Дискурс, ориентированный ростом гарантированности, пытается ликвидировать тягостный труд, болезни, старение, стремится к управлению временем, а значит — и к отмене времени... а вместе с ним человека. Нет гарантий от небес: «от неба» — только Завет, который заключается по инициативе Бога, а не человека (последний участвует в будущем лишь из настоящего и посредством своих — как раз неопределенных — целей). Желание не просто угадывать, а знать будущее — претензия на роль Творца или законов природы. Притом если будущее однозначно — тогда конец человеческой свободе (ради которой все дело прогнозирования, по сути, и было предпринято), а с ней — и самому человеку. Конечно, и отказ от продумывания вариантов будущего столь же рискован, и потому здесь требуется предельная осторожность.

«Линейный прогноз» будущего, исходящий из старого (для будущего) основания настоящего процесса, по меньшей мере, бесперспективен. Даже совсем примитивные организмы оказываются «изобретательней» футурологов, придерживающихся такой стратегии. Направленность жизни в сторону освоения планеты внешне выражена экспансией размножения (потенциально — в геометрической прогрессии). Тогда можно было бы представить, что некая «бактерия-футуролог» предсказала бы теоретическую возможность быстрого исчерпания еще древними прокариотами возможностей планеты, т. е. — постоянную потенциальную угрозу их существованию. Поскольку бактерии, самоограничивая себя, выделяют вещества, которые при увели-

чении их концентрации тормозят размножение, то прогноз такого «футуролога» перспектив взаимоотношений бактерий с планетой был бы мрачный (ведь их любимое дело — размножаться), но не безнадежно трагический. Однако все произошло совсем по другому сценарию. Жизнь вышла на принципиально новый уровень — не экстенсивного, а интенсивного — освоения своего мира: появились многоклеточные организмы (где совершенно иначе, чем у бактерий построены взаимоотношения между клетками), которые образовали органы и избрали видообразование как новый, несравненно более экономичный способ освоения экологических ниш. Исчерпание и этих возможностей не поставило пределы экспансии жизни, пошедшей по пути «цефализации», что выразилось в значительном усложнении структуры, а значит, и устойчивости (т. е. независимости) биогеоценозов. В свою очередь, и этот путь оказался ограничен коммуникативными возможностями живых организмов.

Появление человека, согласно Вернадскому, стало началом превращения биосферного процесса в ноосферный. И в данном случае с точки зрения предыдущего этапа и в его логике переход к последующему — просто неосуществим. В логике эволюционного развития невозможно было

предсказать, что эволюция выкинет такой фокус: создаст обреченный на вымирание в контексте биологического приспособления вид — человека.

Тогда, кстати, получается, что совершенно все равно, произошел человек от обезьяны или от муравья, т. к. в любом случае это означает одно — *из ничего*: ведь ничего человеческого нет ни в муравье, ни в обезьяне.

Что уж говорить о человеческой истории, в которой переход к каждой следующей эпохе есть трансцензус, не выводимый из эпохи предыдущей.

С такой точки зрения, в аспекте экологического прогноза, по-моему, очень полезно вспомнить первые экологические кризисы, происходившие еще в начале человеческой истории. Первобытные перебили пещерных львов и медведей; и это еще можно понять как конкуренцию за элитную жилплощадь. Но зачем они извели мамонтов, просто загоняя их стада к обрывам? Съесть столько, даже питаясь круглый год только самой свежей и вкуснейшей вырезкой (что, вообще говоря, вредно, да и надоест), тогдашнее население физически не могло. Видимо, по каким-то ритуальным соображениям, что и вызвало первый «глобальный» экологический кризис — перестройку фауны и флоры тайги. Мамонты протаптывали тропы для других животных, и их исчезновение в тайге привело к преобразованию флоры, а значит — и к изменению циркуляции воды, что сопровождалось модификацией русла рек и климата. В этом смысле современная тайга, так

396

же, как и многие из возникших позже пустынь, — рукотворные биоценозы. И ведь только когда перебили всех доступных мамонтов и бизонов, изобрели лук, с помощью которого стали охотиться на антилоп и других копытных, и опять, пока не истребили большие стада, ничего нового не предпринимали, а потом изобрели земледелие... и дальше — по той же схеме «пока жареный петух не клюнет».

Следует отметить, что представления некоторых экологов и многих «зеленых» о том, что человечество со времени своего возникновения постоянно портит среду своего обитания, явно неадекватны. Первобытные питались превосходно, экология находилась в идеальном состоянии, большую часть жизни они занимались игрой и вообще досугом, а продолжительность их жизни была в два раза меньше, чем у современного европейца. Естественно усмотреть причину увеличения продолжительности жизни в том, что человек создал *свой мир* — культуру, включающий соответствующую медицину и социальную гигиену, точнее — миры разных культур с совершенно разными медицинами (например, европейская, китайская и гималайская медицины). Примечательно, что средняя продолжительность жизни той небольшой части населения, которая *полностью* пользовалась услугами любой из столь различных медицинских практик, фактически одинакова на протяжении обозримой истории. Человечество выстраивало и создало свою, адекватную среду, и в процессе этого созидания не раз продемонстрировало, что умеет преодолевать возникающие проблемы. Если человечество сумело пережить ледниковый период, то странно предположить, что оно не справится с экологическими, демографическими, экономическими, национальными кризисами.

Человечество, как уже отмечалось, навязывает свой темп и ритм биосфере, планете, и тут не надо «ходить к гадалке», и так ясно, что без очередного и, к сожалению, более масштабного экологического кризиса не обойтись, что, конечно, не может нас не ужасать.

Человек открыт перед миром (заброшен, по выражению Хайдеггера), и относительно этой открытости существования человека мир ему чужд. Мир не был предуготован человеку (как и живому). М. Хайдеггер писал, что мир как целое есть Ничто или Ужас. Потому полагание границы (опосредствования) между миром и человеком — а значит, установление *ограниченности* человека — является обязательной характеристикой существования. «И тогда, — говорил М.Б. Туrowsкий, — если таким образом размышлять, то возникает подозрение: а что, так уж скверно — ужас? Или немного ужаса — совершенно необходимая добавка в существование?!» [11:126]. Действительно, ведь без этого ужаса останется только уютная *ограниченность* человеческого существования. А оценка меры «ужасности» во многом определяется возрастом и темпераментом: для одного человека — *блажен, кто посетил...* а для другого — *несчастье жить в эпоху перемен*. Но скорее всего — правы и тот и другой.

Итак, человечество, сохраняя нынешнюю логику развития, конечно, является проклятием для планеты, но одновременно и ее *единственной надеждой*. Однако эта такая надежда, которая предполагает *радикальное* изменение, а вовсе не экстенсивное ускорение круговоротов веществ, осуществляемых теперь через «тело цивилизации». В этом смысле человечество живет до сих пор не по

человеческой, а по «организменной логике» развития, ориентированной заданным еще жизнью направлением саморазвития планеты. Переход к человеческой, ноосферной, по Вернадскому, логике развития — первое условие для возможности реализации этой надежды. Есть и второе. Старая схема — начинать перемены, когда уже «жареный петух клонет», которая прежде прекрасно срабатывала, — теперь опасна. Экологические процессы в силу мощной саморегуляции и невероятных размерностей необычайно инерционны, и если губительные тенденции не остановить сейчас, когда угроза выглядит еще лишь теоретически возможной, а дожидаться реальных неприятностей, то остановить экологический кризис, скорее всего, человечество будет уже не в силах. Собственно, именно к этому и призывает Вернадский своим учением о Н.

При этом необходимо отдать себе отчет в наличии не только экологического, но и культурологического смысла учения о Н. и рассмотреть пределы возможностей данной концепции. Для понимания культурологического смысла этого учения необходимо рассмотреть следующий сюжет. В.И. Вернадский четко различил живое и косное вещество: хотя они равноправны и суверенны, их отношение асимметрично: косное вещество — источник энергии и вещества, а живое осуществляет круговорот веществ, центрируя его на себя. Заметим, при этом, что Вернадский вводит шестнадцать «общебиологических обобщений», обосновывающих различия живого и косного вещества, в то время как одного было бы вполне достаточно, и постоянно возвращается к этой теме. Впрочем, ясно, что его здесь беспокоит.

Происхождение жизни, языка, сознания — извечные тайны (тайны в гётевском смысле, т. е. не потому, что здесь что-то еще невыяснено, а потому, что это в принципе не может быть понято: ведь тайна — это и есть жизнь); видимо, они являются такими «позитивностями» (используя термин М. Фуко), которые не выводятся ни из чего другого, но только — сами из себя. Именно это и утверждает Вернадский: живое, так же как и косное вещество, вечно. Конечно, если живое и косное вещество являются лишь двумя сторонами единой, целостной биосферы (подобно тому как у Гете «субъект и объект сделаны из одного куска»), то их все равно необходимо различить, что и сделал Вернадский.

397

Можно принять в качестве гипотезы, что сознание тоже вечно — например, в духе идей Тейяра де Шардена [8]. Но ведь для Вернадского геосфера, биосфера и ноосфера являются последовательными этапами эволюции планеты, и процесс, названный им биосферой, имеет начало и конец: он ограничен, с одной стороны, процессом геосферы, а с другой — Н. Иными словами, полагание извечности косного вещества, жизни и сознания все равно не снимает для Вернадского вопрос об их преемственности.

Надо отметить, что ментальное пространство этноса (см.: *Мир повседневности, II*) в некотором смысле (по крайней мере в период первобытной мифологии) *ПРЕЕМСТВЕННО* относительно освоенного им биома (совокупности биогеоценозов — типа хвойного или широколиственного леса или степи). Чтобы обсудить эту преемственность, следует сначала рассмотреть сами биогеоценоз и первобытную ментальность как разные типы обобщений. Биогеоценоз, согласно интерпретации М.Б. Туровского, — «биологическое обобщение» (реальность опосредствования), представляющее в обобщенной форме историю взаимодействий организмов (точнее — видов или популяций) со средой своего обитания [9]. Для первобытной ментальности все тропинки, деревья, животные освоенной общинной территории включены в конкретно-ситуативные истории. Эти истории посредством ритуала восполняются (с помощью отнесения их к изначальным временам) до образцовых поступков предков, превращаясь в образцы созидательной деятельности «героев» мифа.

Таков, по мнению М.Б. Туровского [12], был первый *способ объяснения* — история как объяснительный принцип: некоторая конкретная история нарочито, подчеркнуто *произвольных* действий героя «недавнего настоящего» превращается в образцовую посредством ее адресации ко времени предков, как времени Оно.

Речь идет о достаточно необычной преемственности: освоенной и обобщенной в мифологической ментальности территории по отношению к биологическому «обобщению» биогеоценоза. Если способы достижения целей, выражающие приспособление к среде своего обитания, у животных записаны в органах и инстинктах (представляющих прошлую историю их вида), то всеобщность — неопределенность — человеческих целей означает необходимость конструировать способы целодостижения как гипотезы, и в этом смысле человек дезадаптирован. Однако в качестве живого организма человек рождается преадаптированным к среде обитания.

Классические для зоологии примеры преадаптации связаны с объяснением возникновения органов: когда крыло или легкое только появляются в эволюции, то они маленькие и недоразвитые, так что для полета, дыхания на суше не годятся. Объяснение состоит в том, что они появляются для другого дела — соответственно чтобы планировать с ветки на ветку или переползть из одного пересыхающего водоема а другой. Всякое живое существо рождается уже приспособленным (так называемый «эффект упреждающего физиологического созревания»), а в постнатальный период происходит адаптивная перенастройка функциональных систем.

Однако у человека мы видим не перенастройку с одного биологического приспособления (обобщения) на другое, как у животных, а радикальную смену биологического типа взаимодействия

принципиально новым типом «приспособительного взаимодействия» о иной «средой обитания» — с ментальным пространством. Но и организм в освоенном биогеоценозе, и человек на территории, освоенной в ментальном пространстве мифа, обладают способностью действовать по «логике объекта», причем строят отношения с ним так, как будто это отношение строит сам объект; такой объект и есть цель [13]. Тогда вопрос о преемственности биогеоценоза и ментального пространства — в общем виде биосферы и Н. — переформулируется в вопрос о преемственности способов, типов полагания целей [10: 175-196]. Поэтому, как мне представляется, продуктивно, ориентируясь на тематику целого и целеполагания, рассмотреть биосферу, Н., а также и вопрос об их преемственности.

Биосфера есть процесс, и результирующая его — новая целостность, порожденная отношением взаимодействия живого и косного вещества как равноправных и суверенных; взаимодействие же представлено в первую очередь круговоротами веществ (элементов). На первый взгляд речь идет о теме, связанной с классической европейской конструкцией, — об атомарном строении материи. Но ведь из этой конструкции никак не следует круговорот атомов как их биогенная миграция, тем более в качестве *ПОРОЖДАЮЩЕГО ОТНОШЕНИЯ*. Гениальность концепции Вернадского, считал Марк Борисович Туровский, в том, что эволюционирующим является само отношение взаимодействия живого и косного вещества. Вернадский наполнил конкретным содержанием центральное дарвиновское понятие «наиболее приспособленного» (введенное Дарвином в качестве непосредственной очевидности): теперь это не самый сильный, ловкий и счастливый и не наиболее плодовитый — синтетическая теория эволюции), а организм, вносящий наибольший вклад в круговорот веществ [9]. Косное вещество дарит живым организмам атомы задаром, безвозмездно и навсегда; от такого подарка нельзя отказаться, но и удержать его можно, лишь подарив другому (культурологическое осмысление этой темы символического обмена представле-

398

но у Ж. Бодрийяра см. [1]). Организм поступает так же, как и косное вещество, отдавая свои атомы планете и во время своей жизни, и после смерти.

Отсюда — круговорот веществ как *добровольное САМООГРАНИЧЕНИЕ*.

Самоорганизацию в экологии традиционно объясняют следующим образом. Главные потребители растений — насекомые — не съедают и 20% их ежегодного прироста. Потому их способность наращивать собственную биомассу определяет возможности следующего этажа (в основном — это птицы) энергетической пирамиды. Сами же насекомые не ограничены пищей, а их возможность наращивать биомассу потенциально соответствует геометрической прогрессии размножения. И так, численность птиц ограничена насекомыми, а численность насекомых, в свою очередь, ограничена главным образом птицами. Это и есть обратная связь, выражающая саморегуляцию и самоорганизацию рассмотренной системы (насекомые и птицы). Целое больше простой суммы своих частей как раз на ту долю, которую составляет взаимодействие между этими частями. Против упомянутой трактовки целого структурно-системным анализом вряд ли надо возражать, но для этого подхода (по крайней мере, в его классическом варианте) характерен и определенный предрассудок в понимании целостности. А именно — части, элементы, составляющие целостность, «эгоистичны» в том смысле, что стремятся полностью реализовать себя, невзирая на соседей. Потому элементы поневоле ограничиваются друг другом, формируя обратные связи, и тем самым образуют коллективное целое. Вот это целое уже способно к самоорганизации, т. е. самоограничению, потому свободно и в этом смысле выше составляющих его «эгоистических» элементов. По-моему, такое понимание целостности является своеобразным мифом классического структурализма: ведь самоограничивать себя может лишь самость, единичное, а вовсе не абстрактная «общественная целостность». Элементы (насекомые и птицы), конечно же, сами ограничивают себя — посредством взаимного дара другому своей свободой; и лишь в силу этого целостность оказывается способна к самоорганизации.

В процессе своей эволюции живое вещество добивается независимости от среды, центрируя на себя взаимодействие, не для гордого самостояния, а ради добровольной зависимости от планеты. Потому наиболее приспособленный — тот, кто больше способен отдавать, дарить; получается прямо по Ницше: наиболее приспособленный — это не серая конформная посредственность, а полнота траты сил — наибольший вклад в круговорот веществ.

Очевидная на первый взгляд несоизмеримость планеты и обитающих на ней живых организмов не позволили Ч. Дарвину определить понятие «приспособления». У него получилось, что среда — независимая переменная (что хочет, то и творит), а организм есть функция этого аргумента, и такую зависимость он обозначил как приспособление. Обрат-

ную зависимость планеты от организма (полагая, что ей безразлична жизнь и смерть организма) он в своей теории ввел как пустую пространственную абстракцию: потенциальная возможность геометрической прогрессии размножения предполагает, что Земля не сможет вместить организмы, «треснет» под их жизненным напором, тем самым Дарвин в своей теории представил геометрическую прогрессию размножения как угрозу планете, таким образом сформулировав обратную зависимость планеты от организмов. В расплату за эту бесцеремонность по отношению к среде обитания другой организм выступил как враждебная среда. Потому отношение между организмами оказалось борьбой за существование (им тесно в этом враждебном, ограниченном мире). Вследствие того, что среда для организма — не суверенное *другое*, а варварское *чужое*, понятие приспособления оказалось пустой тавтологией: приспособлен тот, кто выживает, а выживает тот, кто приспособлен. Мир превратился в ареал борьбы за существование.

Чтобы получить нужное себе от другого (планеты), необходимо сделать его, свободного и суверенного (а не подчиненного мне), зависимым. Для этого требуется поставить себя (тоже как суверенного) в добровольную зависимость от него. Круговорот веществ запускается свободным дарением себя (своих атомов), а не корыстным приобретением веществ для себя.

В такой интерпретации «круговорота» живое и косное вещество выступают друг для друга целью, а круговорот веществ напоминает, скорее, не об атомистическом строении материи, а о буддийской метемпсихозе: ведь каждый новый круг рождается впервые, как чудо дарения. К тому же и выход из этого «кармического колеса» превращений веществ возможен лишь через «познание как освобождение» (путь надежды): порождение Н. — царства разума, добра и красоты. Поэтому Вернадского категорически не устраивает граница живого и неживого как разделяющая и определяющая их.

В статье «Культура и граница» Д.П. Кудря пишет, что граница есть одновременно очевидное и невероятное, загадка и тайна. Загадка придумана, имеет разгадку, неживая, ее смысл конечен, она ничейна, профанна, от ума-хитрости, баловство. Тайна является, не имеет разгадки, живая, ее смысл неисчерпаем, она чья-то, сакральна, от ума-души, забота и радение. Граница как очевидное различие разделяет неживые объекты. Граница как тайное соединение связывает живых субъектов. Обоюдное стремление к границе субъектности сохраняет связующую границу, не претендующую на механическое единство, но лишь культивирующую границу как тайну [5].

Среда не предуготована для организма, являясь для него загадочной неопределенностью, отношение с которой задается им избирательно. Потому, прежде чем выбранное из среды присвоить, организм должен ее

399

упорядочить [9]. Слово «упорядочить» здесь понимается не просто как интерпретация некоторого *предпосланного порядка* (для которого возможны различные его интерпретации), а как непосредственно самое действие — порождение порядка из хаоса (т. е. речь идет о возможности создания различных миров).

К примеру, муравей и белка, живущие на одном дереве, имеют совершенно разные жизненные миры, и, вполне вероятно, в мире белки для муравья вовсе нет места.

В качестве одного из участников (наряду со множеством других, представляющих его среду) взаимного обмена действиями со средой своего обитания (со множеством живых и неживых составляющих среды), организм этой средой и ограничен. Тогда жизнь, рассмотренная в таком аспекте, является конечной величиной. Однако организм, в качестве центра, несущего в себе (в строении и функциях) упорядоченность взаимодействий со средой, создает предпосылки своего существования и воспроизведения, тем самым — представляет свою причину. Взятая в таком модусе, жизнь является актуальной бесконечностью.

М.Б. Туровский обращает внимание на следующее принципиальное положение [9]. Если рассматривать жизнь как бесконечность, следует вести речь уже не только о решающем ее значении в процессе построения оболочки планеты, создания новых веществ и атмосферы, но и о возникновении *НОВОГО ТИПА ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ* самой жизни с планетой. Здесь следует подчеркнуть, что *новый тип взаимодействий*, в свою очередь, предполагает, что теперь необходимо иметь в виду *новую целостность*, рожденную свободным обменом действиями между жизнью и планетой (эти действия включают в себя и добровольное самоограничение). Такую новую целостность, аспектами которой являются жизнь и планета, Вернадский и назвал биосферой. Поэтому представляется недостаточным точным утверждение, что жизнь преобразовала геосферу в биосферу: они, как было показано, порождали биосферу совместно. Биосфера открыла скрытые в планете возможности, но для этого они должны были в ней уже существовать (как некоторая потенциальная возможность, обозначенная фактом своего отсутствия), и это *ее тайна* (в том самом гётевском смысле). То же следует сказать и о Н. (процесс становления которой пока еще только начинается) относительно биосферы.

Главное в становлении Н. заключается в том, что человек должен научиться полагать свои цели в

горизонте интересов планеты, чтобы она выступала для него не только как средство, но и как цель. Это взаимное «уважение» человека и планеты предполагается как само собой разумеющееся, если понять, что я составляю тайну планеты и в то же время она является моей

интимной внутренней сущностью. Истинной целью (как бесконечностью задачи) может для меня выступить лишь тот, кто, в свою очередь, способен меня, и именно как меня, «полагать своей целью».

Когда мы говорим о полагании биосферой своей целью Н. (см.: *Другой/Чужой, Г*), очевидно, что подразумевается не кантовское *als ob*: Н. — действительно цель; иными словами, биосфера добровольно делегировала Н. право выстраивать отношения с ней (хотя, с другой стороны, здесь есть что-то от «добровольно-принудительного принципа, поскольку жизнь в силу первого биохимического принципа все равно двигала планету к тепловой смерти»). Это означает, что биосфера не только живая, но в каком-то смысле ее можно назвать «разумной» (конечно, здесь не имеется в виду человеческий разум), и разумна она вся в целом. Притом как раз человечество (люди, взятые все вместе, как целое) ведет себя совершенно неразумно, целеустремленно двигаясь к уничтожению себя, жизни и планеты. Может быть, и «разум человечества» в целом — совсем иной его вид (то ли божественный, то ли планетарный) и вовсе не похож на разумность в нашем понимании?

В таком случае во взаимном целеполагании биосферы и Н. (а равным образом живого и косного вещества) снимается асимметрия, потому что изложенный выше вариант их различия уже не срабатывает: оказывается непринципиальной подробностью (характером). Однако необходимость равноправия и суверенности живого и косного вещества, доведенная до своего логического предела, приводит к парадоксу, сформулированному еще Чжуан-цзы: философу снится бабочка, которой снится философ, которому... И бабочке снится философ, которому ... Происходит потеря себя, что, как следствие, ведет к потере другого.

Выход из этого парадокса, как представляется, надо искать на следующем пути. Можно толковать «экологический» подход как особую точку зрения. Вернадский рассматривал становление биосферы, а затем и Н. как последовательные этапы эволюции планеты. Однако его конструкция включает в себя не только взгляд профессионального геохимика, но и оценку этих процессов в неожиданном ракурсе — «с точки зрения планеты». Когда человек заявляет, что смотрит на какое-либо явление с точки зрения Бога, интуитивно понятно, о чем идет речь (хотя и не вполне ясно, как это делается — вера, мистическое восхождение, естественный свет разума, интеллектуальная интуиция). Но что может означать «точка зрения планеты»? Насколько я понимаю, Вернадский считает планету самой последней тайной внутренней сутью человека, и, наоборот, ее интимная сущность — сам человек.

Это сходно с интерпретацией некоторыми мистиками отношения человека с Богом, например Мейстера Экхарта: Бог ищет нас так, как будто мы нужны Ему больше, чем Он

400

нам [15]. Однако именно данная аналогия и настораживает: не оказались ли мы в «неоязыческом мифе»?

Тогда, действительно, человек может и должен принимать во внимание и «точку зрения планеты»: осуществлять свое целеполагание не просто с доминантой на другого человека, но и в горизонте интересов планеты, которая составляет его внутреннюю сущность. Правда, это означает, что планете приписывается некоторая божественность. По-видимому, современные глобалистика как и экология как раз и выражают такую планетарную точку зрения, с тем отличием, что интересы планеты здесь представлены с большей конкретностью, чем у Вернадского. Планета оказывается заинтересована в разумной организации человечества: национальной и глобальной демографии, экономики, социума, политики, культуры (в том числе и массовой).

Теперь о том, в чем уязвимость такого подхода, или, говоря научным языком, где его границы. Европейская культура тематизирует не просто открытость, а особый тип открытости, безместности человека (см.: *Время культуры, I*). В этом смысле путь европейской культуры — это путь из мифологического детства космо-экологической культуры к религиозной зрелости Нового Завета (см.: *Позиция I.1. Рациональность культуры, I*).

Это путь можно пояснить следующим образом. Если записанная в органах и инстинктах животного история вида и есть энграмма истории среды его обитания, то человек по своему происхождению не имеет места в мире. Можно предположить, что в тотемических представлениях человеческий коллектив, освоив видовой опыт тотемного животного, присваивает себе его территорию. Весь мир здесь есть некоторый «экологический текст» (см.: *Экологичность культуры, I*) как данность — первичный, непосредственный язык организмов, вещей и событий. Язык, на котором разум, имитирующий Иное, с этой внемирной позиции обращается сам к себе как участнику мировой драмы. Тогда разум, занявший позицию Иного, закрывает от себя самого, но теперь как участника взаимодействия с миром, радикальную инаковость Иного. Мне кажется, что именно в этом и заключается рискованность глобализации семиотического подхода, — понять мир как текст. Такой ход разрабатывался и Ю.М. Лотманом (Семиосфера), и В.В. Налимовым (Семиотическая вселенная), который, кстати, сам говорил о

гностических корнях [6] данной идеи.

Путь европейской истории культуры можно представить как путь последовательного разворачивания, с одной стороны, тематизации открытости, неприкаянности человека и, с другой стороны, тематизации

безмолвной и не вмещающей человеку природы, открывающейся лишь по его принуждению и говорящей в таком случае на языке математики. Тем самым различаются Иное как лично обращенное к человеку, и Иное как принципиально безмолвное, не обращенное к человеку. Другими словами, это путь снятия экологической укорененности человека и культуры. Это путь к Богу, ищущему человека, от которого зависит судьба Завета, инициированного Богом, или, другими словами, судьба самого Бога, нуждающегося в человеке (см.: *Границы разума, I*). Однако в европейской истории все время воспроизводится (каждый раз все более опосредствовано) языческая экологичность (космичность) культуры, и эта бикультурность (языческие античные и иудеохристианские корни) неизбывна для европейской цивилизации. Следует учитывать, что языческое мифологическое детство человечества есть собственный полноценный мир со своими ценностями и смыслами, а не просто путь к взрослой, современной жизни. Главный смысл этого мира — становление человека человеком, а непреходящая ценность «детского мира» в том, что звание человека — не пожизненная регалия, а рыцарское достоинство, которое все время надо отстаивать. Если человек разучится быть «ребенком» — то есть проходить путь становления человеком, то в конечном счете потеряет человеческий облик; вместе с тем и в «языческом детстве» невозможно оставаться навсегда: ребенок должен вырасти и стать ответственным человеком.

Таким образом, если согласиться с тем, что экология и глобалистика опять воспроизводят в европейской культуре космо-пантеистическую (гностическую) идеологию, то культурная зрелость этих дисциплин определяется пониманием ими своих границ. Тогда экология (и глобалистика) должна отдать себе отчет в своей дополнительности (несмотря на фундаментальность своих корней) по отношению к магистральному пути христианской культуры. Более того, этим дисциплинам необходимо внутри себя воспроизвести бикультурность европейской традиции. Учение о Н. В.И. Вернадского должно быть дополнено культурологическим анализом границ этого подхода. Показать необходимость и продуктивность такого исследования как раз и составляло пафос данной статьи.

Библиография

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
 2. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.
 3. Вернадский В.И. Труды по всеобщей истории науки. М., 1988.
 4. Владимир Вернадский. Жизнеописание: Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков М., 1993.
 - 401
 5. Кудря Д.П. Культура и граница // Культура и культурология: тенденции и проблемы. М., 2002.
 6. Налимов В.В., Дрогалина Ж.А. Реальность нереального. Вероятностная модель бессознательного. М., 1995.
 7. Реймерс Н.Ф. Экология (теории, законы, правила, принципы и гипотезы). М., 1994.
 8. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.
 9. Туровский М.Б. Концепция В.И. Вернадского и перспективы эволюционной теории // Философские основания культурологии. М., 1997.
 10. Туровский М.Б. Философские основания культурологии. М., 1997.
 11. Туровский М.Б. Семинар 12. Коммуникация и социальность в философии К. Ясперса // Философское обоснование истории культурологии (методологический семинар). Часть I: Понятия, необходимые для обсуждения предмета истории культурологических учений. М., 1993.
 12. Туровский М.Б. Лекции по истории диалектики. Фонограмма лекций, прочитанных в 1986-1987 гг. в Музее им. Герцена (архив С.В. Туровской).
 13. Черняк Л.С. Органическое как аналогия разумного // Вопросы философии. 1997. № 1.
 14. Шифрин Б.Ф. Вопросы на берегу залива (несколько слов о футурологическом дискурсе) // Культура и культурология: тенденции и проблемы. М., 2002.
 15. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991.
- Румянцев О.К.

ПРОИЗВЕДЕНИЕ (к позиции 1.2)

В концепции диалогии культуры (см.: *Диалогика культуры, I*) В.С. Библера произведение — вещественная форма существования культуры. Бытие в культуре, общение в культуре есть общение и бытие на основе П., в идее П. Культура понимается как смысловая жизнь, духовный мир человека, воплощенные, отделенные, транслированные в П. и могущие существовать (больше того, ориентированные на то, чтобы существовать) после его физической смерти и исторической гибели

породившей его цивилизации, в жизни людей последующих эпох и иных духовных устремлений. Поэтому культура есть сфера произведений, а не продуктов или орудий (материальных или знаковых), в этом ее радикальное отличие от вещественного бытия цивилизации. В отличие от потребляемого *продукта* или от используемого анонимного *орудия* — П. есть собственное (персональное) бытие человека, целиком (вместе со *своим* миром) воплощенное в плоть полотна, звука, камня, слова, и все в целом обращенное за пределы своего мира (своей истины, своего божества) другим возможным опытом (попыткам) быть человеком. В -поэме, теоретической системе или храме, существующих не только как *памятники* прошлой или *учреждения* иной цивилизации, но и как произведения культуры, эта культура — в целостности и общезначимости

своего смысла — отправлена, послана, подобно сигналам SOS или бутылке с запиской, брошенной в океан неведомого для неведомых соучастников единой драмы исторического бытия.

П. обладает двумя по видимости противоположными качествами: оно есть *неприкосновенная вещь*, насквозь определенная сложившим ее и вложенным в нее бытием, но это бытие в нем словно озадачено самим собой, не завершено, обращено к возможности изначально иного бытия. П. поэтому требует того, кто, не вмешиваясь в его неприкосновенную плоть, оставаясь отстраненным слушателем-зрителем, вместе с тем способен своезаконно дорабатывать, дополнять, домысливать его. П. транслирует не морфологическую особенность культуры, не сложившуюся форму, а формирующий первоисточник, неустранимо авторский характер человеческого бытия. Поэтому то, что произведено в П., что оно транслирует, проектирует и провоцирует, есть само производящее (*forma formans*), со-ответствующая интенция авторства. В нерушимый кристалл П. встроена та стихия или материя — «земля» тяжести и косности, «сор» повседневности, «ничто» бессмыслицы и отчаяния... — в преодолении которых оно рождалось. Именно само преодоление, само производящее (изводящее из небытия в бытие) усилие произведено в П., и именно в этом смысле в нем произведена культура.

Форма П. (структура, композиция, архитектоника) содержит в себе не столько некое общепонятное и лишь нуждающееся в расшифровке «содержание» (выражение, изображение, подражание), сколько устройство, проектирующее возможного идеального читателя, зрителя, — насущное «мне» (автору) Ты. П. культуры не выставлено на всемирную выставку в качестве музейного экспоната, памятника, исторического источника или документального свидетельства — оно устроено как вопрос, запрос к тому, кто способен ответить, и как источник ответного смысла. Вещественно вторгаясь в эстетическую плоть человека, оно на деле образует, вызывает — пред-восхищает и пред-полагает — ответную способность: намечает, *как* мне, возможному адресату, расположиться, *как* настроить внимание зрения, слуха или мысли. Восприятие П. (получение послания) требует поэтому двойного умения и усилия: умения расположить себя в соответствии с предположениями автора и усилия ответного со-авторского участия. В этом смысле поэтическое, например, П. обращено к поэту во мне и вызывает его к жизни.

Существенно, что и автор, обращая П. к предполагаемому им собеседнику, заранее включает последнего (возможного) в строй П. и сам образуется этим предвосхищаемым Ты. П., следовательно, с самого начала,

402

в самом замысле существует, поскольку осуществляется (исполняется, восполняется) — каждый раз заново — в общении «автор — со-автор (читатель, зритель...)». Понятно, что как сообщник такого общения изменяется (растет, меняет смысловой облик) и автор как внутренний автор, как архитектурный фокус П. Именно это возможное — продолжающееся и развертывающееся как вглубь, так ивширь — общение и воплощено во плоти П.

П., заключающее в себе авторизованный мир, подобно замкнутой монаде, но в отличие от лейбницевской эта монада сбывающаяся (замыкающаяся) только на границе, в общении с другой монадой, в точке их расталкивающего взаимопорождения. П. развивается (общение между автором и внешнею соавтором осуществляется) на грани замкнутых эпох и форм видения, слышания, сознания, мышления. Наглядным примером могут служить иллюстрации Пикассо к «Метаморфозам» Овидия или его же вариации на темы художественной классики (Веласкес, Рембрандт). Это никак не стилизации, но именно столкновения разных способов (форм) видеть и понимать мир. Именно это *производящее* начало произведений было вновь открыто в демонстративной незавершенности поэтических, художественных, скульптурных произведений начала XX в., провоцирующих конструктивное соавторство зрителя, вовлекаемого в авторство совмещением разных точек зрения, ракурсов, сменой требуемых ритмов движения,

В общении на основе П., когда участники возводятся к изначальному авторству и соавторству, они сходятся на грани, у начала миров. П. и есть эта грань, источник внутреннего (возможного) многомирия. Мир (зримый, слышимый, переживаемый, мыслимый) словно возвращен в момент первотворения, он создается здесь заново, с самого начала (и вместе с этим начинанием) из плотности, плоскости, молчания, тишины, лирического смятения чувств и философской темноты мыслей (не только Гераклит заслуживает прозвища «темный»), — из плоскости холста, хаоса красок, ритма звуков, слов, запечатленных на страницах книги. П. это застывшая и чреватая форма начала бытия.

Именно в этом определении становится особенно явным, что предметным основанием всех срезов и проекций идеи культуры выступает сфера произведений как неделимых единиц (онтологических атомов, монад) бесконечного культурного бытия.

Однако, чтобы понять феномен П. как фокус культуры, сказанное необходимо существенно

дополнить.

Историческая эпоха существует как особая культура, вынесенная на грань диалога культур, только когда

она понимается не просто как «сфера произведений», но — как *одно* целостное П., как если бы все произведения этой эпохи были «актами» или фрагментами единого П. Разумеется, воспроизведение культуры (образа культуры) как такого П. произведений — дело адресата, со-автора. Он возводит свое общение в степень общения культур, только если способен спроецировать, вообразить, сосредоточить некоего идеализированного *одного* автора этой целостной «культуры-произведения» (разумеется, «материал» со своей стороны должен отвечать, способствовать подобному во-ображению). Предполагается некий *субъект*, эпохальный *автор*, своего рода *демиург*, некий особенно-всеобщий («божественный», или «трансцендентальный», или...) разум, способный — из ничего, из начала, априори — замыслить, задумать это единое и многообразное П. Допущение такого рода *авторства* (и соответствующего соавторства) необходимая развертка идеи П. как вещественного бытия культуры. Только при таком допущении осмыслена сама идея *диалога* культур.

Культура, воображаемая как целостное П., есть П. произведений (см.: *Микросоциум культуры, II*). Это принципиально полифоническое, полицентрическое П., в котором каждое из отдельных авторских П. (поэма, трагедия, трактат...) представляет собой самостоятельное особое средоточие, определенное фокусирование всей культуры (так, платоновский диалог как философствующее средоточие античной культуры еще позволяет уловить следы вобранных в него лирики, трагедии, пластического воображения). Тогда культура как П. мыслится как незримый инвариант преобразований разных сфер (средоточий) культуры (искусства, теоретической мысли, философии, религиозности...).

Понимание самой культуры как (как бы) целостного П. позволяет уяснить собственно философский, онтологический смысл этого феномена. В философии XX в. ближе всего здесь онтология художественного произведения М. Хайдеггера. Но аналитика вещи-произведения проводится философом как прокладывание пути, выводящего из П., взятого в качестве «примера» (картина Ван Гога или греческий храм), к некой обобщенной онтологической структуре («четверица»), где утрачивается онтологическое значение предельной индивидуации мира в П. (например, отличие мира как мира греческого храма от мира средневекового собора). В диалогической онто-логике культуры (см.: *Культуры онто-логика, II*) В.С. Библера выход к всеобщему (бытию) достигается в логике *общения*, но не обобщения (компаративистского или аналитического, не важно). Мир, понимаемый как мир культуры, есть каждый раз особая, но на все времена значимая возможность

403

раскрытия вечного и бесконечного бытия, бытия в определенном, но общезначимом *смысле*. Это бытие бытийно каждый раз по-своему, индивидуированно. «Само по себе» бытие со-держится общением этих бытийных энергий, не только не редуцируемых к общему, но, напротив, растущих в бытийной мощи своего смысла, своей истины-«естины».

Словом, в онто-логике культуры само бытие обретает все вышеназванные черты П. П. культуры мыслится уже не просто как некое творение рук или ума человеческих, но как раскрытие бытия. Соответственно, и мир как мир культуры мыслится, *как если бы он* — во всей своей бытийности — был произведением, *за* которым пред-полагается *со-автор*: античный соавтор, средневековый соавтор, восточный соавтор... Само же бытие оказывается в средоточии этого общения автора и соавтора различных культур.

Диалогическая онто-логика, диалогическое понимание бытия, в свою очередь, отвечает уникальному бытийному смыслу, раскрываемому (возможной) культурой XX-XXI вв. В контексте этой онто-логики бытие, мир и вещь мира (сущее) мыслятся как изначально *возможностные*, *как если бы* они были П. Это не средневековое П., творимое единым автором-Творцом, оно всегда в ядрышке возможного со-творения в общении различных возможных миротворящих бытийных смыслов, возможных культур. Из такого понимания культуры, вытекают все особенности теоретической мысли, искусства, философии — вообще бытия XX в.

Поэтому диалогическая онто-логика, согласно которой бесконечное бытие мыслится как если бы оно было П. культуры и строится как онто-логика культуры.

Библиография

1. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991. С. 290-291.
2. Библер В.С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 208-209.
3. Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991.
4. Библер В.С. Замыслы. М., 2002. (См. в особенности докл. «О произведении», с. 269-284.)
5. Мандельштам О. О собеседнике // Мандельштам О. Слово и культура. М., 1987. С. 48-54.
6. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. А.В. Михайлова. М., 1993. С. 46-116.
7. Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. В.В. Бибихина М., 1993. С. 316-326.

Ахутин А.В.

РАЗУМ ПОЗНАЮЩИЙ (к позиции 1.2)

Р. п. определяется двумя основными категориями: антиномия (А.) и эксперимент (Э.)

1. Антиномия

А. в *диалогике* — тип онто-логического противоречия, свойственного *познающему разуму* (Новое время) и определяющего характер его внутреннего (неявного) диалогизма. А. есть противоречие двух атрибутивных определений единого субъекта. В основе А. познания лежит двойственность идеи бытия, предполагающей одновременно как субстанциальное разделение бытия на бытие объекта познания и бытие субъекта познания, так и субстанциальное их тождество в бытии-знании (субстанция-субъект). Как предмет, так и субъект познающего разума, в свою очередь, оказываются внутренне расщепленными на два необходимых, но исключающих друг друга атрибутивных определения: бытие предмета в себе и бытие предмета в действии на другое; мысль-субъект («Я») и мысль-объект («картина мира»). Каждое из этих определений обретает значение самостоятельного «субъекта» и антиномически расходится с другим.

Внутренняя архитектурная антиномичность познающего разума сказывается в системе многообразных внешних разделений, определяющих строй всей культуры Нового времени. Сфера «практического разума» (свободная причина) отщепляется от сферы «теоретического разума» (детерминизм, неопределенный в своих началах). Позитивные науки, методично развертывающие причинный порядок и связь вещей (*natura naturata*) в дедуктивном порядке и связи идей (теорий), антиномически отщепляются от философии и, по существу, впервые обретают самостоятельность. Философия занимается как раз теми «началами и концами», вынесение которых за скобки конституирует позитивность позитивных наук. Она обращает мысль к тому, где бесконечные цепи причин и действий (и следствий) замыкаются на себя в точке самоначинания мира (*causa sui, natura naturans*), и самобытия целостного субъекта мышления («Я», «дух», «разум»). «Дух позитивных (экспериментально-дедуктивных) наук» расценивает философию как спекулятивную метафизику или натурфилософию. Внутри самой науки ее «эмансипация» от философии приводит к тому, что логика определения предмета науки антиномически расходится с логикой дедуктивного развертывания теории о предмете.

Исходная А. воспроизводится и в сфере позитивной теории, но антиномические определения предмета сосуществуют здесь, не сталкиваясь друг с другом. Бытийность сущего сводится для познания к динамическим определениям: быть — значит действовать на другое; быть силой, скрытая природа которой познается через возможное наблюдение ее действия на другое. Интенсивности должны быть переведены

404

в экстенсивные, протяженные, измеримые величины. Динамические (физические) характеристики представляются кинематическими (механическими), которые формализуются далее в математическом анализе. Классическая физика есть математическая физика (механика), т. е. антиномическое соединение физики (динамика) и механики (кинематики), кинематики (траектории движения) и геометрии (аналитическая геометрия), геометрической интуиции (интегральный образ) и алгебраического анализа (дифференциальный анализ функций), математического и формально-логического анализа...

Предельная и элементарная идеализация предмета в любой области познания воплощается основным понятием теоретической механики: материальная точка. Понятие это внутренне антиномично: возможна либо материя как неточечное тело, либо нематериальная (математическая) точка. Но точка здесь материальна как точка возможного действия, которое не элементарно, не предельно изолировано, если не сосредоточено в точку. Она поэтому одновременно принадлежит и физическому континууму действий, и математическому континууму положений. Динамические и математические характеристики одной и той же точки (точка-импульс и точка-координата) существуют (могут быть измерены) как бы независимо, не противореча друг другу, их антиномичность скрыта. Когда же взаимодействие объектов (точек) оказывается сравнимым по величине и природе с наблюдающим (измеряющим) действием «субъекта», А. точечной идеализации тела-действия становится очевидной. Корпускулярно-волновой дуализм, соотношения неопределенностей и принцип дополнительности делают именно антиномизм понятия «материальная точка» теоретическим базисом неклассической физики.

Коренной антиномизм познающего разума, с самого начала сказывавшийся в субстанциальном дуализме Декарта, в «представлении» единой субстанции множеством атрибутов у Спинозы, в динамико-топологическом дуализме определения субстанции у Лейбница, был философски продуман и явно включен в архитектуру познающего разума И.Кантом. Другой оборот антиномической диалектики дан Гегелем.

2. Эксперимент

Э. (*лат.* experimentum — *проба, опыт*) — род опыта, имеющего познавательный, целенаправленно исследовательский, методический характер, проводимого в искусственных, воспроизводимых условиях путем их контролируемого изменения.

В *диалогике* понятие «Э.» имеет строгий — исторически и логически — смысл. Как метод исследования,

определенный логикой *познающего разума* Нового времени (XVII-XIX вв.), Э. не просто «инструмент» познания, но конститутивное начало, в соответствии с которым мышление эпохи в целом может быть названо экспериментирующим. Не случайно И.Кант понимает «Критику чистого разума» как

философскую рефлексию экспериментирующего познания и даже как «распространение экспериментального метода на метафизику» [9: 88-91] Новоевропейский разум мыслит экспериментально как в науках о природе, так и в науках о человеке, даже там, где, кажется, не ставятся Э.

Экспериментальный характер новоевропейских наук не в том, что умозрение было поставлено на почву опыта, а в фундаментальном изменении логики умозрения и, соответственно, смысла и устройства самого опыта.

Всякий *опыт* (лат. experientia; греч. εμπειρία) имеет смысл и силу открытия, свидетельства, удостоверения или опровержения только потому, что фрагментарно выявляет определенный образ (строй) мира в целом, предполагаемый (пред-усматриваемый, пред-восхищаемый) определенной формой (логикой) конструктивной мысли. Зрение в теоретически ориентированном опыте становится понимающим (умным) зрением, а «умный» (мыслимый) образ целого — в котором только и может стать понятным каждое, — приобретает зримость. Греческая теоретическая «физиология» не менее опытна («эмпирична») и не более умозрительна, чем «натуральная философия» И. Ньютона. Они различаются как логикой умозрения, так и характером опытного базиса. «Эйдетической» логике понимания (понять — значит усмотреть сущее в неделимой форме его бытия) и образу аристотелевского Космоса полностью соответствует искусство «эйдетического» опыта, т. е. восприятия сущего в его собственном «эйдесе» (идеальной форме). Логике же новоевропейской науки (понять — значит познать, открыть сущностный закон, определяющий возможности существования вещей и явлений) и без-образности бесконечной в себе природы (Бруно — Ньютона) соответствует как раз техника экспериментального исследования: рас-формирование существующего для проникновения в сущность вещей.

Особая логическая культура характеризует и средневековую опытность. Если в Англии XIII в. францисканцы Роберт Гроссетест и его ученик Роджер Бэкон требуют дополнить схоластическую аргументацию прямым свидетельством опыта, то речь идет никак не об исследовательском эксперименте, а о том, чтобы усмотреть в опыте «внешнего» мира аналог «внутреннего» мистического опыта.

Э. *познающего разума* [6] исследует *изменение* состояния наблюдаемого объекта в зависимости от из-
405

меняющихся условий его существования, он ищет за природными «субстанциями» схему функциональной зависимости. Э. становится методом познания, когда саму природу понимают как метод действия [7]. Изменение условий в Э. строится как ряд последовательных приближений к *предельному* состоянию, как своего рода предельный переход. В Э. происходит выход за предметный (опытный) горизонт исходной теории в мир новых (мыслимых) сущностей и одновременно опытное *открытие* этих сущностей как предельных (парадоксальных) форм опыта. Так, Галилей открывает существование коперниканского мира, экспериментируя с предельными формами мира аристотелианского [8]. Поскольку в опыте видимое дано вместе с определенным образом видения и понимания, экспериментирование с предметом опыта преобразует и конструктивное воображение субъекта. Открывая новые объекты, Э. одновременно открывает на них глаза: создает, изобретает соответствующую им способность видеть. Эту функцию Э. можно назвать *сократической* (Л. Ольшки) [5; 11]. Э. устремлен к пределу, в котором исследуемое явление (падение тела, химическое превращение, жизнь популяции, реактивное поведение...) выступает в «чистом виде», *изолированно*. Преобразующее действие Э. направлено к разделению сложной системы взаимодействий с целью выделить, изолировать элементарную связь причина — действие и далее — свободное от действий (инерциальное) бытие объекта [3]. Идея предельной изоляции свободного состояния и элементарного взаимодействия определяет Э. как процедуру *идеализации*, как предельный переход к мысленному Э. с идеальными объектами (к которым только и относятся утверждения теории). Специальными техническими средствами Э. создает условия, максимально приближенные к идеальным (абсолютная пустота, абсолютно твердое тело, идеальный газ, силовые линии электромагнитного поля, простой рефлекс, социальный тип, чистая фонема и т. д.), и вместе с тем указывает путь «реализации» идеального. Всякий реальный Э. имеет смысл только в горизонте мысленного Э. с идеальными объектами, но и всякий теоретический конструкт получает смысл реального понятия лишь в качестве идеального проекта реального Э. [3]. Воспроизведение реального события в идеальном пределе предполагает исключительные, *искусственно* созданные условия Э. В Э. природа исследуется в форме *техники*. Экспериментальная техника представляет собой звено, через которое теоретическое открытие становится техническим изобретением, а достижения техники позволяют продвинуться в исследованиях. Фундаментальные исследования являются и наиболее техноемкими (напр., современный ускоритель),

и наиболее технически эффективными (ядерная энергия, генная инженерия) [1]. В экспериментальной установке, построенной на базе теории, последняя утрачивает характер объектности, объективной *картины мира*, она как бы отслаивается от мира, приобретает форму *инструмента* исследования, направленного на мир. В форме Э. теоретическое знание вновь вытаскивает мир из его «объективной» картины как непознанный и бесконечный в себе предмет.

Неклассическая физика XX в. (релятивистская и квантовая механика) обнаруживает внутренние границы Э. как метода познания. Принципы наблюдаемости, неопределенности, дополнительности фиксируют неустранимое участие познавательного действия в определениях бытия познаваемого «объекта» (т. е. его не-объектность). Намечается существенно новое понятие бытия — бытие-событие,

бытие-возможность (виртуальная реальность) — и, соответственно, понятие мышления (и свойственного ему опыта), архитектурно и, чем познание. В философии XX в. эти архитектурные сдвиги по-разному осмысливаются феноменологией Э. Гуссерля и диалогикой В. Библера.

Библиография

1. Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента от Античности до XVII в. М., 1976.
 2. Ахутин А.В. Понятие «природа» в Античности и в Новое время. М., 1988.
 3. Библер В.С. Творческое мышление как предмет логики (проблемы и перспективы) // Научное творчество. М., 1969.
 4. Библер В.С. Кант — Галилей — Кант. М., 1991.
 5. Борн М. Эксперимент и теория в физике // Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., 1963.
 6. Бэкон Ф. Новый органон. Л., 1935.
 7. Галилей Г. Избранные труды: В 2 т. М., 1964.
 8. Гук Р. Общая схема или идея настоящего состояния естественной философии // Научное наследие. М.-Л., 1948. Т. 1.
 9. Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964.
 10. Мах Э. Механика. СПб., 1909.
 11. Ольшки Л. История научной литературы на новых языках. Т. III. М., 1933.
- Ахутин А.В.

РАЗУМ ПРИЧАЩАЮЩИЙ (к позиции 1.2)

Р. п. (П.р.) в *диалогике* В.С. Библера есть интегральная архитектурная определенность мышления, характерного преимущественно для средневековой культуры. Строже говоря: это — средневековая мысль как особое измерение культуры современного мышления, как самостоятельный голос его полифонии, действующий (в мысли) персонаж (растущий смысл). Грань его парадоксальности.

406

Смысл понятия бытия (ответ на вопрос, что значит понять сущее в его существе) определяется в П. р. идеями *творения, тварности*. Если для Античности понять — значит понять сущее в его *собственном* бытии — в определенности, форме, эйдосе, идее (апория формы: единое *есть* как многое, многое *есть* как единое); если для Нового времени понять — значит понять сущее в его сущности — в противопоставленности мыслящему субъекту (мысль, противостоящая самой себе); если для современности понять — значит логически воспроизвести — бытие как вне-логическое, все более многообразно уходящее от образов его понимания, — то задача П. р. — понять сущее в том, чему оно *присуще, чем* есть сущее (ср.: «чем люди живы?» «уже не я живу, а живет во мне Христос»). Понять бытие сущего в другом. Даже в Троице это *отсылание* к другому — теперь уже не высшему, а равносущному — оказывается конститутивным: Сын рождается, Дух исходит.

«...Разум средневековый. *Понять* — означает понять ничто как все, все — как ничто, — в ключе идеи *причащения*, идеи ничтожности собственного бытия, всемогущего в причастности к бытию — акту — всеобщего субъекта» [1:431].

Умопостижимая (субстанциальная) форма сущего (соответственно, реальная форма мысли) понимается как способ и степень *причастия* тварного сущего творящему действию, т. е. как способ соучастия в этом действии в качестве орудия, посредника (средства), проводника. Быть (=пониматься в своем бытии) — значит выходить из своего ничто и превосходить свое наличное *что* в сверх-что творящего субъекта. Архитектоника умопостижимого мира складывается для П. р. как *иерархия* степеней бытия и *динамика* степеней восхождения.

Субстанциальная форма вещи есть вещь, мыслимая как умение, умелость, прием, рецепт, искусство. Суть бытия, смысл, идея находятся не в форме вещи, а в искусности творящих рук.

Собственная ответственность и строгость П. р., позволяющие раскрыть особую, свойственную ему, и только ему, *логику* мысли, задается ведущими вопросами: (1) как возможно вывести ничтожное самобытие вещей из сверх-бытия всеобщего творящего субъекта, до-бытийного по своей сути, и (2) как возможно возвести ничтожное самобытие вещей в сверх-бытийность всеобщего Субъекта? Неделимый логический ход (шаг) мысли соответствует ступени на лестнице степеней бытия, возведенной из ничто к сверх-что. Понятие (смысл бытия) нижней ступени находится в верхней. В целом особенность логического расположения П. р. можно пояснить аутентичными формулами средневековой мысли: *intelligo ut credam* (разумею, чтобы верить) и *credo ut intelligam* (верую, чтобы разумею).

Бытие (тварное, т. е. ничто) есть присущностью (причастием) сверх-бытию (т. е. ничто), которое есть и сверхмышление, сверх-ум (т. е. бытие). Бог не есть *тварное* бытие. В каком же смысле Он *есть*⁷. Если «есть» мыслится из *бытия* Бога, то тварь не есть, «есть» ничто. Если бытие есть бытие твари, Бог *не есть* (этим бытием). Бог (1) есть не бытие, а *начало* бытия (Творец); (2) есть кенотически: смерть Бога в мире; (3) есть эсхатологически: конец мира в Боге. Все(-сверх-)бытие (maximum) превышает само себя тем, что способно уничтожиться до ничто (minimum). «Простец» как сверх-схоласт. Пастырь просвещает прихожан-простецов, сам пребывая в свете *простой веры*.

Антитетизм обнаруживается именно в *бытии Бога*. «...Формы не было в материи, но она

существовала в художнике, прежде чем воплотилась в камне. Но она была в художнике не потому, что у него есть глаза или руки, а в силу его причастности искусству. Следовательно, в искусстве этой красоты еще больше, ибо красота, присущая искусству, не привходит в камень, а покоится в себе, в камень же привходит лишь менее значительная, производная красота, которая не остается в чистом виде в самой себе и так, как ее задумал художник, но открывается лишь в ту меру, в какую камень повиновался искусству» [2: 22]).

Тогда оказывается, что вещи существуют не «по причине», но «по причастности» к бытию.

Библиография

1. Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. М., 1997.
 2. Plot. Enn. V.8.1, 6-22. (Панофски Э. Idea. СПб. 1999).
- См. также: Библиография к Историо-логика культуры, I и Морфо-логика культуры,

I.

Ахутин А.В.

РАЗУМ ЭЙДЕТИЧЕСКИЙ (к позиции 1.2)

Разум эйдетический (Э. р.) в *диалогике* есть определение исторически особого, но логически общезначимого строя мышления, соответственно, особой архитектоники ума, свойственной преимущественно античной культуре. Изначальный вопрос, определяющий смысл и строй эйдетического разума: как понять сущее в его собственном бытии? Задача Э. р. в корне иная, чем задача *разума причащающего* (см.: *Разум причащающий, II*) (как понять сущее в его присущности бытию всеобщего субъекта?) или *разума познающего* (см.: *Разум познающий, II*) (как понять-познать сущее в его объективной сущности?). Соответственно, эйдетический разум отличается своим смыслом понимания, логичности, истинности и т.д. Для характеристики свойственной Э. р. идеи *понятия*, т. е. элементарной логической формы возможных (в том числе и противоречащих друг другу) ответов на

407

основополагающий вопрос, избран платоновский термин *эйдос*, толкуемый как логический схематизм понимания вообще. Это значит, что в логике эйдетического понимания оказываются внутренне связанными не только «эйдос» и «идея» Платона, но и «сферическое» бытие Парменида и Эмпедокла, «космос» (украшение, прекрасный строй) ранних «физиологов», «число» и «мера» пифагорейцев, «атом» атомистов, «внутренняя форма» Аристотеля. Сообразно этой логике, сущее определено в своем бытии (внутренней) формой; соответственно, понять сущее — значит выявить мыслью его бытийную определенность, т. е. определить.

Логически — как форма «логоса», как система суждений и умозаключений — Э. р. может быть назван определяющим разумом. Это значит: определение сути бытия предмета составляет искомую цель диалектических рассуждений и предположенное начало аподиктического знания, которое, в свою очередь, мыслится как форма развернутого определения.

Однако, логика Э. р. имеет также и вне- (или сверх) логическое — собственно эйдетическое — основание. Каждое сущее в полной определенности своего бытия (но также и бытие сущего в целом) являют собой эстетически заверченный, замкнутый в себе образ, отстраненный благодаря этой завершенности и замкнутости и потому созерцаемый умом как прекрасный (=умный) вид существенно сущего. Э. р. поэтому отличается эстетическим характером понимания. Восхищенное восприятие художественно заверченного в себе, эстетически отстраненного, мысленного «изваяния» есть предел понимания («феория-созерцание»). Эстетические определения в Античности обретают логический смысл.

Обе характеристики Э. р. (определяющий логос и эстетический эйдос) могут быть совмещены в аутентичном (напр., платоновском) понимании эллинского ума как ума-строителя («нус-косметор»). Разуметь (мыслить, понимать) для Э. р. — значит, собирая многое воедино, разбираться в нем, наводить порядок, в котором каждое сущее выясняет и являет себя, свою уместность, своевременность, пригодность, бытийную определенность, — иными словами: обращать безобразный хаос в прекрасный образ космоса, видимый образ.

Философия, рассматривающая этот образ мысли (логику определяющего понимания) и соответствующий образ мира (устрояемого космоса) в их изначальности и предельности, открывает глубинную *апорийность* Э. р., апорийный характер его конститутивной задачи. Понять сущее в его собственном бытии — значит одновременно: (1) собрать множественное и изменчивое сущее в единство его бытия-идеи и (2) воссоздать в этой идее (в мысли) вне-мысленность

(не-понятность) бытия как бытия-а-не-идеи. Необходимо воспроизвести в едином, тождественном, покоящемся множестве, инаковое, изменчивое, открыть в предельной выявленности, разгаданности бытия уже не устранимую загадочность бытия. Это столкновение, диалог бытия с самим собой определяет внутренний *диалогизм* Э. р. История античной философии представляет разные эпизоды и обороты этого диалога, связующего ее в целостную драму мысли, в разговор Э. р. с самим собой о бытии. Чистая логическая форма этого диалога детально продумана и развернута в «Пармениде» Платона.

Благодаря раскрытию своей коренной — онто-логической — апорийности, Э. р. оказывается предельно странным для самого себя, способным диалогически заглянуть за собственные пределы, допустить мыслимость изначальности иного самоопределения разума.

См.: Библиография к *Историо-логика культуры, I* и *Морфо-логика культуры, I*.
Ахутин А.В.

РЕФЛЕКСИЯ (к позиции 3.2)

Говоря о рефлексии (Р.) вообще и о рефлексивной методологии в частности, прежде всего следует строго различать два значения и даже два смысла этого понятия.

Во-первых, Р. в точном, классическом и предельно общем смысле этого слова представляет собой *деятельность субъекта, направленную на осмысление своих собственных познавательных (а порой и не только познавательных) действий* (см.: *Позиция 3.2: Культура как рефлексивная система, I*). Во-вторых, Р. в более узком смысле этого слова, представляющая собой *осознание субъектом рефлексивности своих действий* — осознание, без которого оказывается невозможным появление самого понятия Р. (Гегель называл эту стадию «знающей себя рефлексией»). Подобное различие является весьма принципиальным и плодотворным, поскольку позволяет снять многие проблемы, неизбежно возникающие при его отсутствии. Поясним.

Что касается Р. в первом смысле этого слова, то она является неотъемлемым атрибутом любой креативной деятельности, предполагающей, как известно, преобразование собственных схем и способов деятельности (см.: *Креативность человека, II*). Преобразование же, естественно, невозможно без «отстранения» от ситуации, без превращения в предмет осмысления не реалий внешнего мира, а своих действий в нем. Очевидно, что понимаемая так Р. оказывается неотъемлемым элементом человеческого общества и возникает по крайней мере вместе с последним. Другое дело, что осознание

408

тотально рефлексивного характера собственной жизнедеятельности («знающая себя Р.») начнет формироваться в человечестве гораздо позже, на весьма высоком уровне его культурного развития.

Рефлексивная деятельность (Р. д.) в первом смысле этого слова (назовем ее Р. *первого порядка*, или *неосознанной* Р.) прошла в истории человечества целый ряд этапов. Так, первоначально, на этапе тотального господства ритуальных форм производства и воспроизводства социальной жизни, Р. д. не превращается в профессию, ибо жизнедеятельность общества поддерживается через строжайший контроль за точностью выполнения ритуальных норм. Э. Дюркгейм, например, именно этим объяснял господство в архаических обществах репрессивных социальных норм, цель которых, с его точки зрения, была одна — не допустить каких-либо отклонений от ритуальных правил социальной жизни [6:104 — 105; 113-118]. Именно поэтому общества, где господствует ритуальная регламентация, являют собой уникальные примеры стабильности и консерватизма.

Превращение Р. д. в специально выделенную и особым образом организованную *профессию* начинается лишь с периода разложения родового общества. Именно в этот период возникает совершенно новый тип социальной деятельности — *управление* людьми в точном смысле этого слова [8:15-37] (см.: *Мышление, II*). Заметим: в отличие от прежних «элементарных» форм Р., нацеленных на осознание исключительно *собственных* действий и схем (а осознание это необходимо для любого креативного акта), в деятельности управления предметом целенаправленного (а не спонтанно стихийного, как это было в более ранних формах социальных общностей) рефлексивного осмысления и преобразования становятся действия *других* субъектов. В итоге возникает весьма интересная и, главное, противоречивая ситуация: с одной стороны, эта деятельность направлена вовне, и в этом смысле она не подходит под введенное выше определение Р. Однако с другой — деятельность управления не имеет ничего общего с преобразованием предметов внешнего мира, ибо предмет ее преобразований совершенной иной: способы и схемы деятельности других людей. «Не объект физической переработки веществ и сил самой природы... а способ, прием, закрепленные в навыках труда и общения, — вот что требуется преобразовать в процессе деятельности управления» [8:18]. Здесь, следовательно, возникает совершенно новый тип Р., которую можно было бы назвать *интерсубъективной*, и характерно, что именно в этот момент Р. превращается в особый вид *профессиональной* деятельности.

Вместе с возникновением специальной деятельности по практической организации и преобразованию форм, способов и средств жизнедеятельности людей вполне естественно появляется и потребность в изучении всеобщих *свойств* этих — всецело искусственных — предметов. Изучение их свойств и конституирует, согласно концепции Ф.Т. Михайлова, совершенно новый тип знания — *теоретическую науку* [9:77-92]; (см.: *Мышление, II*). Однако — и это принципиально — тот факт, что теоретическая деятельность рефлектирует не собственные действия человека, а оказывается нацеленной на изучение всеобщих схем и способов действия людей, первоначально скрывает от всех, и прежде всего от ее собственных творцов, рефлексивную природу нового типа знания. Будучи деятельностью, направленной вовне, теория с неизбежностью начинает воспринимать свой предмет «только в форме объекта... а не как человеческую чувственную деятельность, не субъективно» [5:1]. Именно это неадекватное осознание теоретической наукой своей собственной природы и порождает в конечном итоге практически все гносеологические парадоксы.

Данные парадоксы становятся предметом осмысления совершенно нового типа знания — *философии*, являющейся не чем иным, как теоретической Р. самого феномена теоретической науки. Это — уникальное явление, отсутствующее в иных формах интеллектуальной деятельности человека, принципиально неспособных к рефлексивному осмыслению себя своими собственными средствами (напр., миф, искусство и т. д.). Именно поэтому теоретическая наука вообще и рациональная философия в частности вопреки известным в наши дни заявлениям об их сугубо европейских корнях и,

следовательно, о якобы сугубо европейской «сфере компетенции» имеют универсальный общечеловеческий статус.

На этом «порядковая» эволюция рефлексивных форм достигает своего своеобразного предела. Однако это отнюдь не означает, что развитие рефлексивных форм человеческого мышления тем самым завершается. Здесь-то как раз и оказывается полезным вспомнить введенное выше различие Р. в собственном смысле этого слова и «знающей себя Р.». Не только теоретическая наука, но даже философия первоначально не осознают своего рефлексивного статуса и мыслят себя в виде сугубо «объектных» дисциплин. Так, например, отнюдь не случайно за представителями первых философских школ Античности закрепилось название «физиков», ибо на первый взгляд их предметом был объективный, от человека не зависящий мир, и они должны были лишь решить вопрос о его первоначале. На самом же деле вектор их поиска, пусть и не осознанно, был направлен на решение совершенно иного, причем принципиально рефлексивного вопро-

409

са, который можно было бы сформулировать так: «Каким должен быть мир, чтобы о нем могло быть возможным теоретическое знание?» (см.: *Позиция 3.2: Культура как рефлексивная система, I*). В учении элеатской ШКОЛЫ эта позиция достигла наибольшей ясности и четкости. Другое дело, что ни сами натурфилософы, ни гораздо более поздние авторы не осознавали подобного рефлексивного статуса своих учений. И лишь с момента появления философских учений софистов, Сократа и Платона, поставивших в центр своих исследований проблематику знания вообще и его возможности, в философии начинается процесс осознания рефлексивного статуса ее предметности.

Однако между началом этого процесса и строгим введением самого понятия «Р.» должно было пройти более двух тысячелетий, и не случайно. Ведь от Платона и вплоть по крайней мере до Декарта философская, а значит, и Р. д. рассматривалась в виде сугубо *искусственных* интеллектуальных процедур, задача которых в конечном счете состояла в прояснении человеку «извне» его собственного познавательного процесса. У этого правила, естественно, были исключения — например, Бог-философ Аристотеля, рефлектирующий самого себя и в ходе этой Р. д. движущий и оформляющий весь Космос [1:306 — 316]. Однако подобная онтологизация Р.д. не превращалась в принцип развертывания систем и до указанного периода оставалась на уровне декларирования. Что же касается теоретического знания, то оно воспринималось в виде абсолютно точного описания свойств объективного мира, а на долю философов оставалось лишь метафизическое объяснение природы этой точности и абсолютности. И лишь когда в известных «Опытах о человеческом разуме» Дж. Локка [2:177-181] деятельность, направленная на фиксацию собственных интеллектуальных действий, была обоснована в качестве фундаментальной интеллектуальной процедуры, чуть ли не наравне с ощущениями являющейся источником всего содержания нашего разума, в философском языке происходит закрепление специального и самостоятельного понятия «Р.» Таким образом, формирование самого понятия «Р.», превращение его в фундаментальную философскую категорию предполагает, во-первых, весьма высокий уровень развития самой философии, во-вторых, осознание Р. в качестве имманентной, а не искусственной деятельности разума.

Окончательная фиксация принципиально рефлексивного статуса научно-теоретической деятельности происходит в критической философии Канта [3], впервые показавшего, что в научном познании человек исследует и открывает законы, на самом деле привносимые в исследуемый предмет его собственной

креативной деятельностью. Мир явлений, данных человеку в опыте, оказывается организованным по законам структуры его собственного разума, поэтому если физик-теоретик, к своему удивлению, обнаруживает, что «книга природы написана на языке математики», то лишь потому, что автором этой книги является он сам. Тем самым проливался свет на одну из главных загадок теоретического знания, которое, с одной стороны, имеет свои основания в человеческой субъективности (что показал уже Платон), с другой — представляет собой не произвольные фантазии, а, напротив, является абсолютно точным и объективным. Согласно Канту, теоретическое знание полностью порождается творческой активностью субъекта, однако сама эта активность отнюдь не произвольна. Всеобщие формы этой активности, с точки зрения философа, опираются на самую объективную и от человека не зависящую реальность — на структуру его познавательной способности, неразрывно связанную, в свою очередь, со структурой его собственного Я. Именно поэтому теоретическая наука, с одной стороны, абсолютна и непровержима, с другой — субъективна и априорна. Правда, эта субъективность теории не позволяет ей претендовать на нечто большее, чем на познание явлений, т. е. предметов, уже преобразованных интеллектуальной активностью человека и уложенных им в априорные формы познания, но это, по мнению кенигсбергского мыслителя, было неизбежным следствием конечности человеческого Я.

Однако в кантовской философии появляется новый абсолютный предел познания. Этим пределом оказывается собственный разум человека, структура которого определяет собой все знание, но именно поэтому собственные основания этой структуры являются принципиально выведенными за пределы возможности рационального, теоретического объяснения. В итоге в основе кантовского обоснования возможности теоретического знания оказывается лежащим сугубо эмпирически найденный факт — определенная структура познавательной способности человека, включающая в себя две формы наглядного созерцания (пространство и время), двенадцать типов суждений и три вида умозаключений. Возможность теоретической науки, таким образом, обосновывается весьма дорогой ценой — ценой

уничтожения теоретического статуса самой философии. Подобная позиция Канта имела весьма серьезные последствия.

Прежде всего жесткое разведение философии и науки приводит к противопоставлению и разрыву естественных и искусственных действий разума. А через это — и естественных и искусственных форм Р. д. Все, что было исследовано Кантом, представляло со-

410

бой естественный путь разума, и именно в силу естественности этого пути его исследование мыслительных форм могло претендовать на статус научного. Естественный путь разума — это путь, приводящий к построению геометрии, к открытию законов Ньютона, наконец, к созданию рационалистических метафизических учений. Во всех этих сферах мы имеем дело с неосознанной Р. д. человека, который полностью вращается в сфере собственных интеллектуальных продуктов, но, не ведая этого, постоянно и опять-таки с неизбежностью сталкивается с антиномиями и парадоксами. Единственная не естественной, а искусственной рефлексивной процедурой разума, неизбежность которой отнюдь не вытекает из структуры познавательной способности человека и которая потому остается связанной с особой личностной уникальностью ее автора, оказывается собственная критическая рефлексия Канта. Знаменитые доказательства Божьего бытия, доказательства существования и неуничтожимости души, метафизические построения, связанные с общей структурой мироздания, — все это не могло не возникнуть в культурной истории человечества, что же касается «Критики чистого разума», то ее собственное возникновение не обусловлено ничем. Именно поэтому про Канта никто не сможет сказать то, что впоследствии многие скажут о Гегеле: «Его пером водил сам Господь Бог». Кантовским пером, кроме него самого, не водил никто. Кант парит над всей этой естественной зашоренностью человеческого рода, ему одному оказались ведомы подлинные законы мыслительной деятельности, а теперь, через его «Критики», они станут ведомы и осчастливленному его гением человечеству.

При всей внешней привлекательности этой позиции мы сталкиваемся здесь с целым гнездом внутренних противоречий, ставших очевидными уже для ближайших критиков Канта. Разрыв научной и философской деятельности, превращение первой в объективную и естественную, а второй в субъективную и искусственную деятельность разума — все это привело к тому, что собственная деятельность философа оказалась как бы за пределами тех самых законов, что были вскрыты им в собственном исследовании. Как хорошо по этому поводу заметит впоследствии Э.В. Ильенков: «Должна ли логика (понимаемая как учение о познающем мышлении. — *К.С.*) быть наукой среди других наук или же она уподобляется скорее своенравному князьку, который диктует всем другим людям законы, обязательные для них, но не для него самого?» [7: 81].

Именно со вскрытия данного противоречия начнется критическое преодоление кантовской философии и методологии многими авторами, в том числе

Гегелем. Вот как он формулирует основную ошибку своего предшественника: «Критическая философия требовала, чтобы раньше, чем приступить к познанию, мы подвергли исследованию способность познания. Здесь, несомненно, заложена верная мысль, что мы должны сделать предметом познания сами же формы мышления. Но здесь же прокрадывается ошибочная мысль, что мы должны познавать до того, как приступим к познанию, что мы не должны войти в воду раньше, чем научимся плавать» [4:154]. Другими словами, Р. сама является «законной» мыслительной деятельностью, исследование законов человеческого познания само уже является познанием и ничуть не в меньшей степени, чем любая иная форма познания, требует своего рефлексивного осмысления. Однако нетрудно понять, что такой подход, с одной стороны, безупречен, а с другой, будучи воспринят непосредственно, без каких-либо изменений фундаментальных методологических установок, приводит к регрессу в «дурную бесконечность»: рефлектирующее мышление само должно быть подвергнуто Р., которая, в свою очередь, требует для себя Р. большего порядка и т. д.

Методологические изменения, введенные представителями посткантовской философии и получившие свое наиболее последовательное и многоплановое развитие в учении Гегеля, были, с одной стороны, принципиальны, с другой — в полной мере соответствовали фундаментальным принципам трансцендентализма. Действительно, если исходить из собственной позиции Канта, согласно которой теоретически строго (аподиктически) познать субъект может лишь то, что создано его собственной креативной деятельностью, то и мышление человека может быть теоретически познано (подвергнуто Р.) лишь в акте его самосозидания и самосотворения. Таким образом, подлинно Р. д., способная подвергнуть Р. и самое себя, оказывается не просто познавательным процессом, а процессом *самопорождения* самого мышления. Поскольку это самопорождение предполагает, что на каждом этапе своего движения мышление оказывается не вполне тождественным самому себе, чем-то таким, что с неизбежностью переводит себя в новую определенность, гегелевская методология становится *диалектической* по определению (см.: *Диалектика, II*).

Однако здесь-то и начинаются фундаментальные проблемы, не позволившие гегелевской методологии и тяготеющим к ней подходам занять монопольные позиции в сфере теории рефлексии. Ведь само себя порождающее и через это рефлектирующее мышление оказывается абсолютно замкнутым, в принципе не способным воспринимать что-либо извне, а значит, несовместимым с кантовской «вещью в себе». Следова-

411

тельно, сама познавательная деятельность оказывается возможной только в том случае, если эта деятельность является в той или иной форме непосредственно связанной с онтологическим основанием мира — например, с Богом, бытие которого в этих учениях приходится постулировать с неизбежностью. По такому пути и пошли виднейшие представители посткантовской немецкой философии классического периода: Фихте, Шеллинг и Гегель. В фундамент каждой из этих систем полагалась та или иная форма Богочеловеческого единства, в результате чего утрачивались едва ли не главные преимущества кантовской философии — полное безразличие гносеологии к онтологии, а также возможность исследования эмпирически данных форм интеллектуальной деятельности человека без обращения к метафизическому вопросу об их предельных основаниях. В этих системах определенные онтологические постулаты и допущения вновь, как и в учениях классической метафизики, становились необходимым условием существования гносеологии. Поэтому, хотя методологические основания последних были принципиально рефлексивны, у кантиански ориентированных критиков появлялись все основания упрекать представителей новой традиции в возрождении прежней метафизики. И именно эта метафизичность в конечном счете перекрывала возможность плодотворного взаимодействия диалектической посткантовской Р. философии с наукой, которая, как и прежде, стремилась к эмансипации от каких-либо обращений к метафизическим сверхчувственным постулатам (Бог, бессмертие души и т. д.).

Так что не стоит удивляться тому, что В. Виндельбанд, более полувека спустя после формирования основных систем немецкой классической философии, предрек именно кантовскому учению чуть ли не двухтысячелетнее господство в человеческой культуре. Потенциал кантовского подхода был огромен, внутренние противоречия его методологии обнаруживались только при очень глубоком анализе, а отсутствие в гносеологических разделах метафизических утверждений оказывалось очень органичным в ситуации усиливающейся профессиональной разделенности и специализированности как социальных, так и естественных наук. Именно поэтому идея автора знаменитых критик *извне* исследовать налично данные формы интеллектуальной активности человека, отказавшись при этом от универсалистских системных построений, неоднократно всплывала в последующие два столетия. Так, в середине XIX столетия одностороннее развитие этих принципов привело к формированию кантовского позитивизма, несколько позже — уже на рубеже XIX-XX вв. — к возникновению неокантианского

противопоставления «наук о природе» «наукам о духе». Примерно в тот же период стали формироваться такие направления, как философия и социология науки, фрейдовский психоанализ и т. д. Несмотря на явное различие и даже противоположность этих направлений, всех их объединяло одно: *внешнее* по отношению к изучаемой интеллектуальной деятельности положение рефлектирующего ее исследователя и, соответственно, его принципиальная неспособность отрефлексировать свои собственные априорные построения. Таким образом, упомянутый выше гегелевский упрек в адрес Канта оказывался принципиально невоспринятым представителями этих направлений, и неудивительно поэтому, что такая позиция приводила к принципиальному отказу от каких-либо претензий на новаторства в онтологической сфере. Закономерно и другое: превратив Р. в искусственную, внешнюю процедуру, представители данных направлений вполне естественно утратили само понятие Р. в строго научном смысле этого слова.

В то же время нельзя не отметить и серьезных изменений, произошедших в XX в. в самом отношении к Р.д. Если ранее исследование и разработка рефлексивной методологии являлось практически монопольной прерогативой философии, то в последнее столетие серьезные проблемы Р. начинают привлекать внимание представителей самых разных научных и даже прикладных сфер человеческой деятельности. Этот процесс был вызван несколькими причинами. Во-первых, фундаментальными сдвигами в естествознании, вызванными формированием теории относительности, квантовой механики и — несколько позже — синергетики. Во всех этих теориях в тех или иных формах происходил отказ от характерной для классической механики жесткой субъект-объектной оппозиции и, соответственно, предлагались различные формы рефлексивной связи субъекта и объекта. Во-вторых, параллельно с изменениями мировоззренческих и методологических установок естествоиспытателей, аналогичные сдвиги происходили и в рамках социальных наук. Если для социально-экономических теорий XVIII-XIX вв. характерной была явная или неявная ориентация на методологические принципы естествознания (*см.: Позиция 3.2: Культура как рефлексивная система, I*), то на рубеже XIX-XX вв. в полной мере развертывается процесс теоретического осознания специфики социального знания. Этот процесс начинается и достигает наиболее ощутимых результатов в рамках социологической науки (Виндельбанд, Риккерт, Вебер) и истории (Дильтей), однако постепенно, к концу века, охватывает собой и сферу экономического знания. Так, известный современный фи-

412

нансист Дж. Сорос в книге с характерным названием «Кризис мирового капитализма» писал: «Наилучший способ защититься от злоупотребления научным методом (имеется в виду метод классической науки. — КС.) состоит в признании того, что общественные теории могут оказывать влияние на предмет, который они описывают.... Чтобы понять финансовые рынки и макроэкономические события, нам необходима новая парадигма. Нам необходимо дополнить теорию равновесия концепцией рефлексивности» [4:39, 47]. Более того, в этой работе кризисные процессы, наметившиеся в конце XX в. в мировой финансовой системе, в первую очередь связывались с отсутствием в арсенале современной экономики исследовательской методологии, адекватной принципиально рефлексивному статусу

экономической реальности. Соответственно, с разработкой такой методологии данный автор связывал не только успешное функционирование мировой экономической системы, но и вообще выживание человечества в условиях глобального мира.

Однако подобное проникновение рефлексивной проблематики в сферы человеческой деятельности, традиционно не связанное непосредственно с философией, происходило не только на уровне макротеорий. Одним из интереснейших явлений второй половины XX в. явилась разработка в СССР особой системы организации рефлексивной мыслительной деятельности на уровне малых и средних групп, получившая название организационно-деятельностной игры (ОДИ). Разработка этой концепции традиционно связывается с именем Г.П. Щедровицкого. В концепции Г.П. Щедровицкого Р. рассматривается в качестве важнейшего инструментария реализации любых форм креативной деятельности человека — начиная от проектирования и управления и кончая высшими сферами теоретического познания. Любая мыслительная деятельность может быть и должна быть сознательно организованной, причем в основе этой организации должна лежать специально разработанная теория Р. которая начинает здесь рассматриваться в качестве важнейшей прикладной дисциплины. Разработку именно такой теории Р. д. и ставили перед собой прежде всего Г.П. Щедровицкий и его школа.

Первоначально основы этой теории разрабатывались в рамках семинаров Московского методологического кружка. В конце семидесятых годов происходят первые попытки применения разработанной теории на практике, в этот же период возникает и само название новой формы мыслительной деятельности — «организационно-деятельностная игра» (далее — ОДИ). Как отмечает биограф Г.П. Щедровицкого А.А. Пископел, «в отличие от традиционных деловых и учебно-деловых игр содержанием ОДИ стало ... не усвоение знаний и готовых форм деятельности, а решение проблем. И в то же время, в отличие от самого семинара, это были уже не методологические, а предметно-ориентированные проблемы, и решали их не непосредственно методологи, а специалисты-профессионалы, соорганизуемые методологами» [11:16]. В этот же период формируются основные принципы ОДИ, а также общая схема их проведения.

Любая организационно-деятельностная игра имеет следующий сценарий, задающий, соответственно, и ее структуру. Прежде всего ОДИ предполагает группу (или группы) специалистов в конкретных областях знания, нацеленных на решение какой-либо проблемы и не являющихся профессиональными методологами. Эти специалисты, очевидно, обладают определенными стандартными методами, которые до поры до времени обеспечивают и даже гарантируют решение встающих перед ними задач. Проведение же игры имеет смысл, когда перед этими специалистами встанут проблемы «... не разрешимые старыми средствами и методами, или появляются новые объекты, к которым старые средства не могут быть приложены; тогда условием решения задачи становится создание новых средств и методов» [11:317]. Создание этих новых методов и средств предполагает формирование рефлексивного отношения специалистов к средствам и методам собственной деятельности и, соответственно, принципиально иную, чем ранее, их *коммуникацию* друг с другом. Именно такую функцию выполняет другая группа участников ОДИ — группа профессионально подготовленных методологов во главе с руководителем игры.

Прежде всего методологическая группа должна изменить вектор привычного исследовательского поиска, переключив внимание участников игры с изучения конкретных проблем на исследование самих *способов* их решения. Подобное переключение, в свою очередь, предполагает формирование критически рефлексивного отношения к этим, ставшим уже привычными и даже самоочевидными способам и методам мыслительной деятельности. Процедура сама по себе непростая, в особенности если учесть, что наиболее фундаментальные способы интеллектуальной деятельности человека неразрывно связаны с глубинной структурой его собственного Я (в чем сходились практически все представители трансцендентальной традиции), и, соответственно, их изменение ставит перед участниками ОДИ самые нетривиальные проблемы, включая даже проблемы экзистенциального плана. Наконец, критическая Р. собственных способов мыслительной деятельности должна завершиться выработкой новых спосо-

413

бов и средств. Важнейший принцип ОДИ — выработка этих новых средств — осуществляется не методологами-профессионалами, а в первую очередь непосредственными участниками игры, для чего в рамках ОДИ создаются особые условия их мыслительной деятельности и коммуникации.

Естественно, что представленная здесь схема проведения ОДИ предельно абстрактна: более того — даже базовые принципы игр многократно совершенствовались и изменялись. Тем не менее она очень точно отражает главную суть ОДИ — исходное разделение на «знающих» профессионалов и методологов, владеющих искусством и техникой Р.

Уже результаты первой ОДИ, по собственному признанию Г.П. Щедровицкого, были ошеломляющими, показавшими бесспорную эффективность новой формы организации мыслительной деятельности. В течение последующих четырех лет было проведено почти три десятка крупномасштабных игр. В итоге ОДИ уже к концу 1980-х гг. стали реальным явлением духовной культуры тех лет, а понятие Р. вошло в обиход не только философов, но и представителей самых различных профессий. Вне всякого сомнения, можно констатировать, что в случае с ОДИ мы имеем дело с уникальным по продуктивности взаимодействием фундаментальной философской традиции с сугубо прикладными сферами человеческой деятельности.

Весьма значимо и то, что ОДИ стимулировали активное развитие теоретических исследований

мышления, сознания и, конечно же, самой Р. д. Естественно, что один из первых вопросов, встававших в рамках данных исследований, был вопрос о том, в какой мере и как практика ОДИ может и должна опираться на рефлексивные традиции западноевропейской философии. В какой мере здесь сохраняется преемственность, а в какой мы имеем дело с принципиальными методологическими новаторствами?

Весьма интересно, что методологический потенциал западноевропейской философии самим Г.П. Щедровицким оценивался весьма скептически. «Вместе с тем до сих пор не было попыток описать рефлексивную или тем более построить ее модель в рамках собственно научного, а не философского анализа деятельности и мышления. Во многом это объясняется тем, что не ставилась сама задача создания теорий деятельности и мышления» [11:487]. Более того, согласно концепции Щедровицкого, классическая философская традиция страдает некоей содержательной избыточностью, что не позволяет наработанные в ней материалы представить в виде единого механизма или формального правила для конструирования и развертывания схем деятельности.

Случайна ли подобная позиция автора или же она неразрывно связана с его базисными философскими установками? С нашей точки зрения — связана. Вспомним прежде всего что господствующей идеологией в СССР был марксизм в его ленинском варианте — явление весьма специфическое и противоречивое. Так, если сам Маркс в своих фундаментальных трудах выступал в качестве одного из глубочайших представителей посткантовской рефлексивной традиции, то это нельзя сказать о большинстве его ближайших сподвижников и последователей. Действительно, как неоднократно указывали представители западного марксизма, по крайней мере начиная уже с «Диалектики природы» Энгельса, в марксизме происходит постепенное утрачивание рефлексивно-онтологического потенциала посткантовской философии, и природа вновь начинает обретать статус независимого от познающего субъекта объективного бытия (классическая критика диалектического материализма, например, была дана в работе Сартра 1960 г. «Критика диалектического разума»). Фихте, Шеллинг, Гегель уже не могли позволить себе рассматривать ее «всцело объективно», более того, подобным пафосом были пронизаны и ранние произведения Маркса (где, кстати говоря, этот мыслитель только и обсуждал фундаментальные проблемы онтологии), однако сциентистские установки его последователей восторжествовали, а ленинская теория отражения окончательно закрепила объектный статус природы.

Парадоксально, но факт: именно это господство «научной философии» и, соответственно, неявный запрет на постановку фундаментальных онтологических вопросов с неизбежностью направляло развитие рефлексивной методологии на отечественной почве в сторону «умеренного кантианства», для которого всегда был характерен отказ от обсуждения в гносеологических разделах онтологических вопросов и фиксация внимания на сугубо *внешнем* исследовании интеллектуальных процедур познающего мир деятельного субъекта. Как мы уже говорили, потенциал кантовского подхода был огромен, так что его адекватное развертывание сулило исследователям самые неожиданные результаты. В рамках как раз такого пути и сформировались, с нашей точки зрения, организационно-деятельностные игры.

Посмотрим в этой связи, каким образом Г.П. Щедровицкий решает фундаментальный вопрос теории Р. — вопрос о соотношении рефлектирующей и рефлектируемой деятельности, как он видит проблему организации их коммуникации и взаимопонимания. «Рефлексивная и рефлектирующая деятельности не равноправны, они лежат на разных уровнях иерархии,

414

у них разные объекты, разные средства деятельности, они обслуживаются разными по своему типу знаниями, и в силу всех этих различий между рефлектирующим и рефлектируемым деятелями не может быть никакого взаимопонимания и никакой коммуникации в подлинном смысле этого слова» [3:492].

Нетрудно заметить, что эта проблема — та самая, что оказалась ключевой в переходе от кантовской теории Р. к гегелевской, так что Щедровицкий отнюдь не случайно заметил здесь апорию, зафиксировав как раз характерную для кантианства разнопорядковость указанных выше двух типов деятельности. Как раз эту разнопорядковость и стремился преодолеть Гегель, четко сформулировавший свой упрек предшественнику: подвергая критической Р. наличные формы научной деятельности, он, тем самым, оказывается принципиально не критичен к самому себе. Ведь Р. есть такая же деятельность, как и любая другая, и она также возможна лишь при условии опоры на некие предположенные средства деятельности. Но кто подвергнет критической рефлексии сами эти средства Р. д.? Мы вновь здесь сталкиваемся с дилеммой: либо регресс в «дурную бесконечность», когда Р. первого порядка влечет за собой Р. второго, она, в свою очередь, третьего и т. д., либо постулирование некоей инстанции, появляющейся на определенной ступени этого движения, являющейся абсолютной и потому не нуждающейся в критической Р. собственных предпосылок.

Указанная здесь антиномия (в строго кантовском смысле этого слова, ибо она имеет даже сугубо кантовскую структуру) является универсальной антиномией любой Р. д., осознание которой задает различные, в том числе описанные выше (Кант, Гегель), способы дальнейшего развертывания рефлексивной методологии. Сам Г.П. Щедровицкий (в отличие от Гегеля отказавшийся от введения каких-либо дополнительных онтологических постулатов) увидел выход из антиномии в соединении этих двух типов деятельности в одном субъекте, способном, с одной стороны, заниматься выполнением своих профессиональных обязанностей, с другой — самостоятельно рефлексировать свои собственные способы и методы. Не вдаваясь во все спорные детали предложенной Щедровицким схемы «рефлексивного выхода», укажем лишь на главные затруднения, с неизбежностью возникающие здесь и, по сути дела,

являющиеся разновидностями фундаментальных противоречий кантовского подхода.

Во-первых, оказывается непреодоленной главная слабость кантовского критицизма — разрыв между рефлектирующей и рефлектируемой деятельностью. Соединение их в одном субъекте на самом деле не снимает, а лишь затемняет главный вопрос: кто и как под-

вергнет критической рефлексии априорные формы самой Р. д.?

Во-вторых, стремясь снять данное противоречие, Щедровицкий вводит определение рефлексии как «принципа развертывания схем деятельности». Этот тезис — очевидный крен в сторону Гегеля, ибо указывает на явную онтологизацию Р. д. Схемы деятельности не могут быть всецело детерминированы субъективными установками, и если такое все же заявляется, то это возможно лишь при условии полагания какой-либо формы тождества мышления и бытия. Однако если Гегель открыто идет на введение подобного онтологического постулата, то Г.П. Щедровицкий как раз в онтологических построениях себе отказывал принципиально.

Наконец, в-третьих, как и у Канта, у Г.П. Щедровицкого Р. остается всецело искусственной процедурой, не имеющей отношения к объективным формам мышления и сознания. Эти объективные формы в кантовской философии связывались с независимой от человека структурой его познавательной способности, в гегелевской и Марксовой традициях — с определенными формами социальной организации общества. В философии Маркса было введено даже специальное понятие — «производство сознания», резюмирующее его теорию о вторичности сознания по отношению к материальным условиям жизни человека [5:36-39]. Сознание эпохи в отличие от гегелевской концепции может быть преобразовано, однако путь этого преобразования проходит вовсе не через интеллектуальную критику и Р. (что было отвергнуто Марксом уже в полемике с младогегельянцами), а через изменение самих материальных условий социальной жизни человека. Каким же образом сугубо интеллектуальная Р. может вторгнуться в объективный процесс производства сознания, если она сама является лишь искусственной процедурой? Думается, что во многом этим объясняется тот факт, что ОДИ, по крайней мере в их классических вариантах, ограничились работой с малыми и средними группами и так и не смогли перейти на уровень, где игнорирование объективности «производства сознания» было бы уже невозможным.

Однако высказанные соображения отнюдь не умаляют огромного социально-культурного значения ОДИ, которые явились первой формой соединения традиций рефлексивной философии не только с научно-теоретическими, но и с прикладными областями человеческой деятельности. Любая интеллектуальная традиция исчезает, лишь когда оказывается в полной мере выработанным ее потенциал. Креативный же потенциал кантовской философии огромен и, думается, что В. Виндельбанд был не очень далек от истины, пред-

415

сказывая этой философской традиции столь грандиозное будущее.

Итак, подводя итог, можно сделать следующие выводы.

1. Рефлексивный характер деятельности является атрибутивным для человека как родового и социокультурного существа. Именно рефлексивный характер деятельности делает возможным существование теории, а также характерный для нее аподиктический тип знания.

2. Открытие рефлексивного статуса теоретического знания и человеческого знания вообще явилось итогом длительного развития философии, в ходе которого совершался переход от «не знающей» к различным формам «знающей себя» Р. На определенном этапе этого развития создание теории Р. предполагало формирование соответствующей онтологии.

3. В XX в. в самых разных формах и на самых различных уровнях усиливается внимание к Р. На макроуровне это прежде всего проявляется через осознание рефлексивного статуса социальных теорий и, соответственно, невозможности построения адекватных социальных теорий при методологической ориентации на нерелексивные принципы естествознания. Ряд авторов даже связывают с формированием рефлексивных социальных теорий успешное функционирование мировой экономики и, в конце концов, — выживание человечества. На микроуровне возникают совершенно новые формы включения рефлексивной мыслительной деятельности в решение нетривиальных проблем в научно-теоретических и прикладных сферах, ярчайшим примером чего являются ОДИ и связанные с ними формы мыслительной деятельности. Оба уровня Р. пока развиваются практически независимо друг от друга. Однако это, быть может, говорит лишь о том, что наступивший век и наступившее тысячелетие будут ознаменованы каким-то совершенно новым синтезом этих подходов. Не исключено, что этот синтез сформирует совершенно новую эпоху, которую по праву можно будет назвать рефлексивной.

Библиография

1. *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976.
2. *Локк Дж.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1985.
3. *Кант И.* Критика чистого разума. СПб., 1993.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974.
5. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3.
6. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. М., 1996.
7. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. М., 1974.

8. Михайлов Ф. Т. Общественное сознание и самосознание индивида. М., 1990.
 9. Михайлов Ф. Т. Самоопределение культуры. М., 2003.
 10. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. М., 1999.
 11. Щедровицкий Г. П. Избранные труды. М., 1995.
- Сорвин К. В.

ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ (к позиции 1.1)

Transcendens (лат.) — перешагивающий, выходящий за пределы.

В различных философских традициях трансцендентное (Т.) — то, что выходит за границы категориального, опытного или умопостигаемого конституирования сущностей. Таким образом, зачастую статус Т. не может быть удостоверен сознанием в его собственных границах и предполагает или смещение этих границ, или иллюзорность самого полагания Т.

Понятие «Т.» является одним из ключевых предельных понятий европейской культуры и описывает, в сущности, центральную философскую проблему отношения «бытия присутствия» (Dasein) — человеческого бытия по Хайдеггеру — к бытию и сущему, т. е. единства онтологии и онтики.

Сквозь всю историю европейской мысли проходит несколько тенденций понимания Т.: Т. как внемировое бытие, превосходящее субъективность, Т. как «мир», бытие, внешнее сознанию субъекта и задающее ему границы и Т. как некий провал и зияние в самом субъекте. Чаще же всего мы имеем дело со сложными, смешанными формами.

Таким образом, через понятие Т. формулируется проблема отношения трех предельных реальностей мысли, или трех ее предельных интенций: Бога, души и мира (сущего). Именно оно позволяет проследить, как меняется онтологический статус этих интенций.

Суть собственно человеческого бытия или бытия индивидуального духа в европейской традиции явно или неявно понимается как трансцендирование, выхождение за свои пределы, которое, однако, и является имманентным природе души. В этом общем русле можно выделить, во-первых, мистико-теологическое толкование трансценденции: обнаружение своей природы как божественной и божественной как своей, достигаемого в самопревосхождении у Плотина, Дионисия Ареопагита или Мейстера Экхардта; и, во-вторых, онтологическое: по утверждению Хайдеггера, само бытие есть transcendens, но в трансценденции бытия присутствия лежит возможность и необходимость радикальнейшей индивидуации.

Трансценденция в первом указанном нами значении есть сердцевина и христианской, и неоплатонической мистико-теологической мысли и практики. Она означает переход от двойственного к единому, в ходе которого сущее, как образующее двойственность (различенность) бытия, снимается. В акте трансцендирования душа осуществляет эпохе всего сущего (эмпирически данного или умопостигаемого) и такого собственного бытия, которое полагает это сущее. Единое трансцендентно миру, хотя и дает ему бытие, и только

416

потому и может давать бытие, что трансцендентно; оно относится к сущему как одно ко многому, как порождающее к порожденному, первичное к вторичному. Душа через обращенность к своему истоку преодолевает себя как сущее. «Ведь же природа души не дойдет до совершенно не-сущего, но, спустившись вниз, она дойдет до зла и, таким образом, до не-сущего, но не до совершенного не-сущего. Устремившись в противоположном направлении, она дойдет не до иного, но до самой себя, и, таким образом, будучи не в ином, она — не «ничто» и в самой себе: только же в самой себе, а не в сущем — значит, «в том»; ведь некто и сам становится не сущностью, а тем, что *по ту сторону сущности*, таким образом, каким он общается с «тем» [9:225], — эта диспозиция души, сущего и единого, данная Платином, в целом сохранится во всем апофатическом богословии христианства.

Понятно, что эта традиция содержит в себе диалектическое напряжение; так у М. Экхарта достижение душой Бога как единственно сущего проходит через потерю образа Бога (как собственного вечного прообраза) и впадение в ничто («Бог есть ничто, говорил Дионисий») [11.С.149].

Такое «отрицание отрицания», много давнее позднейшей философии, есть полная форма трансцензуса и описывает дилемму: всякое отношение к радикально Т. осуществимо лишь через установление столь же радикальной имманентности этого отношения. Трансцензус есть прохождение через ничто, через точку взаимного отрицания. Такова природа отношений конечной и бесконечной субстанции: их онтологическая асимметрия определяет это ничтожение, которое оказывается разворачиванием бытия (так же, как и у Николая Кузанского мир есть explicatio Dei).

Глубокая связь «ничто» с трансценденцией постоянна в истории мысли; она вновь актуализируется в XX в., но понимание ее радикально меняется. «Ничто» апофатического богословия определяется внеаходимостью самого акта трансцендирования, делящего, но и связывающего две качественно несовместимые субстанции, которые актуально поэтому и не могут быть друг для друга субстанциями (и потому в пределе мистическая мысль не уместается в языке схоластики). Качественно иное — бескачественно. «Ничто» есть обозначение позиции переживающего трансценденцию. «Ничто» — феноменологическое описание созерцания, для которого уже нет феноменального. Это различение усвоил Хайдеггер, у которого Бытие есть ничто сущее, но сказать, что бытие есть ничто, было бы бессмыслицей. Если мы попытаемся перенести определения «ничто» на мир сущего, то само ничто

окажет-ся сущим, и мы получим ситуацию современной постмодернистской мысли.

Конечно, эта мысль опирается и на другую — классическую — традицию европейской метафизики, заданную еще Аристотелем. Она актуализирует отношения души и сущего как гарантированные Единым, Нусом или Богом. Такой тип понимания Т., исходящий из данности первоначала как абсолютно сущего («Я емь сущий») и воплотившийся в схоластическом синтезе Средневековья, покоится на тождестве Т. и трансцендентального. В тождестве, выступающем и как простая грамматическая неразличность. Трансценденталии, *nomina transcenduntia* — надкатегориальные общие характеристики сущего, такие как истинное, благое и единое. Трансцендентальное-Т. средневековой философии воплощает в себе логико-онтологическое единство универсума как разумной вещи, по-мысленной Богом и мыслимой человеком (то есть мыслимость мира не есть простой коррелят к мышлению субъекта, а неотъемлемое свойство самого мира). Данное единство распадается к Новому времени: онтологический смысл трансцендентального, все еще смешиваемого с Т., теряется, и, наконец, Кант решительно разводит их, хотя их неконцептуализированная связь в сохраняется во внетеоретическом сознании, в сознании «естественной установки», по Гуссерлю. Именно поиск единой мотивации, которая связала бы интенции этого сознания (как сознания жизни) и сферу трансцендентальных полаганий, повернул Гуссерля к реконструкции «жизненного мира».

Интенция классического новоевропейского разума предполагала финальное тождество мышления и бытия: и пассивное тождество познавшего истину разума с природой, и активное тождество — через внесение истины разума в природу. Такая диспозиция приводит к глубокому противоречию между трансцендентальным каноном мышления и неизбежно трансцендирующей деятельностью мыслящего существа — между границами истинного применения разума и его конечной целью. Кант рассматривает «задачи, решение которых составляет конечную цель его (разума), все равно, достигнет ли он ее или нет, ту цель, для которой все остальные цели служат только средством. Эти высшие цели соответственно природе разума должны со своей стороны обладать единством, чтобы сообща содействовать тому интересу человечества, который уже не подчинен никакому более высокому интересу» [5:468]. Само кантовское различие Т. и трансцендентального предполагает, что Т. применение разума есть одновременно и заблуждение, и совершенно законное действие, связанное с самой телеологией разумного существа.

417

Конечная цель «спекуляции разума» касается трех предметов, которые и определяют «высший интерес человечества»: свободы воли, бессмертия души и бытия Бога. Но эти предметы противомысленны, поскольку, как Кант уже доказал, релевантное применение разума возможно лишь в исследовании природы, а не свободы. Важно помнить, что различие этих «царств» у Канта определяет не разницу предметных сфер, а противоположность способов бытия: природное осуществляется через причинение, а свободное через цель (телеологию). Создается парадоксальная ситуация, когда жизнь человека, его практика, покоится на принципе свободы, вернее, требует этой свободы, исходя из своей конечной цели, а его разум не способен вынести этой цели и ориентирован лишь на внечеловеческое природное, относительно которого только и возможно истинное знание. Поэтому и появляется особый канон практического применения чистого разума, основанный не на сущем, на должном. Этот радикальный разрыв природы и свободы был бы непонятен ни античной, ни средневековой мысли, где и свобода, и природа все же восходили к одному онтологическому источнику. И теперь усилия Канта направлены на выстраивание способов их опосредованного согласования, которое, собственно, и порождает его формальную этику. При этом возникают такие парадоксы: «Так как это касается нашего поведения по отношению к высшей цели, то конечной целью мудро пекущейся о нас природы при устройстве нашего разума служит, собственно, лишь моральное» [5:469].

Трансцендентное применение трансцендентальных идей оказывается неизбежно, поскольку через трансцендентальное осуществляется синтез деятельности разума по построению разумного мира, что хорошо видно уже из «Критики практического разума».

Это замкнутый цикл удвоения мира, в котором рассудок конструирует мир, в конечном счете ориентируясь на иллюзорный регулятив «мир», данный разумом. Чистые понятия разума трансцендентны, но именно они указывают на применение рассудочных понятий, поскольку «делают возможным переход от естественных понятий к практическим» [5:234]. Итак, приходится разделить спекулятивное и практическое применение чистого разума, но при этом разлагается и терпит крах природа разума, как ее определил сам Кант: «Сама природа разума побуждает его выйти за пределы своего эмпирического применения, в своем чистом применении отважиться дойти до самых крайних пределов всякого познания посредством одних лишь идей и обрести покой, лишь замкнув круг в некотором самостоятельно существующем систематическом целом» [5:467]. По существу, Кант формули-

рует антиномию, которая потом была развернута Ницше и стала базисом европейского модернизма: человеческое бытие как трансценденция совращает сознание или само совращается им. Существование как непрерывное трансцендирование не имеет в себе априорной трансцендентальной истины, но управляется перспективистскими иллюзиями — ценностями. Можно сказать, что драма европейского человечества — это драма неизбежности трансцендентного применения разума при невозможности его таким образом применить.

Новое глубокое понимание Т. дает Гуссерль: «Неопределенный до конца, но определяемый горизонт моего актуального опыта... благодаря которому тезис мира обретает свой сущностный смысл» [3:6].

Далее он утверждает, что Т. Бога («теологического принципа») должно сущностно отличаться от трансценденции «в смысле мира», но его определения не входят в задачи феноменологии [3:16]. Гуссерль предлагает новый канон трансцендентальной философии, в которой будет уничтожен разрыв между миром феноменов и миром сущностей, поскольку сущее не прячется более за явлением, а проясняется в полном анализе нашего сознания сущего. Гуссерль борется с «удвоением мира», полностью сводя Т. к корреляту имманентного бытия, абсолютного бытия сознания. Но это не сведение мира к «субъективной кажимости», а прояснение возможностей истинного познания «любых реальных единств» как «единств смысла». Гуссерль говорит: «Мы не переосмыслили и тем более не отрицали реальную действительность, мы только устранили противосмысленное ее толкование — такое толкование, которое противоречит ее же собственному, проясненному смыслу. Оно идет от философской абсолютизации мира, вполне чуждой естественному взгляду на мир. <... > Противосмысленность возникает лишь тогда, когда мы начинаем философствовать и, стремясь обрести последнюю истину относительно смысла мира, вообще не замечаем того, что сам же мир обладает своим бытием как неким «смыслом» предполагающим абсолютное сознание в качестве поля, на котором совершается надделение смыслом; и когда мы вместе с тем не замечаем и того, что это поле — бытийная сфера абсолютных истоков — доступно созерцающему исследованию и несет на себе бесконечную полноту доступных ясному усмотрению познаний, отмеченных величайшим научным достоинством» [3:30].

Проблемой этого разума, им еще не осознаваемой, является именно утрата радикально Т., которое сходится с радикально имманентным — утрата, которая и привела к кризису реального в новейшей культуре.

Культурная ситуация настоящего времени замыкает собой новоевропейскую историю Т., в которой, с од-

418

ной стороны, Т. утрачивало способность прямой символической экспликации, утрачивало «сущность», но, с другой стороны, парадоксальным образом обретало бессущностное негативное существование, поскольку все новые горизонты ранее положительно данной действительности оказывались трансцендированы европейским институционализированным разумом. Если для классического разума Т. — это сфера конечных истин и целей, то в культуре модерна и постмодерна трансцендентным оказывается весь круг укореняющего опыта человека. Именно непосредственное оказывается потусторонним. Т. есть Ничто (конечно, с разными последствиями) и у Хайдеггера, и у Сартра, и у Батая. У Хайдеггера «человеческое присутствие означает: выдвинутость в Ничто. Выдвинутое в Ничто, наше присутствие в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. Это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией» [10:22]. Но если для Хайдеггера «Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия» [10:23], то для последующей философии часто всякая форма бытия принципиально равна Ничто, поскольку из нее изъято сущее. В этом универсуме трансценденция уже невозможна. Именно невозможность Т., связанная с крушением трансцендентального субъекта и метода, во многом определяет такие черты современных философских методологий (деконструктивизма, шизоанализа и пр.), как тотальный имманентизм: бесконечное движение неких актантов, которые не могут войти в отношение ни с каким другим актантом, но лишь вновь и вновь смещают его или смещаются относительно него. Эти актанты (собственно, активные единицы сюжета) действуют в поле метаязыка при отсутствующем (или утратившем значимость) языке. Такая попытка философского письма уже со стороны Ничто предполагает как бы контртрансцензус: движение смещения уничтожает саму предметность, на которую оно направлено, смысляет границу перехода, и пространство дискурса делается все более имманентным самому себе.

Современная культура много и плодотворно занимается археологией, следами субъективности, которые не могут быть актуализированы (ведь след есть прошлое, у которого не было настоящего, «фиктивное прошлое» [см. 2]), а тот, кто его оставил, — некая фигура пустоты, «отсутствующий господин». Речь идет не столько о пороке культуры, сколько о кризисной точке в ключевом для европейского разума процессе определения границ самодовлеющего разума как границ позитивной реальности. Это сложный, диалектический процесс, в котором сначала производится отграничение Т. от закономерной связности «данного в уме», а

затем выявляются трансцендентные истоки самой этой данности.

Например, для софиста мир как таковой, со своими внутренними связями, трансцендентен миру мнений. Т. е. мир может быть каким угодно — собственно, неизвестно, каков он, а человек укореняется в своем человеческом мире благодаря тому, что делает свое мнение общим. Однако через это софистическое «отчуждение» разрушается мифологическое единство мнения и бытия: мнение теряет свое прямое тождество с бытием, с «положением дел», мнение оказывается производимо, т. е. производно. Возникает вопрос об общечеловеческом, об организации самого «топоса» человека. И здесь уже может явиться Сократ с призывом прекратить производить мнения, обратившись на само произведение.

В сфере мышления, пребывающего в себе, собственно философского мышления, Т. всегда будет лишь ускользающим горизонтом мысли — горизонтом, который организует ее движение в силу того, что он и есть ее исток. Философская мысль есть мысль о собственном начале, о логически невозможной точке порождающего небытия. Философская трансценденция всегда будет осуществляться через ничто, через

чистую неданность, не-положенность, по утверждению Хайдеггера. В этом отношении мысль является превращенной формой Т., и основная тема такой мысли — превращение как неотменимый онтологический акт.

Потому знаменитое рассуждение Декарта, увенчивающееся «*cogito ergo sum*», часто переформулируется так: «Я мыслю, следовательно Бог существует». Бог есть то, что осуществляет сознание как интенцию. Именно через бытие Бога сознание не иллюзорно, и мир не есть иллюзия. Трансцендентное бытие как бы выступает гарантом двух имманентностей тем, что делает их взаимно реальными. В посткартезианской мысли эта формула утерет двойственную природу целостности: Бог окажется окончательно имманентен, а мир трансцендентен. Имманентность будет пониматься как фиктивность (умышленность), ибо имманентное само для себя есть ничто, и фиктивна окажется сама субъективность, покоящаяся на превращенной форме. Теперь сознающее бытие негативно по отношению к себе самому, и потому трансцендентность истока как животворящего Другого оказывается также фиктивной.

После Ницше и Фрейда эта коллизия начинает решаться через техники нового мифотворчества. Миф выражает досубъектное и внесубъектное бытие, описывая воздействия на индивида, производимые существами, бытие которых проявляется именно в этих воздействиях. Переход телесной границы удостоверяет,

419

что в мире есть Другие, но они есть именно как изменения моих границ. Место субъективности (обращенной на себя и делающей себя прозрачной) занимает телесность, которая непрозрачна для себя и поэтому не предполагает субъект-объектной границы. Понятно, что телесность требует совсем другого познавательного и регулирующего поведения. Необходимо назвать неопредмеченную воздействующую на нее силу и приручить ее, то есть совершить частичную субъективизацию тела, но традиционные процедуры верификации здесь невозможны. Одной из основных стратегий является перенос онтологического акта (акта полагания бытия сущего) на посредника, выстраивание бесконечной цепи посредников, медиальных структур, которые осуществляют трансляцию содержания, в отсутствие того, кто бы это содержание осуществил. Транслируется сообщение, у которого нет ни отправителя, ни адресата. Структурами-посредниками могут быть бессознательное, язык, власть, культура и прочее. Апогеем такой техники является учение Лакана, где единственным, в сущности, «позитивным» содержимым субъекта, его внутренней структурой, является Речь Другого, уничтожающая этого субъекта «в зародыше». Отсюда ключевое для новейшей культуры открытие разумности до разума, архаических оснований культуры — в сущности, попытка воспроизвести структуру «дикой мысли» средствами утонченной рефлексии, часто утрачивая саму сердцевину этой мысли.

Научная мысль должна последовательно сводить Т. к трансцендентальному, как показал Кант. Философская мысль в пределе обнаруживает себя как Иное Т. и вечно осуществляет поворот к нему, реализуя новое трансцендентальное снятие опыта (так и у Гегеля, и у Гуссерля). Есть ли тогда какие-то формы немифологического, рефлексивного сознания, в которых возможно позитивное, а не негативное присутствие Т.? Такая возможность присутствует и в поэтическом опыте, и в религиозном опыте радикальной мысленной аскезы, и даже в простейшем опыте тела, ведь всякое чувство (хотя бы простое прикосновение к чему-либо) есть чувство себя через другое и другого через себя. И в творческом, и в религиозном опыте осуществляется парадоксальное принятие радикально Другого, не данного в «условиях возможного опыта», но одновременно это Другое открывается и как сокровенная природа человека, как его подлинное. В европейской (и не только) культуре всегда сохранялась память о смысле поэтического творения, которое заключает в себе не «эстетическую ценность», а некоторое знание относительно «замысла о человеке», о полноте антропологической формы. Опыт аскезы (при всех глубоких различиях) совпадает здесь с опытом творения, предполагая внут-

ренний переход от твари к творцу. И в том и в другом опыте тварная природа видится спасенной. Можно сказать, что трансцендентное переживание такого рода есть неконцептуализируемый опыт любви.

В сущности, каждый опыт Т. сообщает человеческую природу ее собственному бытию. Конечно, эти глубинные опыты не могут быть прямо экстраполированы на всю культурную практику, но память о них присуща «нормальной» культуре и поддерживает ее горизонт Т.

Библиография:

1. Декарт Р. Рассуждение о методе // Разыскание истины. СПб., 2000.
2. Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. М., 1994.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология...// Вопросы философии. 1992. № 7.
5. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
6. Кант И. Критика практического разума. М., 1997.
7. Кузанский Николай. Об ученом незнании. М., 2000.
8. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. М., 1997.

9. Плотин. О благе, или Едином // Логос. 1992. № 3 (1).

10. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

11. Экхардт Мейстер. Духовные проповеди и размышления. СПб., 2000.

Файбышенко В.Ю.

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ (к позиции 1.1)

Странный концепт Э. приводит в смешение понятийную лестницу европейской культуры.

Еще для Канта эстетика была учением о чувственном восприятии, а то, что мы сейчас именуем Э., понималось как «способность суждения». К настоящему моменту особая оптика «целесообразного без цели», то есть осмысленного и образующего, перешла к оптике бессмысленного и безобразного (говоря без иронии — это важное свойство эстетической оптики), но имеющего цель, цель специально заявляемую как эстетическая. При этом, в силу некоторого эстетического парадокса, такая цель оказывается более или менее последовательной пародией морального, политического, религиозного-антирелигиозного утверждения.

Особое «гетто эстетического», возникшее в Новое время, и задает, и одновременно искажает проблематику эстетического (сформулированное Хайдеггером свойство постава, который есть некоторое устройство забывания и забывания о самом забывании).

Парадокс Э. как «разумного-чувственного», «бесцельно-целесообразного» укоренен в антропологической проблеме. Это вопрос о человеке в космической или естественной истории. Э. есть прояснение естества как явления; являющее прояснение. А пробле-

420

ма явления-созерцания — это оселок всей европейской мысли, поворотный пункт, с которого всегда начинается метафизика. И такая практика, которая потом была названа Э., предлагает путь, асимметричный пути, по которому шла метафизика.

Проблема впервые была сформулирована греками. Философский «поворот» Античности осуществился в связи с осмыслением работы «нового» человеческого органа — речи, который образован взаимной обращенностью «природы» и «искусства». Оказалось, что природа выводится на свет некоторым искусством, которое сама и порождает. Эта ситуация подлинника, порождаемого подражанием, близка современной философии, но современная философия уже не может выдержать такой тип различения: и подлинник, и подражание оказываются фиктивны.

Основания греческого мышления были забыты, и на этом забвении зиждутся новоевропейские представления о подражании природе как «Э. отношении», в то время как это отношение онтологическое.

Тонко формулирует эту проблему В.П. Зубов: «... философские воззрения греков на природу являлись вместе с тем их философией искусства. Природа мыслилась как произведение искусства, на нее переносились категории художественного (respective технического) творчества. Не случайно, например, Аристотель так часто пользовался в своей «Физике» образом статуи, изготовляемой ваятелем, или дома, создаваемого зодчим. Не столько произведение искусства мыслилось у него в категориях органических, сколько, наоборот, организм мыслился в категориях художественных (или «технических»), и потому философия искусства, извлекающая из физики и биологии Аристотеля основные свои понятия, возвращает себе то, что принадлежит ей по праву. То, что в физике и биологии вела Аристотеля... к виталистической телеологии, к представлению о душе, формирующей материю сообразно определенной цели, то в применении к художественному процессу оказывается расшифровкой аспектов и этапов этого процесса, взаимоотношений между художником, материалом и произведением.

И произведения искусства, и произведения природы, говорит Аристотель, возникают «ради чего-нибудь». Более того, самый процесс возникновения в обоих случаях одинаков: «Если бы дом принадлежал к числу предметов, возникающих от природы, он возникал бы так же, как теперь он возникает путем искусства, а если бы, наоборот, предметы, возникающие от природы, возникали бы не только от природы, но и путем искусства, то они возникали бы именно такими, какими способны становиться от природы» («Физика», II, 8, 199a). Разница между природными существами и про-

изведениями искусства, по Аристотелю, заключается в том, что причина движения или изменения природных существ находится в них самих, а в произведениях искусства лежит вовне, в художнике. Но в обоих случаях и цель и средства к ее осуществлению должны оставаться теми же. «И если бы искусство кораблестроения находилось в дереве, оно действовало бы как природа»; иными словами, действие природы можно уподобить тому случаю, когда кто-нибудь врачует самого себя, то есть когда искусство врачевания находится в самом врачуемом, а не направлено на другое существо (там же). Отсюда явствует, как следует понимать принцип «подражания природе»: «...художник творит как природа, а не имитирует природу» [5:64].

Расхождения между Платоном и Аристотелем по поводу мимесиса, пожалуй, заключаются в том, что, по мнению Платона, творить как природа не есть полная форма творения, поскольку природа творит по образцам (или творится по образцам), — следовательно, подлинное (философское) техне — это «умное художество», произведение в себе образца. Платон описывает ситуацию, в которой художник и материя мимесиса совпадают, и цель не опредмечивается в объекте. Тут мы подходим к важному, но редко отмечаемому топосу античной мысли: отрицая становление как благо, она тем не менее указывает на некое динамическое отношение, или оборот, предшествующий разумной (истинной) форме некоей сущности. Таков Эрос Платона — ничто, нечто, не держащее в себе никакого позитивного

представления, но приводящее в подвижность все наличные представления. У Аристотеля это начало имеет позитивное бытие и объединяет Э. (чувственное) с этическим — кругом родового человеческого бытия: «Вообще, вопреки мнению некоторых, не разум — начало и руководитель добродетели, а скорее движения чувств (ta pathē). Сначала должен возникнуть какой-то неосмысленный порыв (πομπη αλογον) к прекрасному — как это бывает, — а затем уже разум произносит приговор и судит. Это можно наблюдать у детей и бессловесных животных: у них сначала без участия разума возникают порывы чувств к прекрасному (kalon), и потом уже разум, соглашаясь с ними, помогает вершить прекрасные дела. Но не так обстоит дело, когда стремление к прекрасному берет свое начало в разуме: чувства не следуют за ним в полном согласии, часто противятся ему. Поэтому скорее верно направленное движение чувств (pathos eу diakeimenon), а не разум служит началом добродетели» [1: кн. II, 7, 1206b].

Почему же отвергается становление? Дело в том, что становление есть вос-становление до некоторого нормального состояния, возмещение нехватки или убытка, что есть низменное наслаждение, или наслаждение тела (и это, строго говоря, лишь кажущееся становле-

421

ние). Благо есть наслаждение, происходящее от действия (уже) восстановленной природы — например, наслаждение зрения, слушания и размышления. Новоевропейская привычка вынуждает «восстанавливать» чувства из разума, который отслеживает их как улики. И они, по определению, опознаны из некоторой нехватки. Здесь же сам разум помещен в перспективу наслаждения. Он есть действие полной природы, без биологически-приспособительных обертонів. Античная мысль оперирует не последовательной разверткой причиняющих ходов, а скорее предполагает встречное движение разных перспектив неизмеряемого единого. Конечно, Нус онтологически первичен, но онтически он лежит в перспективе некоторого искусства, достигающего его. Всякая достигнутая разумность — это освоенное техне. Прекрасное творится самой влекущей силой прекрасного, но через разумное искусство.

Новоевропейское «подражание природе» последовательно исключает природное как самодействующее из игры. Принцип постава заключается в том, чтобы задавать правильное представление I, в соответствии с которым следует мыслить природу как представление II, удерживающее позиции разума. Исчезает само понимание добродетели как искусства, разума как искусства. Именно в художественной сфере выступает специфическая подоплека европейского разума как устройства избирательной чувствительности, которое для своей активности нуждается в пассивизации того, на что оно направлено. Но у этого устройства, безусловно, есть возможность помнить о том, о чем оно забывает, — то есть совершать пресловутый хайдеггеровский поворот.

Кантовский принцип целесообразности без цели на самом деле формулирует и отношение этого разума к природе, и тот сложный способ, которым этот разум относится к истине — через неформулируемое, потаенное узрение формы, которая может быть и чувственно непосредственна, и универсально понятийна. Мы не можем говорить об истине созерцания, но можем — об истинной форме созерцания. И здесь возникает настоящая антропологическая драма: природа человеческого и природа человечества телеологична, и поэтому в принципе нарушает конституирование «природы» (проблематика «Критики чистого разума»). Природа человека, целевая вне всякой целесообразности, должна быть перехвачена формой «как если бы» (известный оборот схоластической, а потом и кантовской философии): как если бы у природы была цель и эта цель совпадала с верховными интересами человечества. Кантовская «целесообразность» является важной переформулировкой аристотелевской «цели», помещая ее в новый контекст человеческой истории, где финальная цель не дана и целью является само приведение формы к видимости (путь,

обратный рассудочному — от видимости к форме). Но тут мы уже у границы разумного, то есть действительного. Классические европейские эстетики XVIII-XIX вв. — это описания отношения человека к природе в себе и вне себя через суд и оценку. Природа дана как форма — значит, как видимость, и только. Для античного же сознания форма и есть исполнение цели, а цель — реализация формы. Э. как симуляция природного выражает контрверзу европейского разума: природа мыслима лишь как симуляция разумом собственных средств сношения с природой.

Художественное восстание против «подражания природе» было совершенно закономерно, но оно происходило внутри постава и в результате вывело на поверхность его скрытый принцип — семиотическую фиктивность всякой «природы», а вместе с ней и искусства. Смыслом этого восстания и было воссоединение природы с искусством, а в логике данной культуры это означало, что искусство совпадет с собственной имманентной природой, которая не проясняется в созерцании, а строится как новая трансцендентальная аналитика. Таков был последний универсальный проект структуралистов, в психиатрической версии которого (Лакан) природа была окончательно сведена к семиотическому механизму негативного действия.

Очевидно, что и натурализм в искусстве, и позитивизм в науке, отказываясь понимать природу как искусство, неявно понимают ее как Рок. Постнатурализм и постпозитивизм, отказавшись от терминологии классического рационализма, лишь довершили начатое.

Э. как точка взаимного обращения природы и искусства и есть место, откуда говорит человек, место истины. Это место, где искусство становится органом некоторой природы, которая может сбываться лишь вне себя. Но это «вне себя» сразу же становится «в себе». Забавным образом это иллюстрируется таким предположением: «... эстетическое предпочтение при половом отборе способствует закреплению современных гоминоидных черт в ущерб архаическим палеогоминоидным» [3:45].

Библиография

1. *Аристотель*. Большая этика / Пер. Н. Брагинской // Аристотель. Этика. М., 2002.
 2. *Аристотель*. Поэтика. Риторика. М., 2000.
 3. *Эйбл-Эйблсфельдт И.* Биологические основы эстетики // Красота и мозг. Биологические основы эстетики. М., 1995.
 4. *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1998.
 5. *Зубов В. П.* Архитектурная теория Альберти // Леон Батиста Альберти. М., 1977.
 6. *Кант И.* Критика способности суждения. М., 1966.
 7. *Леонардо да Винчи*. Избранные произведения. Минск-М., 2000.
 8. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., · 1994.
- Файбышенко В.Ю.*

2. УНИВЕРСАЛИЗМ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРНОГО СОЗНАНИЯ

ГЕНЕАЛОГИЯ (к позиции 2.2)

Г. — направление в анализе культурных ценностей, рассматриваемых под углом зрения их происхождения из социально-психологических и даже физиологических факторов мира повседневности, над которыми эти ценности кажутся для применяющего подобный подход неоправданно возвышающимися и к которым он их стремится свести. Термин введен в оборот Ф. Ницше в его работе «К генеалогии морали» (1887). «Нам необходима, — говорит Ницше, — *критика* моральных ценностей, сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос, а для этого необходимо знание условий и обстоятельств, из которых они произросли, среди которых они развивались и изменялись» [1:412]. Таким образом, Г. понимается Ницше как знание условий и обстоятельств происхождения моральных ценностей, используемое для их подрыва с помощью сведения их духовного смысла к материальным условиям его исторического бытования и с целью освобождения от них якобы «оклеветанной» ими жизни.

Фуко описывает Г. как метод анализа истории, исходящий из той онтологической модели, которую кратко можно описать в трех словах — «случайность, прерывность, материальность» [2:84]. Это — *антиплатонистская* онтология. В ее основе — отрицание любой смысловой устойчивости. Она говорит «нет» даже представлению о движении, если только оно предполагает какое-то постоянство. Внезапность, случайность, вмешательство заинтересованной воли, подтасовка, сокрытие фактов и т. п. — все это генеалогист, считает Фуко, прежде всего должен иметь в виду. В мире человека и его культуры «все плывет», ибо слова меняют смыслы, желания — направления, а идеи — свою логику [11:145]. Г. ставит своей задачей изгнать метаисторический и метафизический дух из истории с присущим ему миром устойчивых идеальных значений, преломляемым в телеологических установках исторического сознания. Можно сказать, что в основе Г. как ментальной установки лежат релятивизм и историцизм, но особого рода, а именно: не вера в неизменные законы истории, в направленность ее хода, а напротив, вера в то,

что история вершится в беспрерывно меняющемся балансе сил и условий их действия.

Важной характеристикой Г., особенно в ее толковании Фуко, выступает требование находить во всем *прерывность* действия исторических факторов. Категории прерывности, дискретности придается приоритетное онтологическое значение. История, действующая генеалогически, говорит Фуко, будет эффективной в той мере, «в какой она введет разрывность в само наше бытие» [2:160]. Разрывность в бытии не только ставит его единство под вопрос, но оно прямо отрицает его, замещая множественностью сил и факторов. Категориальные смыслы второго эшелона в онтологии платоновского типа (множественность, изменение, случайность, борьба, материальность) в генеалогической установке ставятся в позицию ценностно первичных категорий (на место единства, неизменности, необходимости, гармонии, идеальности). В том, что мы знаем и в том, что мы суть, говорит Фуко, излагая ницшеанскую Г., с которой он солидаризируется, нет никакой истины и никакого бытия, но лишь внешность случайного [2:152].

Г. Ницше В. Подорога рассматривает как «симптомологию» заболевшей культуры, нацеленную на ее излечение. «Так как всякий знак — говорит он — указывает на некоторое проявление болезненного состояния западной культуры, то, раскрывая смысл того или иного симптома, мы открываем источник болезни культуры» [7:94].

Г., развитая Ницше, говорит Эрик Блондель, возвращает культуру в природу, ибо рассматриваемый генеалогически мир идеальных культурных ценностей понимается как зашифрованная речь (больного) тела [8:104]. Э. Блондель строит свою схему генеалогии, отталкиваясь от Ницше и Фрейда, замещая «либидо» «телом» с его «языком», который его скрывает и послание которого генеалогист должен расшифровать. Г. культуры, говорит французский философ, это невозможный гибрид филологии и физиологии [8:122]. Г. Ницше служит образцом неклассического философского мышления. Действительно, если классическая мысль, начиная с греков, предполагала гомогенность между

423

мыслимым и мыслящим, между предметом мысли и ею самой, то Г. в духе Ницше, подчеркивает Блондель, действует всегда *гетерологически* по отношению к своему объекту [8:118].

Начало генеалогической традиции положила рассмотренная нами в ее основных чертах «генеалогия морали» Ф. Ницше, которая была критически воспринята М. Вебером, показавшим, что развитая в ней идея «затаенной обиды» (*ressentiment*) (см.: *Ресентимент, II*) как фактора, проясняющего происхождение религиозно-моральных понятий, продуктивна лишь в отдельных случаях, но не имеет универсальной значимости. В частности, буддизм, согласно Веберу, это — неподходящий объект для распространения на него Г. в духе Ницше, т. к. он представляет собой «религию спасения интеллектуалов, последователи которой почти без исключения принадлежат к привилегированным кастам», и поэтому ничего общего с моралью, основанной на мстительных чувствах низших социальных групп, не имеют [4:165]. В своей Г. Ницше, по мысли Вебера, преувеличил также значение такого понятия, как «инстинкт». Из «плебейских инстинктов» нельзя вывести веру в богосыновство Иисуса, потому что она невозможна без харизмы. Тем самым Вебер расширяет горизонт Г. как метода анализа историко-культурных явлений, преодолевая жесткий редукционизм, к которому склонялся ее основатель.

Г., как она понимается Вебером, уже не может уложиться в рамки «подозревающей» метаэпистемологической ориентации. Поэтому мы стоим перед выбором: или жестко связать понятие о Г. как методе анализа культуры с установкой на «подозрение» (в духе Ницше, Маркса, Фрейда — классиков «школы подозрения») или же пойти на расширение горизонта этого подхода и считать возможным говорить и о «возвышающей» Г. Мы считаем продуктивным именно второй вариант уже потому, что чисто исторически Г. оформлялась в мифах о происхождении скорее именно «возвышающего» типа (происхождение людей, искусств, культуры традиционно велось от богов и героев — от священного слоя первичной двоицы культурного «поля»).

Первообраз, полагающий культурное «поле» как таковое, это — различие «священного» и «профанного» (или «мирского»). В культурологии Вебера «священному» противопоставляется «повседневное». Именно с помощью понятия «повседневности» Вебер определяет свои самые характеристические понятия, прежде всего понятие харизмы. Харизма — это «выходящие за пределы повседневности силы» [4:79]. Г. культуры в ее основном исторически устоявшемся значении можно определить (следуя прежде всего логике мысли Ницше, может быть, впервые применившего этот метод для анализа происхождения культурных феноменов) как сведение священного к профанному, или, в терминологии Вебера, к миру повседневности. В этом предельно широком смысле «нисходящей» Г. Вебер сам генеалогист.

Для Вебера вместо редукционизма характерна установка на симбиоз прямых и обратных связей и опосредованных в комплексе мотивов и импульсов, определяющих динамику культуры. «Интересы (материальные и духовные), — говорит Вебер, — а не идеи непосредственно господствуют над деятельностью людей, но и «образы мира», создаваемые «идеями», очень часто служили вехами, указывавшими путь, по которому следовала динамика интересов» [4:55].

Устойчивость символического поля культуры указывает как минимум на то, что антиплатонизм нельзя считать единственно верной философской ориентацией, отвечающей реалиям современной науки. Это подтверждается и опытом таких выдающихся ученых XX в., как, например, В. Гейзенберг и Г. Бейль. Кроме того, платонистский момент в философское основание анализа культуры вносит и феноменологический метод Гуссерля, показавший свою продуктивность в гуманитарном знании. «Образы мира», о которых упоминает Вебер, и есть символы, символические образования, оказывающие воздействие не своей материальной фактурой как таковой, а именно своей «значимостью». И мы видим, что символы действуют как факторы генезиса культуры в паре с интересами. Можно это соотношение символов и интересов представить как преломленное через призму символов поле интересов. Это и есть культурогенная составляющая человеческой активности в истории. Кстати, Вебер никогда не сводит мир символов к миру одних только интересов, хотя, как мы уже сказали, он пытается вывести символическое измерение из натурализма доанимистического уровня религиозности [4:84], что нам показалось сомнительным, поскольку уже само понятие харизмы требует для своего бытия поля коллективной веры, о чем, кстати, говорит и сам Вебер [4:79]. На наш взгляд, Вебер протягивает это культурное поле символов до «начала» самой человечности человека, говоря, например, что невозможно «показать, что предпосылкой для возникновения веры в духов служат определенные экономические условия» [4:79]. Иными словами, эта вера и, следовательно, само символическое измерение как таковое предполагаются всегда существующими, поскольку существует человек — вывести их из чего-то иного, чем он сам, невозможно. Это означает, что культура «конгениальна» самому человеку, и фактически «антропогенетический» нарратив есть и рассказ о Г. культуры.

424

Библиография

1. Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990.
2. Фуко М. Воля к истине. М., 1996.
3. Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996.
4. Вебер М. Социология религии // Избранное. Образ общества. М., 1994.
5. Визгин В. П. Генеалогия культуры: Ницше — Вебер — Фуко // Постижение культуры: Концепции, дискуссии, диалоги. Ежегодник. Вып. 7. М., 1998.

6. *Визгин В. П.* Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания // Мишель Фуко и Россия. СПб.-М., 2001.
 7. *Подорога В. А.* Ницше // Новая философская энциклопедия. М., 2001.
 8. *Blondel E.* Nietzsche: le corps et la culture / La philosophie comme généalogie philologique. P., 1986.
 9. *Minson J.* Genealogies of Moral: Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics. N. Y., 1985.
 10. *Natoli S.* Ermeneutica e genealogia: Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault. Mil., 1981.
 11. *Foucault M.* Nietzsche, la généalogie, l'histoire // Hommage à Jean Hyppolite. P., 1971.
- Визгин В.П.*

ГУМАНИЗМ (к позиции 2.1.)

Г. (от лат. homo — человек, humanus — человеческий, человечный, humanitas — человеческая природа) — 1) сложившееся в эпоху Возрождения, преимущественно в Италии, движение образованных людей, объединенное «интересом к Античности», изучением и комментированием памятников древнеклассической (прежде всего латинской) литературы; 2) особый тип философского мировоззрения, в центре которого — человек с его земными делами и свершениями, с присущими его природе способностями и влечениями, с характерными для него нормами поведения и отношениями. В широком смысле слова Г. — доброжелательное отношение к человеку, утверждающее его свободу и достоинство независимо от каких-либо исполняемых им социальных функций и ролей, усматривающее в нем самостоятельный источник творческих сил. В современной научной литературе под Г. понимается, с одной стороны, вся совокупность антропологических и гуманитарных наук (в этом смысле К. Леви-Стросс говорит о «трех видах Г.», последовательно включающих в себя изучение греко-римской Античности, цивилизаций Востока и дописьменных культур примитивных народов), с другой — явление духовной жизни, выходящее по своим масштабам далеко за рамки одного лишь западноевропейского Возрождения (напр., для Н. И. Конрада Г. времен Ренессанса — лишь одна из исторических форм гуманизма, который су-

ществовал в древности, в Средние века в странах Востока).

Но как бы широко данное понятие ни трактовалось в современной исторической науке, своим возникновением оно обязано прежде всего культурной практике Возрождения, положившей начало — в результате обращения к Античности — совершенно новой (светской) культуре, во многом противоположной культуре Средневековья с ее господством религии и церкви в духовных и мирских делах. Именно в эту эпоху культура начинает постепенно отделяться от культа (процесс, получивший название секуляризации разума и культуры), приобретая самостоятельную значимость и ценность.

Если одни западные историки (напр., П. О. Кристеллер) усматривают в Г. эпохи Возрождения всего лишь технический термин, обозначающий определенную педагогическую и культурную программу, набор дисциплин гуманитарного профиля (грамматика, риторика, история, поэтика, этика и др.), то другие (Э. Гарэн), полемизируя с таким толкованием, придают этому явлению прежде всего философский смысл, видя в нем принципиально новое по сравнению со средневековым понимание природы и назначения человека. По словам Я. Буркхардта, «именно в Италии эпохи Возрождения человек и человечество были впервые познаны в полной мере и в их глубочайшей сущности. Уже одного этого достаточно, чтобы проникнуться вечной благодарностью Ренессансу. Логическое понятие человеческого (Menschheit) существовало с давних пор, но только Возрождение вполне познало суть этого понятия» [1:306]. В отличие от античного космоцентризма и средневекового теоцентризма новоевропейский Г. отстаивает антропоцентрическую картину мира, в которой человек занимает самостоятельное («срединное») место между Богом и природой, небом и землей. В ряду многообразных знаний о внешнем мире и Боге знание о природе самого человека Г. считал высшим и единственно доступным для людей видом знания, утверждая при своем возникновении приоритет гуманитарного знания перед естественно-научным, с одной стороны, и средневековой схоластикой — с другой. По словам Петрарки, одного из первых итальянских гуманистов, «к чему знать свойства зверей, птиц, рыб и змей, если не знать или не желать узнать природу человека, ради чего мы рождены, откуда приходим и куда идем» [2:45]. Человек рассматривается как свободное существо, способное творить самого себя, придавать себе ту природу, которую он сам пожелает как субъект познания и деятельности, опирающийся в своих действиях на собственный разум и творческие потенции. В этом состояло главное открытие Г., которое получи-

425

ло развитие в рационалистической мысли Нового времени, утверждавшей решающее значение человеческого разума как в познании мира, так и в создании общественно-политических форм человеческого общежития. Наибольшее влияние эта традиция оказала на развитие социально-философской мысли — гуманистический идеал личности как свободной индивидуальности, способной к самосозиданию и творчеству, породил мечту об обществе, в котором эта способность будет полностью реализована в жизни, что привело к возникновению первых коммунистических утопий (Т. Мор, Т. Кампанелла и др.).

Тема кризиса Г. и, соответственно, критики основных установок гуманистического сознания становится преобладающей в XIX-XX вв. на постклассическом этапе развития философской мысли, вызванном сомнением в способности человека в условиях современного общества сохранять позицию свободного и автономного субъекта. Уже Ф. Ницше объявил войну всему «слишком человеческому», усматривая в современности конец христианской культуры и приход в мир «сверхчеловека» с его «волей к власти» (впрочем, вопрос об отношении Ницше к Г. до сих пор остается спорным). В XX в. для романтически и консервативно настроенных критиков западной цивилизации Г. — одна из причин резкого снижения духовного уровня, разрыва с морально-религиозными и аристократическими ценностями средневекового общества. Противоядием от «массовления» культуры Х. Ортега-и-Гассет считал «дегуманизацию искусства», разрушение внешнего правдоподобия в художественном произведении. По мнению Н.А. Бердяева, главный изъян Г. — в отрыве человека от Бога, в утверждении «человекобожества» (в противоположность «богочеловечеству»), что, в конечном счете, ведет к самоистреблению человека и иссяканию его творческих сил, возникновению нигилизма (Ницше) и социализма (Маркс).

В других вариантах социально-философской мысли Г. сохраняет значение основополагающей культурной ценности, с позиции которой ведется критика капитализма как общества, исключающего подлинную свободу и автономию человека, подчиняющего его власти рационально организованных сил в лице финансово-промышленных корпораций, политической бюрократии и электронных средств массовой информации. Критика эта характерна для многих направлений левого толка и различных представителей неомарксизма, в частности Франкфуртской школы (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе), неотрейдизма (Э. Фромм) и др.

Трагическая судьба Г. в современном мире — центральная тема философии экзистенциализма. Согласно

но М.Хайдеггеру, несостоятельность новоевропейского Г. заключена в абсолютизации роли человеческой субъективности в процессе познания и покорения внешнего мира средствами науки и техники, в забвении человеком «истины бытия», только и придающей смысл его существованию (см. его «Письмо о гуманизме»). Задача человека — не навязывать свою волю сущему, а лишь вслушиваться в голос «бытия», как он звучит в языке, приобщаясь к сакральности действительного мира. Этой в целом антигуманистической позиции Хайдеггера противостоит точка зрения Ж.-П. Сартра, трактующего экзистенциализм как Г., под которым понимается свобода каждого в решении своей судьбы. Экзистенциальный Г. в отличие от классического апеллирует не к родовому существу (трансцендентальному или абсолютному субъекту), а к конкретному индивиду в уникальности и неповторимости его личного существования.

Линия «теоретического антигуманизма», исключая из анализа общества и культуры установку на человеческую субъективность, растворяющая человека в различного рода структурах, представлена в современной философии структурализмом и постструктурализмом. Хотя основоположник структурной антропологии К. Леви-Стросс отрицал свою причастность к антигуманизму, именно в лоне этого направления было провозглашено безусловное первенство безличных и объективных структур над индивидуальными и коллективными действиями человека. Такая установка привела в постструктурализме к тезису о «смерти человека в различных «дискурсивных практиках» (М. Фуко), к технике постмодернистской «деконструкции» (Ж. Деррида), исключаящей любые ценностно-мировоззренческие ориентиры и цели.

Поиски новых форм Г., соответствующих духу времени, ведутся в современной западной философии как в т. н. неоязычестве «новых правых», так и в христианской — католической и протестантской — мысли (К. Барт, Р. Нибур, П. Тиллих, неотомистский проект «интегрального гуманизма» Ж. Маритена). Дискуссия вокруг Г. и его судьбы в современном мире указывает не только на глубокий кризис этого мировоззрения, но и на его непреходящее значение для всей истории человечества.

Библиография

1. Бурхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М., 1996.
2. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986.
3. Конрад Н.И. Об эпохе Возрождения: Восток и Запад. М., 1972.
4. Ревякина Н.В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV-первой половины XV в. М., 1977.
5. Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978. 426
6. Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV-XV вв. М., 1976.
7. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Сб. текстов. Ч. 1-2. Саратов, 1988.
8. Кудрявцев О. Ф. Ренессансный гуманизм и «Утопия». М., 1991.
9. Kristeller P. O. Studies in Renaissance. Thoughts and Letters. Roma, 1956.
10. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1977.
11. Сартр Ж. -П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.
12. Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990.
13. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. Эстетика. Философия культуры.

М., 1991.

14. *Леви-Стросс К.* Три вида гуманизма: Первобытное мышление. М., 1994.

15. *Губман Б. Л.* Западная философия культуры XX века. Тверь, 1997.

16. *Кассирер Э.* Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры // Постигание культуры. Ежегодник. Выпуск 7. М., 1998.

Межуев В.М.

ИСТОРИЧНОСТЬ (к позиции 2.1)

Смысл понятия *историчности* кажется простым: иметь свою историю и принадлежать истории. Земля сохраняет следы геологической истории, дерево — годовые кольца. Однако интуитивно ясно, что человеческая история подразумевает какой-то иной способ бытия. Человек обращен на собственную историю: начиная с генетических мифов, через историю происходит самолегитимация и конституирование личности. Собираение истории есть первая, и основная, форма смыслообразования. В таком собирании происходит взаимное определение прошлого, настоящего и будущего, которые не просто «времена», а скорей формулы бытийных ориентаций — истока, выбора и цели. Можно сказать, что эти формулы определяют и основные пункты человеческой рефлексии, и тогда И. является важнейшей стороной субъективности. И. — рефлексивная структура, в которой прошлое, настоящее и будущее, понимаемые как модусы становящейся субъективности, являются толкованиями друг друга. И., сформированная всем строем европейской культуры, есть переопределение своих границ, поскольку в точке экзистенциального настоящего его *сogit* исток и цель вновь и вновь открываются заново в своей взаимной определенности, и так сама И. делается главной темой человеческой истории. И., определяющая структуру субъекта и определяемая ею, становится формой самоорганизации культуры, которая уже осознала себя как задание мира и задание миру. В более узком значении

И. — это одна из производных данного типа культуры, общее свойство гуманитарного метода, который так или иначе ориентирован на историческое как созданное, сотворенное, в отличие от «несотворенного» природного. Согласно некоторым определениям, гуманитарные науки исследуют человеческое как историческое.

Внутри исторических форм европейской культуры можно выделить разные типы И. Античность, в сущности, различает два бытийных модуса: время и вечность. Время — сфера преходящего (неистинного в себе) и ему соответствует вероятностная логика риторических дисциплин, собственно, «гуманитарного знания», осуществляющаяся через «уместное» соединение «общих мест». Риторика предлагает изощренную технику построения правдоподобного, она создает канон события. Известно, что античные авторы сочиняли речи «исторических персонажей» и пользовались типическими схемами для описания типических событий, и это не было фальсификацией, а скорей — определенным аналитическим приемом. Иначе говоря, то всеобщее, что присутствует в истории, есть всеобщее мнения («догмы»), всеобщее как возможное. Необходимое (истинное в себе) принадлежит вечности и открывается сознанию, дистанцировавшемуся от возможного, чистому сознанию философа. История же занята реконструкцией славного, «прослывшего», в равной степени, и благого, и злого. То гигантское воспитательное и образующее значение, которое античная история оказала на формирование европейского человека (Геродот, Плутарх, Тацит) связано именно с основным принципом ее сюжетообразования: слава борется с роком. Сократ в Платоновом «Пире» видит в желании человека стяжать славу стремление смертной природы к бессмертию, тот самый эрос, который полнее всего реализуется, конечно, в стремлении к прекрасному самому по себе.

Для христианской культуры это различие сохраняет свой смысл, но отношение времени и вечности радикально меняется: всякий человек принадлежит вечности, но живет во времени: вечность входит во время жизни, разрывая и преображая его. Появляется различие прошлого «ветхого» человека и «жизни будущего века». Метанойя — покаяние, поворот ума, также есть, в сущности, поворот от прошлого к будущему. Но взаимное ничтожение ветхого и нового не есть история, это мистическое событие. Распятие Христа произошло «при Понтийском Пилате», но проповедники не устают подчеркивать, что оно происходит всегда. Однако история структурируется такими событиями, и потому прошлое является проекцией и предсказанием абсолютного будущего, телеологически стя-

427

живается к нему. Это делает возможным анагогическое толкование священных текстов, и распознавание знамений, которыми полно Средневековье.

В историческом настоящем, напротив, актуальное событие понимается как реплика прошлого. С этой точки зрения собственно история есть единое поле символизации, поскольку все единичности являются образами-прообразами друг друга. В историческом отношении для средневекового сознания, как и для античного, нет разрыва между прошлым и настоящим (даже разрыв между языческим и христианским не является тут роковым: Вергилий и Аристотель не просто «актуальны», они со-временники; это очевидно по тому, как они включаются в интеллектуальную практику, не говоря уже просто о непредставимости прошлого как качественно иного типа бытия, отделенного разрывом от настоящего). Принципиален лишь разрыв между падшим — историческим состоянием человека и его будущим — вечным образом. Так, Данте, предлагая в «Монархии» проект радикального исправления собственно истории, понимает его именно как преодоление силами совокупного интеллекта человечества падшего состояния человека.

Рождение новой И. в Новое время связано прежде всего с обнаружением абсолютной пропасти между прошлым и настоящим. Рушится цепь тотальной символизации, события перестают быть аналогиями

друг друга, вытягиваясь в необратимую цепь следствий. Уже для деятелей позднего Возрождения Вивеса и Кампанеллы древние перестают быть образцами и должны быть подвергнуты критике разума. В споре французских литераторов о «древних» и «новых» (конец XVII в.) касательно сравнительных достоинств античной и современной культур выясняется, что различие культур — это пропасть между неадекватным и адекватным разумом, разумом невоплотившимся и воплощенным. «Мы» не можем быть истолкованы «ими», но можем сами «их» толковать. Но каким же образом вопреки положениям традиционной метафизики последующее оказывается лучше предшествующего? Дело в том, что история оказывается не местом встречи, а формой тотального движения духа.

И это закономерно, поскольку И. утверждается внутри антропологического проекта и имеет в виду осуществление замысла о человеке. Со времен поздней Античности, когда формируется пространственно-временное единство человечества (империя-ойкумена), история есть царство общечеловеческих целей, то есть история принадлежит будущему (а вовсе не прошлому, как иногда думают). Можно сказать, что со всеми грандиозными различиями такая И. определяет библейское сказание, «Энеиду» Вергилия, «О граде Божи-

ем» Августина, «Монархию» Данте, труды Канта и Гегеля, романтическую «гуманитарию», так что сама ее телеологическая структура определяет черты позитивистской и марксистской доктрины, при том, что истина в Новое время перестает пониматься как весть, и, следовательно, сама история уже не может быть со-общением. Но И. теологична по природе, ибо в ней бытие (здесь-бытие) идет к преображению, которое и будет самообнаружением бытия. И. концептуально предполагает двуполусность бытия, где встречаются две воли, которые распознают-совершают друг друга как одну или одолевают друг друга. Но, теологически или философски, эти две воли окажутся ипостасями одного бытия. В исторических концепциях Нового времени, сколько бы стадий или формаций ни насчитывала в них человеческая история, актуальное историческое будет пониматься как борьба ветхой и новой воли, борьба ставшего и становления. Однако в глубине эта двуполусность есть разорванность одинокого духа, стремящегося к самому себе. Гегелевский дух есть модифицированное исполнение того, что Данте представлялось проектом. Дух есть осуществление «Монархии», двойственное утверждение единоначалия. От «Церковной истории» до позднего Гуссерля история есть история обретения истины, т. е. сначала это история Гносиса, а затем — «гносеологическая» история.

У этой сущности есть статическое и динамическое измерение. Можно сказать, что в Новое время И. осуществляется через построение точки зрения, насквозь проходящей через пласты историзации субъекта, и само это движение и есть актуальное осуществление истории субъекта. У духа есть абсолютные цели, которыми определяется его движение. Но всякое полагание точки зрения осуществляется из настоящего духа, из актуального момента движения и потому, снимая прошлое, само уже является снятым. Тогда точка зрения должна быть тождественна всей полноте будущего. И неявным или явным образом происходит такой захват будущего, как точки конституирования, настоящим. Чем дальше от картезианского проекта, тем более сложными механизмами будет обеспечиваться это видение: диалектической машиной Гегеля или сложной герменевтикой симптомов Фрейда. Культура зрелого Нового времени, XIX в., отличается поразительной авторитарностью «настоящего» в его исторической конкретности по отношению к любой рассматриваемой предметности. Это особенно сказывается в гуманитарном дискурсе, в основном, позитивистской ориентации, во многом сохраняясь и в модернистской культуре.

И здесь выявятся две стратегии, которые можно условно обозначить как позитивизацию и негативизацию И. субъекта. Эти позиции так или иначе действ-

428

ны и сегодня. Позитивизация истории виртуозно осуществлена Гегелем. Его стратегия демонстрирует, что субъект и есть история, а действующая субъективность есть точка ее актуальной полноты, целью истории является тождество мысли и бытия, так что мысль делается бытийствующей, а бытие — мыслящим через свою абсолютную мыслимость. В этом проекте история субъекта не является для него чем-то иным по отношению к нему самому, вся история субъекта свернута в его актуальном деянии и развернута в нем же. Это проект тотальной истории, поскольку она необходимым образом должна стать разворачиванием некоторой субъективности, которая объективирует самое себя в акте разворачивания, и так делается объективностью, которая субъективирует себя в само-овладении. Таков проект Гегеля. В этой стратегии заключен внутренний парадокс: именно ее формальные продолжатели, начиная с Маркса, а в особенности творцы негативной диалектики франкфуртской школы, реализовали ее зеркальное отражение — стратегию негативизации истории. Например, в «Диалектике просвещения» Адорно и Хоркхаймера самоовладение равно самопотере, а саму книгу вполне можно было бы назвать «Разоблачение Просвещения».

В XX в. происходит снятие истории субъекта, которая заменяется историей знания, практики или парадигмы. Таким образом, история более не является разворачиванием абсолютной субъективности, а, следовательно, Истории и не существует, а существует множество разных историй.

Стратегию негативизации истории часто связывают с именем Фрейда, но родилась она раньше, одновременно с гегелевским проектом и структурно тесно с ним связана. Этот проект начали романтики в своей литературной практике, и у них он свободен от насильственной позитивистско-биологической трактовки, которую придал ему несвободный от собственной истории Фрейд. Предельно просто позиция негативизации определяется так: субъект не владеет собственной историей, то есть нет

трансцендентального единства апперцепции, которое сделало бы «Я» ответственным держателем мира. Его нет в наличном, но оно есть цель деятельности духа. Романтики открывают историю как герменевтическую деятельность, которая начинается в точке разрыва. Они открывают саму форму исторического, вводя в оборот варварское, наивное, безумное ...искусство. Искусство и есть форма исторического. Субъект истории — творящий (и претерпевающий) субъект. Такая история предполагает нарушение тождества мысли и бытия, но в отличие от подобного гегелевского «отрицания» не утверждает неперемогимого примирения-порождения действительного (что станет

очевидно в споре Кьеркегора с Гегелем). Этот опыт открывается воображению как альтернативе положительного разума. Подобный тип И. в XIX в. реализовывался по преимуществу в экспериментальной литературе, а в XX получил более широкое гуманитарное обоснование. Поразительно структурное сходство художественного строя некоторых повестей Э.Т.А. Гофмана, записок Т. де Квинси (и многих других романтических и постромантических произведений) с техникой, в которой Фрейд восстанавливал подлинную историю своих пациентов, скрытую от них самих.

Фрейд осуществляет следующий шаг, суживая возможности предыдущего. Возвращая себе собственную историю, человек обнаруживает, что пока он принадлежал «реальному», он был мистифицирован. История субъекта — это превращенная форма, форма «идеологии», поскольку она держится непрерывной переработкой его прошлого. Будущее нуждается в высвобождении через аналитическую работу, в которой прошлое впервые являет себя подлинным. Но при этом ранее единая воля расщепляется. В скрытом виде возвращается теологический принцип двух волей, но их единение невозможно, в лучшем случае возможен компромисс. Именно фрейдовская реконструкция истории субъекта (и истории культуры) как истории подавления желаний, в превращенном виде, легла в основание современных философских концепций, в которых И. осуществляется негативно, как бы «неосуществляется» через забвение, смещение или симуляцию. И далекий от данной традиции Хайдеггер, описывая такую новоевропейскую форму И. как «постав», говорит, что это устройство забывания и забывания о самом забывании.

В сущности, главная проблема, формирующая тот или иной вариант И., такова: как может быть истинно то, что исторично (а исторично все, поскольку все вещи приходят к бытию через некую единственность данных условий). Это принципиальное для европейской культуры противоречие, несмотря на множество уже предложенных решений, остается открытым. Для Ницше, по существу, историческое и истинное несовместимы, что приводит к дискредитации и истории, и истины. Неокантианцы очертили сферу образования гуманитарных (исторических) понятий специфичностью метода, разделив, вслед за Кантом, мир истин надвое. Интересную попытку воссоединить эти миры предпринял Гуссерль в «Кризисе европейских наук»: «Универсальность абсолютного духа охватывает все сущее в абсолютной историчности, в которую включается и природа как духовное образование» [5, с. 665]. Как видно, такая И. невозможна без абсолютного духа, то есть без трансцендентального разума.

429

Новаторским разворачиванием этой дилеммы стала мысль Хайдеггера: некая новая И., воскрешающая теологическое напряжение исторического, но не принадлежащая тотальной истории. Один из важных концептов Хайдеггера — история бытия. История бытия не есть предмет исследования и не может им быть. Бытийно-историческое принадлежит самому усмотрению, в котором открывается судьба сущего. Например, бытийно-историческое рассмотрение выявляет единство европейской метафизики как судьбу Европы. Но для этого взгляда судьба никогда не приговор, т. е. сущее не ниспровергается в пропасть прошедшего. История бытия осуществляется в различении длящейся возможности. Например, возможности языка, который не надо путать с лингвистическим образом языка.

Можно сказать, что И. — это мерило целостности субъекта, поддерживающее отношения его прошлой, настоящей и будущей ипостасей. Здесь всегда сохраняется опасность, что прошлое окажется поддельным, настоящее — иллюзорным, а будущее — утопичным. Современное историческое сознание, безусловно, испытывает кризис И., связанный с объективной утратой будущего как телеологической формы, то есть воли к будущему через раскрытие истины. Возможно, этот кризис будет продуктивен, и обнаружившаяся гетерогенность исторического бытия не перейдет в гомогенность небытия. Как было сказано выше, точка настоящего определяется не каким-то физическим настоящим, в котором пребывает индивид, а актом *ego cogito*, в котором впервые определяется внутреннее единство истока и цели, того, что ты есть, и того, что ты должен делать. В некотором смысле само настоящее оказывается производным от их согласия. С определенного момента, установление этого тройственного отношения оказывается затрудненным, уже Кант в «Критике чистого разума» показывает, что «верховные интересы человечества» не релевантны возможностям чистого разума; должное и сущее оказываются оторваны друг от друга. Эта контрверза обдумывается и в XX в., в противоположных философских лагерях, у Шпенглера и М. Вебера, Хайдеггера и Сартра, Маркузе и Х. Арндт. К. Поппер в «Нищете историцизма» призывает отказаться от многовековых иллюзий и не искать общего смысла и единого сюжета в истории. Но этот отказ не отменит самой проблемы И. субъекта, который историчен, поскольку он субъект — мысли, решения, действия.

Вообще кризис И. требует различения И. (и истории внутри нее и для нее) и истории «натуральной». Безусловно, натуралистическая историософия в чистом виде невозможна в современной культуре и современной науке. Но она наличествует именно там, где от нее пытаются избавиться: теперь это власть, то есть

некая неукорененная структура, которая, укореняясь, производит разновидности культурного бытия.

С Античности история была сохраняющим сказыванием, связующим уже сбывшееся, но не прошлое в новоевропейском понимании. Сейчас в целостных массивах «прошлого», сформированных гуманитарной мыслью, отыскивается множество стратегий сбывания, но его непрерывность нарушена, прошлое больше не принадлежит будущему, и потому современная гуманитарная мысль теряет отношение к своему предмету как истинному и превращается в археологию — работу с останками.

Библиография:

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. М., -СПб., 1997.
 2. Аристотель. Риторика // Аристотель. Риторика. Поэтика. М., 2000
 3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2002.
 4. Гегель Г. Ф. Философия духа. М., 1977.
 5. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск-М, 2000.
 6. Данте А. Малые произведения. М., 1968.
 7. Фрейд З. Психоанализ и культура. М., 1997.
 8. Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994.
 9. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
- Файбышенко В.Ю.**

МЕНТАЛЬНОСТЬ (к позиции 2.1)

М. (менталитет) (от лат. mens — ум, мышление, образ мыслей, душевный склад) — глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания, включающий и бессознательное; относительно устойчивая совокупность установок и предрасположенностей индивида или социальной группы воспринимать мир определенным образом. М. формируется в зависимости от традиций культуры, социальных структур и всей среды жизнедеятельности человека, и сама, в свою очередь, их формирует, выступая как порождающее начало, как трудноопределимый исток культурно-исторической динамики. «Зазор» между практически независимым от истории «коллективным бессознательным» с его «архетипами» (К. Юнг) и исторически изменчивыми «формами общественного сознания» (марксизм) локализует тот уровень, на котором располагаются структуры М. Гуманитарная наука XX в. скорректировала идущее от Просвещения и типичное для классического рационализма XIX в. отождествление сознания со знанием и сферой разума, подкрепленное ценностным предпочтением когнитивно-письменной формы культуры перед всеми остальными, выдвинув и разлив лишенное однозначности представление о М.

430

Духовная атмосфера, в которой развивались представления о М., характеризуется отказом от европоцентризма и монолинейного прогрессистского видения истории. Фиксируя устойчивую настроенность внутреннего мира человека, сплавившую его в социальные группы и исторические общности, М. служит средством анализа и объяснения в гуманитарном знании, особенно в той мере, в какой его предмету присуще динамическое историческое измерение. Поэтому представление о М. разрабатывалось главным образом в исторических науках, особенно в исторической антропологии и в «новой исторической науке», основы которой были заложены в 1930-х гг. французскими учеными, группировавшимися вокруг журнала «Анналы». Конкретные социолого-исторические исследования были посвящены анализу детской, национальной, тоталитарной, европейской, африканской, бюрократической, средневековой и др. видов М. Интерсубъективный по своей сущности мир М., осознаваясь и рационализируясь только выборочно, «пятнами», связывает высокорационализированные формы сознания (науку, философию, политическую идеологию, религию и др.) с миром бессознательных структур, с неосознанными культурными кодами, определяя тем самым образ целостной жизни человека. Природное и культурное, рациональное и эмоциональное, индивидуальное и общественное — все эти оппозиции «перекрываются» на уровне М., растворяясь в ее структурах. Термин «М.» встречается уже у Р. Эмерсона (1856), однако свое продуктивное и многоплановое развитие понятие «М.» получило во франкоязычной гуманитарной науке. М. Пруст, отмечая новизну термина «М.», с симпатией к новшеству вводит его как достойный внимания неологизм в свой словарь, заодно проникая в дотоле неизвестные пространства душевно-духовной жизни человека. В 1922 г. Л. Леви-Брюль в исследовании «Первобытное мышление» (La mentalité primitive) различает два типа М. — дологический и логический, подчеркивая несоизмеримость мышления австралийских и африканских племен с характерным для него «законом партиципации» и рационального мышления, основанного на логическом законе противоречия и представленного в европейской традиции. Важной вехой в истории концепций М. стали работы французского историка Ж. Лефевра, введшего в качестве объяснительного средства представление о «коллективной М.». Исследуя феномен массовой паники, охватившей летом 1789 г. множество французских деревень и спровоцированной убеждением в грозящей крестьянам опасности со стороны банд разбойников, грабителей и разоряющих все на своем пути, историк пришел к необходимости углубленного подхода к анализу психо-

логии масс, поведение которых, особенно в кризисную эпоху, нельзя объяснить без учета структуры коллективной М. Историк обнаружил, что коллективная эмоция (в данном случае «великий страх») легко направляется на новый объект, если первоначальный объект страха разоблачается в качестве

иллюзорного. Исследуя поведение «революционных толп», Лефевр показал, что за привычной идеолого-политической «событийной» историей скрывается ее глубинный источник, в котором переплетаются психологические и социальные моменты — подчиненная особым закономерностям динамика коллективной М. Коллективная и индивидуальная М. представляют для Лефевра своего рода биологически обусловленные константы. У другого историка, основателя школы «Анналов», Л. Февра понятие М., напротив, лишено биологического истолкования. Отталкиваясь от работ А. Валлона и Ш. Блонделя, Февр разрабатывает контуры исторической, или социоисторической, психологии, развитой впоследствии И. Мейерсоном, З. Барбу и др. В манифесте школы «Новых Анналов» (1946) Февр подчеркивает, что мыслительные привычки и установки, навыки восприятия и эмоциональной жизни наследуются людьми от прошлых поколений без ясного осознания их, хотя он и называет «сознанием» весь этот блок, генерирующий импульсы, формирующие историю и самого человека. М. мыслится Февром не как биологически укорененная константа поведения, а как исторически складывающаяся структура, определяющая мысли, чувства, поведение людей, их ценности и «жесты». В исторических реконструкциях М. обнаруживается прежде всего как причина «отставания» или «сопротивления» переменам в социополитической и идеологической сферах (инерционность М.). Т. о., ментальные структуры служат одновременно и продуцирующим основанием и препятствием для исторического движения, благодаря чему оно и приобретает свой неповторимый уникальный характер, на воссоздание которого и должна прежде всего ориентироваться история. Образцами раскрытия и воссоздания М. различных эпох и социальных слоев служат работы историков нового поколения школы «Анналов» (Ж. Ле Гоффа, Р. Мандру, Ж. Дюби и др.), а также исследования историков культуры, науки, искусства (И. Хейзинги, Ж.-П. Вернана, П. Франкастеля, Э. Панофски и др.). Концепция коллективной М., сложившаяся в истории и социоисторической психологии, имеет свои аналоги в таких конструкциях, как, напр., понятие «социальный характер», предложенное Э. Фроммом в работе «Бегство от свободы» (1941). Как и в исторических исследованиях коллективной М., в работе Фромма разрабатывается модель взаимодействия социальных, эконо-

431

мических и психологических факторов, предполагающая наличие действующей между ними системы двусторонних связей. Согласно такой модели все социально-экономические и политико-идеологические мотивы активности людей имеют шанс на успех в истории лишь при условии их «резонанса» с социопсихологической аурой, в которой они действуют. Рациональное начало как жизнеспособное образование структурировано на матрице социально значимой эмоциональной структуры, причем их локальное взаимопереплетение может расширяться по своего рода автокаталитическому механизму. Создавая такую и подобную ей модели, концепции М. способствовали формированию новой методологической атмосферы в гуманитарном знании, противостоя редукционизму в его самых разных вариантах — как со стороны, напр., «экономизма» марксистской окраски, так и со стороны позитивизма, намечая тем самым продуктивные междисциплинарные синтезы психологии, лингвистики, этнологии, исторических дисциплин и других наук о человеке, включая и философию. Структурализм, отвергая концепцию Леви-Брюля «дологической» первобытной М., способствовал дальнейшему развитию и углублению этих концепций и исследований, вводя семиотический подход и распространяя на всю культуру лингвистические модели. Однако в той мере, в какой структурализм переходит в постструктурализм, отношение к понятию М. меняется. Это ясно прослеживается, напр., у М. Фуко, выдвинувшего понятие «эпистема» (см.: *Эпистема, II*), которое можно истолковать как интеллектуальную проекцию структуры М. соответствующей эпохи и ее культуры. Но уже в его «Археологии знания» (1969) еще встречающееся здесь и позитивно употребляемое понятие «М.» сменяется негативным к нему отношением. Высоко ценя Ф. Броделя и школу «Анналов» (эта оценка была взаимной), Фуко, однако, перенес акцент с «психологии» на «дискурс» как практику, истолковав последнюю в предельно десубъективизированной тональности. «Суверенность коллективного сознания», как объясняющий принцип, содержащийся в некоторых концепциях М., отвергается Фуко на том основании, что он, как считает философ, априорно и догматически унифицирует само по себе дисперсное «поле» истории. Фуко призывает историка вынести за скобки все подобные синтезаторы, такие, как, напр., представления о «влиянии», «развитии», «предшественнике» и т. п. представления, вносящие презумпцию автономного «антропологического субъекта» и «исторического сознания», на которые историком послушно «нанизываются» исторические «факты». Однако нельзя и преувеличивать подобный разрыв Фуко с традицией «новой истории», потому что и Февр, и

Бродель, призывая к всеобъемлющему синтезу наук о человеке в рамках преображенной истории, развивая глобальный историзм, стремились как раз внести аналитически обнаруживаемое разнообразие и дискретность (столь дорогие Фуко) в тотализирующие и континуализирующие историю концепты «духа», «индивида», «сознания» и т. п. В философии культуры М.Б. Туrowsкого понятие «М. пространства» выступает ресурсом и гарантом «очеловечивания» человека в ходе исторического самосозидания. Это понятие было введено Туrowsким потому, что он не увидел возможности вывести человечность человека, исходя из принципа предметной деятельности, сформулированного в рамках марксистской традиции. Человек формирует себя в качестве субъекта истории, опираясь на надындивидуальное содержание, наполняющее М. пространство. В ментальном пространстве, по Туrowsкому, фиксируется «интегральность надындивидуальных директив человечества, диктующих нормы человеческого отношения к миру» [1:133]. Подобное применение понятия «М.» показывает, что

оно может использоваться и для описания феномена свободы человека, в то время как в обычных «историях М.» понятие М. предстает скорее как компонент описания зоны необходимости, поскольку человек как личность находит в коллективной М. то, что ограничивает и детерминирует его свободу и творчество.

Библиография

1. Методологический семинар «Философские обоснования истории культурологии. 1992-1993 гг.». М., 1993.
 2. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
 3. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
 4. *Февр Л.* Бои за историю. М., 1991.
 5. *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993.
 6. *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992.
 7. История ментальностей. Историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996.
- Визгин В.П.*

МИР (к позиции 2.1)

М. — многозначное понятие научно-философского дискурса; наиболее близкими к нему являются понятия бытия, существующего и существования, природы, целого, Вселенной, космоса. Понятие «М.» выступает как одна из самых фундаментальных онтологических интуиций, определяя базовые предпосылки гносеологии.

Основная дивергенция в семантике понятия «М.» проходит по рубежу, отделяющему представление о космологическом единстве сущего от частных или локальных (групповых, сериальных и т. д.) форм упоря-

432

доченных единств. Кант определял М. как «совокупность всех явлений», выступающую предметом космологии. Но в более абстрактном плане он рассматривал понятие «М.» как «целокупность синтеза» явлений того или иного определенного плана, сближая его логическое ядро со своим понятием схемы. В этом смысле М. можно определить как особенное всеобщее, взятое в полноте своей эмпирической развертки. Так, напр., М. кино — это все состояния кинопродуцирующей активности человека. Определение понятия «М.» через принцип, порождающий конкретное единство многообразия явлений, означает, что М. в указанном смысле всегда есть М. чего-то. Принцип или начало единства выступает здесь и как источник генезиса М., и как его носитель (напр., М. Гомера или М. Шекспира, М. ученых и т. п.). В греческом слове κόσμος, как и в его латинской транскрипции, (mundus) подчеркивается значение «порядка», «строя», «устроения», «украшения», «наряда» с морально-позитивным оттенком; существующий в современном русском языке омоним и омограф М. как Вселенной (мир) означает не просто отсутствие вражды, но и гармоническое устроение сущего.

В Античности существовали три основные традиции в истолковании понятия «М.» в космологическом смысле. Во-первых, М. понимался как единственно сущая тотальность «неба», в центре которого находится неподвижная Земля, за которой следуют планеты, а за ними — сфера неподвижных звезд. Мыслимый таким образом М. вмещает в себя все вещество и все пространство. Такой взгляд характерен для Аристотеля, система М. которого, будучи соединенной с астрономической системой Птолемея, стала основой космологической мысли и господствующей картиной М. вплоть до XV-XVI вв. Во-вторых, в атомизме наш М. также включает, как и у Аристотеля, все видимые небесные тела с Землей в его центре, однако при этом утверждается, что М. во Вселенной бесконечное множество. М. в таком истолковании расходится в своем значении с понятием Вселенной, в то время как у Аристотеля эти понятия совпадают. В-третьих, в орфико-пифагорейской традиции, а также у Гераклида Понтийского, Посидония и Клеомеда любое небесное тело считалось М., причем населенным, в частности Луна считалась населенной душами умерших. Такое понимание М., на долгие столетия оттесненное господством аристотелевско-птолемеевской системы, возобновляется в эпоху Возрождения, способствуя размыканию и гомогенизации замкнутого иерархического античного космоса и созданию нового космологического видения.

У Платона М. (космос) как прекрасный и одушевленный «порядок» создан демиургом не из ничто, а из «беспорядка» (*Тим. 30 a-b*). М. у Аристотеля вечен, не-

сотворен, все существующее в нем движимо Перводвигателем. У атомистов миры возникают в результате атомных вихрей и с неизбежностью распадаются, что постоянно происходит в бесконечной Вселенной. Понятия М. у атомистов и у Аристотеля близки между собой — в обоих случаях это в качественно-структурном отношении геоцентрический замкнутый и конечный М., ограниченный в одном случае «крайней сферой» (Аристотель), а в другом — «мембраной» или «оболочкой» (атомисты). Аналогия прослеживается и в отношении внутрикосмического дуализма (противопоставление центра периферии). Однако радикальное различие в мировоззрении и в исходных принципах приводит к тому, что если Аристотель защищает тезис о единственности М. и о его целесообразном и иерархическом устройстве, то атомисты учат о бесконечной множественности М., подчиненных случаю и механическим закономерностям, не оставляющим никакого места в устройстве М. телеологическому принципу.

Если для античных философов важно было отстоять идею вечности М., то для христианских мыслителей, напротив, на передний план в идейной борьбе выступает задача утвердить тезисы о сотворении М. из ничего (*creatio ex nihilo*) и о божественном провидении, управляющем М. Самым непримиримым противником нового христианского представления о М. был античный атомизм с его отрицанием разумного промысла в устройстве и функционировании мироздания и учением о бесконечном множестве М. Ситуация изменилась после 1277 г., когда парижский епископ осудил аристотелевский тезис о невозможности множества М. Значительный шаг в расшатывании аристотелевской концепции М. был сделан Николаем Кузанским, сочетавшим принцип всеобщей одушевленности органического мирового целого с принципом его разомкнутости («хотя этот мир не бесконечен, но, однако, его нельзя помыслить и конечным, поскольку у него нет пределов, между которыми он был бы замкнут» — *Об ученом незнании*, II, 11, 156). При этом происходит переоценка самого понятия бесконечности — ее низкая оценка, типичная в целом для Античности, сменяется утверждением ее поистине божественной природы. В соответствии с древней орфико-пифагорейской традицией «миры» у Кузанца понимаются как видимые и невидимые небесные тела или «звезды», на которых существует жизнь и даже разумные обитатели. М.-«звезды» гармонично взаимодействуют друг с другом, выступая тем самым органами единого целого, отсылающего к своему Творцу. Подобное представление о М. мы находим и у Дж. Бруно, у которого, однако, мотивы христианской теологии, типичные для Кузанца, уступают место герметизму и открыто выражен-

433

ному пантеизму. М. у Бруно — анимистические образования («великие животные»), а Вселенная не просто открыта и разомкнута, а актуально бесконечна, практически мало чем отличаясь от Бога. У христианских мыслителей М. понимается как конечное пространственно-временное тварное образование, имеющее свои начало и конец (эсхатология) и представляющее собой средоточие всего «мирского» как нравственно и духовно несовершенного состояния. В иудео-христианской традиции М. мыслится как бытие, онтологически неполное и преходящее, в противоположность божественному Слову, которое вечно и абсолютно («небо и земля прейдут, но слова мои не прейдут». — *Матф.* 24:35). В философии Нового времени, особенно в ее секуляризованных вариантах, понятие «М.» приобретает значение единственно значимого предмета философской мысли. Так, у Шопенгауэра М. истолковывается «как воля и представление», исчерпывающие фундаментальные определения бытия и познания. В философии Ницше, радикализирующего учение Шопенгауэра, дух и трансцендентное начало лишаются самостоятельного бытия, а М. истолковывается исключительно как сфера посюстороннего и имманентного существования, абсолютным принципом которого выступает «воля к власти». Большое значение придается понятию «М.» в феноменологии позднего Гуссерля, выдвинувшего концепцию «жизненного М.». Отказываясь от ранее принимаемого им примата трансцендентального субъекта над его М., Гуссерль развивает теорию intersубъективности, определяющей объективный М. вещей и одновременно зависимой от него. Intersубъективность мыслится вместе с конкретным исторически данным М.-феноменом, М. жизни или «жизненным М.», выступающим предельным и подвижным «горизонтом» всех целей и способов видения, мышления и деятельности человека. Гуссерль проводит различие между М., как он дан в научном знании, и М., в котором мы живем. Этот второй М. и есть «жизненный М.», служащий intersубъективно данной основой всего опыта человека, в т. ч. и научного. В его описании, в выявлении его структуры философ видит важную задачу феноменологии. Ученик Гуссерля Хайдеггер также широко использует понятие «М.», анализируя его различные смыслы. «Бытие-в-мире» есть, по Хайдеггеру, фундаментальный конститутив «присутствия» или «вот-бытия» (*Dasein*). В этом понимании М. как нечто внешнее по отношению к человеку исчезает, раскрываясь в своей «мирности» (*Weltlichkeit*), высвечиваемой в экзистенциальной аналитике *Dasein*. В концепции историчности Хайдеггера М. выступает как событие, как фундаментальная «определенность *Dasein*», не являющаяся его следствием,

но структурирующая его. «Событие истории, — говорит Хайдеггер, — есть событие бытия-в-мире. Историчность присутствия есть по своему существу историчность мира» [1:338]. Судьба М., по Хайдеггеру, связана с судьбой бытия. Действительно, в Новое время, как считает философ, М. превращается в «картину М.», становится «представлением», что отвечает господству математического естествознания как культурной парадигмы, выступающей проявлением «забвения бытия», лежащего в основе европейской метафизики.

В современной науке понятие единой картины М. лишается своей обоснованности и на передний план выступают такие характеристики М., как сложность, случайность, нелинейность, множественность, историчность и связанность его с человеком и жизнью в целом. Все эти черты М. развиваются в современной постнеклассической науке (синергетика, теория диссипативных структур, антропный принцип в космологии и т. д.).

Библиография

1. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
2. Визгин В. П. Идея множественности миров: Очерки истории. М., 1988.
3. Бибихин В. В. Мир. Томск, 1995.
4. Brand G. Welt, Ich und Zeit nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag, 1955.

5. *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, hrsg. von E. Ströker. Fr./M., 1979.

6. *Bohrmann K.* Die Welt als Verhältnis: Untersuchungen zu einem Grundgedanken in den späten Schriften Martin Heideggers. Fr./M., 1983.

7. *Couturier P.* Monde et être chez Heidegger. Montreal, 1971.

Визгин В.П.

НИГИЛИЗМ (к позиции 2.2)

Н. (от лат. nihil — ничто) — установка на отрицание основных общепринятых ценностей; понятие, обозначающее тенденции к отрицанию высших ценностей, традиционно придающих цивилизации смысл и оправданность, и поэтому используемое для критики общества и его культуры. Термин «Н.» встречается уже в теологической литературе Средних веков. В философии выражение Н. впервые употребил, видимо, Ф.Г. Якоби (1799 г.). Термин Н. прочно вошел в общественное сознание благодаря И.С. Тургеневу (Отцы и дети, 1862). Характеристику русскому Н. дали СЛ. Франк и Н.А. Бердяев, различивший его узкий («эмансипационное умственное движение 1860-х годов») и широкий (течения мысли, отрицающие «Бога, дух, душу, нормы и высшие ценности» [1:37]) смыслы. Считая русский Н. религиозным в основе своей феноменом, Бердяев, однако, определяет его истоки противоречивым образом, считая их то христианско-право-

434

славными, то гностическими. Нигилистическая ментальность (см.: *Ментальность, II*), заявленная в образах Базарова, Рахметова и др., трансформируясь в ходе исторического развития, продолжается в русском коммунизме, в котором она приобретает некоторые черты богоборчества в духе вульгаризированного Ницше (например, у М. Горького).

В философии Ницше представление о Н. вырастает во всеобъемлющую концепцию, подытоживающую все европейское историческое и культурное развитие, начиная с Сократа, выдвинувшего представление о ценностях разума, что и явилось, по мнению философа, первой причиной возникновения Н., развивавшегося затем на основе «морально-христианского истолкования мира». «Опаснейшим покушением на жизнь» Ницше считает все основные принципы разума, сформулированные в европейской философской традиции — единство, цель, истину и др. Под «клевету на жизнь» он подводит и христианство со всей его историей, ведущей к его самоотрицанию через развитие ориентированной на науку интеллектуальной честности. Таким образом, устойчивая нигилистическая ситуация в культуре Европы формируется благодаря тому, учит Ницше, что «истинный мир» традиционных религии, философии и морали утрачивает свою жизненную силу, однако при этом сама жизнь, земной мир вообще не находят собственных ценностей, своего настоящего оправдания. Н., выражающий эту глобальную ситуацию, не есть, по Ницше, эмпирическое явление культуры и цивилизации, пусть даже и очень устойчивое. Н. — это глубинная логика всей истории Европы, своего рода роковая «антижизнь», ставшая парадоксальным образом жизнью ее культуры, начиная с ее рационально-эллинских и иудео-христианских корней. Невероятная убыль достоинства и творческой силы индивида в современную механизированную эпоху только радикализирует действие этой логики и заставляет поставить кардинальный вопрос о преодолении Н. Ницше подчеркивает, что «смертью христианского Бога» Н. не ограничивается, ибо все попытки его замены с помощью категории совести, рациональности, культа общественного блага и счастья большинства или культа истории как абсолютной самоцели и т. п. только усиливают тревожную симптоматику Н., «этого самого жуткого из всех гостей». Попытку спастись от «обвала» высших ценностей, восстанавливая их секуляризованные имитации, Ницше решительно разоблачает, указывая на «физиологические» и жизненно-антропологические корни Н. В связи с этим социализм, по Ницше, есть только апогей указанного измельчания и падения типа человека, доводящий нигилистическую тенденцию до ее крайних форм.

В понятии Н. у Ницше можно увидеть формальное сходство его с идеей коммунизма у Маркса (совпадают даже метафоры «призрака», бродящего по Европе), а также с темой «забвения бытия» у Хайдеггера, давшего свое прочтение концепции Н. у Ницше. Действительно, как «забвение бытия» (Хайдеггер), так и декаданс жизненной силы (Ницше) одинаковым образом начинаются с Сократа и развиваются параллельно в платонизме и в традиции европейской метафизики в целом. В обоих случаях общим знаком преодоления этой «судьбы Европы» выступает профетически проповедуемый возврат к мистико-дионисийской и досократовской Греции. Оригинальность Хайдеггера в трактовке Н., этой пугающей «судьбы западных народов», в том, что он его рассматривает в свете проблемы *ничто* как «завесы истины бытия сущего». По Хайдеггеру, недостаточность истолкования Н. у Ницше состоит в том, что он «не в состоянии думать о существовании Ничто» [2:74]. И поэтому *рационализм и секуляризация вместе с неверием не причины Н., считает Хайдеггер, а его следствия*. В этом тезисе состоит оригинальный вклад Хайдеггера в концепцию Н., стремящегося дать ему новую, фундаментально-онтологическую трактовку.

Ницше не может понять Н., считает Хайдеггер, независимо от метафизики, им критикуемой, потому что сам исходит в его анализе из идеи *ценности* (см.: *Ценность, I*), мыслящей «существо бытия... в его срыве» [2:75]. В результате он остается в пределах Н. и метафизики, будучи, впрочем, «последним метафизиком». В отличие от Ницше Хайдеггер связывает Н. с *проектом Нового времени* с его идеей автономного самозаконотворяющего субъекта, ведущей к декартовскому механицизму, необходимому для утверждения господства нигилистического человека над Землей.

По Камю, история современного Н. начинается со слов Ивана Карамазова «все позволено», раз Бога нет. Понятие Н. анализируется им в связи с темой «метафизического бунта» (la révolté), причем веками его истории выступают романтики, Штирнер, Ницше, Достоевский. «Н., — подчеркивает Камю, — не есть лишь отчаяние и отрицание, но прежде всего воля к ним» [3:467]. В наши дни понятие Н. используется критиками современной цивилизации, например, австрийским философом и публицистом В. Краусом, различающим социально-политический, психолого-невротический и философский типы Н., причем все его виды взаимно поддерживают друг друга, усиливая свои негативные последствия и создавая тем самым что-то вроде порочного круга нигилистического синдрома. Различные формы Н., по Краусу, связаны с упадком чувства вины и личной ответственности в век господства научно-технической картины мира, а также с тем,

435

что в структуре внутреннего мира современного человека недостаточно выражено влияние сверх-«Я» как противовеса для безудержных вождлений индивида. Современный Н., считает Краус, это традиционный Н., описанный в философии и литературе XIX в., плюс невротические его проявления, во многом характерные именно для сегодняшнего дня. Новая идололатрия, например, рынка, считает он, также ведет к усилению разнообразных нигилистических тенденций, представляющих угрозу для свободы, достоинства и выживания человека [4].

Библиография

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990 (1937).
2. Хайдеггеры. Европейский нигилизм // Время и бытие. М., 1993.
3. L'homme révolté // Essais. P., 1965.
4. Kraus W. Nihilismus heute oder die Geduld der Weltgeschichte. Wien, 1983.
5. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994.
6. Франк СЛ. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 167-199.
7. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.

Визгин В.П.

РЕНЕССАНСНЫЙ УНИВЕРСАЛИЗМ: ДЖ. БРУНО (к позиции 2.1)

Джордано Бруно (1548 — 1600) — фигура неоднозначная в историческом ее восприятии, пусть и лишенная в своих многочисленных сочинениях единой строгой философской системы рациональной мысли, но зато художественно яркая и по-своему цельная, забегаящая в своих построениях далеко вперед и в то же время воспроизводящая уходящие средневековые типы мышления. Философская мысль Бруно неотделима от мифопоэтической формы ее представления, насыщенной аллегориями, образами античной мифологии, в ней чувствуется влияние традиций дидактической поэзии, риторики, искусства памяти, различных течений средневековой и ренессансной мысли, что создает из творчества этого философа-поэта уникальный памятник культуры позднего Возрождения. Своеобразный «барочный характер» мыслительного стиля Бруно, проявляющийся, например, в том, что он легко смешивает классы явлений совершенно различного плана, выражает, во-первых, центральную для него интуицию *живого бесконечного всеединства*, а во-вторых, отсылает к стилистике натурфилософской литературы того времени, образцом которой можно считать творчество Палингения (автора космологической поэмы «Зодиак жизни») или земляка Бруно Дж. Б. делла Порты, автора «Натуральной магии» (1558). «Среди различных способов лечения, — говорит Теофил, alter ego Бруно, — я не отвергаю тот, который производится магически, при помощи приложения корней, привешивания камней и нашептывания заговоров... Одобряю я и тот, который производится физически при помощи аптекарских средств... Приемлю я также и тот, который производится химически, извлекает квинтэссенции и при помощи огня заставляет ртуть выпариваться...» [1:238] В этом кредо медицинского плюрализма глядящая в будущее химиотерапия свободно и на равных сочетается с талисманами и заговорами герметической магии.

Хотя взгляды Бруно претерпевали определенное развитие и об их строгой системе, как мы сказали, говорить трудно, тем не менее у него четко прослеживаются две центральные интуиции — идея всеединства и идея бесконечности, объединяемые им в одну идею *бесконечной единой всецелостности*, являющейся живым тождеством всего, всех мыслимых противоположностей и прежде всего таких фундаментальных онтологических категорий, как возможность и действительность, материя и форма и т. п. В отличие от неоплатоников и досократиков, которые, как он считал, близко подошли к постижению этой идеи, Аристотель не сумел помыслить такое всеединство и своим авторитетом на долгие годы затруднил его познание. При этом Бруно считал, что прямых выразительных возможностей рациональной мысли недостаточно для раскрытия содержания такой интуиции. Поэтому он использует как рациональные модели (например, представления арифметики, проводя аналогию между единицей и единым), так и различные художественные приемы и символы (типа «светящейся ночи»).

Учение Бруно о *едином* интересно тем, что в его рамках он отстаивает права категории *различия* перед опасностью ее унификаторского истолкования, разделяемого, кстати, в его время, например, таким близким к нему по духу мыслителем, как Т. Кампанелла (1568-1639). Как считает Бруно, сообщения между мирами, в том числе и между мирами различных культур на Земле, не должны вести к их нивелировке, к ассимиляции одним миром других. Видимо, усвоив опыт недавней насильственной колонизации Америки, Бруно придает ему глубокое философское и культурное звучание. Возможно, что

сама настроенность мысли Ноланца на эстетику барокко с ее культом разнообразной сложности, с ее невозможностью «растворить» в одной доминанте не укладывающееся в нее разнообразие способствовали этой апологии различия, тем более интересной, что ее мы находим у философа всеединства.

Божественное начало, скрытое в природе, у Бруно блещет и сверкает великолепием красоты и жизнен-

436

ности. Жизнь пронизывает собой всю Вселенную, и поэтому в ней нет иерархически привилегированного места, откуда бы могло исходить начало движения. Бруно несколько модифицирует герметико-неоплатоническую по своим истокам формулу Кузанца («машина мира имеет свой центр повсюду, а периферию — нигде»), говоря, что «Вселенная — вся центр и вся — периферия» [2:143].

В личности и творчестве Бруно соединяются самые непримиримые, казалось бы, противоположности. Действительно, с одной стороны, он необыкновенно чуток к новым идеям, значимым для возникающей новой науки. Так, например, в физике и астрономии он решительно отвергает теорию «естественных мест» Аристотеля и становится убежденным коперниканцем в то время, когда мало кто в Европе слышал о великом реформаторе неба. Но в то же время, с другой стороны, Бруно находил для себя опору в магико-герметической традиции. Только с подъемом новой науки уже в XVII в. эта традиция будет вытеснена в культурный андерграунд. Но в эпоху Бруно она еще полна претензий на универсальный синтез наук, включая и духовно-религиозное ядро мировоззрения. И оставаясь в орбите этой традиции, Бруно выступает скорее все же архаистом, чем новатором, потому что его младшие современники, такие, как Кеплер и Галилей, занимались наукой как автономной деятельностью, полагая, что книга природы написана на языке научной математики, и поэтому не примешивая в свои математические расчеты герметические соображения.

Бруно считал, что языки монотеистических религий Писания и Слова уступают языку политеистической религии природы, жизни и посюстороннего мира древних египтян, которую он излагает по герметическим источникам. Так, например, в его диалоге «Изгнание торжествующего зверя» Изиды от имени богов говорит: «Мы, боги, желаем, чтобы люди слушали и понимали нас не в звуках тех наречий, какие они измыслили, но в звуках явленной природы» [6:214]. В соответствии с такой установкой высшим языком общения человека с богами выступает язык самих вещей. Если человек стремится к победе над врагом, то ему следует обратиться к «великодушному Юпитеру» с помощью жертвы в виде орла, так как орел уже сам собой указывает на то, чего хочет человек от божества. Если же у богов просят осмотрительности в делах, то жертвой им должна стать змея — существо умное и осторожное. «Нет никакого основания, — говорит Бруно, — насмехаться над магическим и божественным культом египтян» [6:218]. Он считает, что звезда этого культа закатилась временно, что победа монотеистических религий трансцендентного Бога над пантеис-

тической и политеистической религией посюстороннего мира не является прочной, что грядет возврат этой истинной веры и он, Ноланец, является ее пророком и предтечей. Знаком ее восхода он считал гелиоцентрическое учение Коперника, математические выкладки которого его мало интересовали.

Ренессанс — эпоха по преимуществу южноевропейская, итальянская — вспомним «сфумато» Леонардо, тонкость и нежность линий Боттичелли, всю эту странную и волнующую, несущую аромат тайны и «секрета» поэтику цвета и формы, которую невозможно не почувствовать, скажем, во Флоренции или в Ферраре, заглянув во дворец Скифаноа. А уж если мы доберемся до Сьены и зайдем в ее кафедральный собор, то прямо в центральном нефе, у нас под ногами, раскроется тот самый «ключ» к «секрету» культуры Ренессанса, тот буквально магический «сезам», открытие которого и стало славой выдающегося английского историка, Ф.А. Эйтс (Йейтс). Мы имеем в виду исполненное в жанре мозаики изображение Гермеса Трисмегиста (художник Джованни ди Стефано, 1488 г.), «современника Моисея», как гласит латинская надпись под его фигурой. Именно это изображение было выбрано Эйтс художественным эпиграфом к ее знаменитой книге о Дж. Бруно и герметической традиции [3].

Читая Бруно, мы отмечаем одно, казалось бы, незначительное обстоятельство — у него слова «доктрина», «знание» и т. п. нередко стоят в одном ряду со словом «секрет». И это не случайно: для Бруно знание, а значит — вспомним Платона (*Федон 72 с. 5*) — и память, есть, по определению, *тайнознание*. Он верит в единую и вечную Мудрость, в *prisca theologia*, родоначальниками которой считались Гермес, Моисей, Пифагор, Орфей, Зороастр, Платон... Здесь для нас важен не список сам по себе, который мог, впрочем, и незначительно варьироваться, но сама вера в *секрет* и в *посвященных* в него. Исследуя ренессансную культуру, Эйтс настолько глубоко слилась с душой любимого ею Возрождения, что сама попала под чары его «секретомании». Поэтому неудивительно, что некоторым ученым она могла показаться своего рода адептом магии... Как бы предвосхищая подобное впечатление, она в конце своей статьи, посвященной науке Ренессанса, подчеркивает, что она, однако, вовсе не маг, но и не позитивный ученый в современном смысле слова. «Я только историк», — говорит она [4:274]. Нелишне добавить — историк Ренессанса. Действительно, трудно представить ее историком какого-либо другого времени: настолько она конгениальна избранной ею эпохе.

Занимаясь Бруно, она намеревалась издать перевод его диалога *La cena de le cenere* («Пир на пепле» — в русском переводе), в котором в типично ренессансно-

437

барочном ключе изложены перипетии бесед Ноланца в доме Фолка Гревилла, поэта и драматурга. Вот тогда-то и возникло у нее томящее чувство «секрета»: зачем эта южно-италийская комета ворвалась в туманы пуританского Альбиона? Почему с такой страстью Ноланец проповедовал здесь коперниканскую систему, вовсе не собираясь при этом доказывать ее математически? Что за всем этим стояло? Вставали и другие вопросы подобного рода, ответа на которые она не находила. Хотя многие факты истории были известны, в целом пребывание Бруно в Англии, с его спорами с профессорами Оксфорда и с проповедями английским поэтам, оставалось для Ейтс подернутым чарующей дымкой какой-то неузнанности, неизвестности, тревожащей, но в то же время как бы уверяющей, что все это можно раскрыть и что разгадка «секрета» лежит в нашей душе. Надо только *вспомнить...* И так, или почти так, она вышла в конце концов на тезис о «герметическом импульсе» как ключе не только к Бруно и к его визиту в Англию, но и к генезису всей новоевропейской науки.

Секреты ренессансного искусства памяти, которым бесподобно владел Дж. Бруно, и загадка Шекспира с его театром «Глобус» связываются английским историком. На первый взгляд, казалось бы, что может быть общего у знаменитого «мнемоведа» из Нолы и величайшего английского драматурга? Но, как показывает Ейтс, их соединяет *Воображение* и его воплощение — *Teatr*. Ключевыми фигурами этой театрално-окультной традиции выступают Джулио Камилло (р. 1480) из Венеции и Роберт Флудд (1574-1637), знаменитый английский врач-окультист, автор герметических сочинений, полемика с которым со стороны М. Мерсенна (1588-1648) и И.Кеплера (1571-1630) знаменует собой решительное размежевание новой науки с герметической магией, включавшей в себя и отдельные элементы рождающейся науки. Бруно, будучи доминиканским монахом, уже тем самым, в силу традиций ордена, был лучше многих посвящен в средневековое и ренессансное искусство памяти. Тогдашняя Европа знала его не столько как философа или поэта, сколько как выдающегося «искусника памяти», посвященного как никто другой в ее секреты, овладеть которыми пытались сильные мира сего. Памятуя историю с Дж. Мочениго, пригласившим Ноланца обучать его тайнам искусства памяти и выдавшим его инквизиции, можно сказать, что и слава и гибель Ноланца оказались исходящими, по сути дела, из одного и того же источника — из его герметического искусства памяти.

В истории европейского искусства памяти Дж. Бруно — одна из центральных фигур. Цитируя Аристотеля («мыслить — значит созерцать в образах» — О душе

431 а 17), он вкладывает в эту мысль Стагирита совсем не то, что тот хотел сказать (что мышление без опоры на чувственное восприятие вещей невозможно). В данном случае авторитет Философа понадобился Бруно для того, чтобы провести свой тезис в духе александрийского неоплатонизма, состоящий в том, что *воображение* столь ценно для мысли потому, что служит проводником *божественных* воздействий на человека. Тем самым он совершает переход от традиции классического искусства памяти к окультной ее модификации. «Ошелмляющая поглощенность воображением» [5:370] возникает у него именно из-за явных окультно-магических коннотаций его искусства памяти. Традиционные мнемонические образы при этом талисманизируются (т. е. магически активизируются), а сами талисманы (списки которых ему были хорошо известны из соответствующей традиции) мнемонизируются. В результате такой метаморфозы искусство памяти становится надежной базой для магики-герметической религиозно-имажинативной утопии Ноланца, проповедником которой он и выступал в своих скитаниях по Европе в поисках как покровителей, так и адептов.

Ситуация, в которой оказался Бруно, иначе чем положением между молотом и наковальней трудно назвать. Действительно, он бежал из Италии, порвав все связи со своим орденом и тем самым — с католицизмом, немислимим без соответствующей системы образов. Но оказавшись среди пуритан Англии, многие из которых были сторонниками Петра Рамуса, отвергавшего имажинативную основу мысли в пользу рациональной диалектики, он как бы завис в «мертвой точке». Такое положение не могло не добавить желчи в его сарказмы, так что он в конце концов начинает открыто предпочитать католическое монашество профессорам английских университетов. Опыт испытанной им нетерпимости со стороны кальвинистов Женевы в августе 1579 г. действовал в том же направлении. В этой ситуации ему не оставалось ничего другого, как идти по пути окультной герметической образности, отвергая одновременно и христианизированный окатоличенный герметизм, и лишенный имажинативных корней педантизм логиков и грамматиков рамиистского направления.

Мир, в эпоху Средних веков стоящий под знаком (божественной) Книги, в эпоху Возрождения оборачивается книгой (обожествленного) Мира. Емкая метафора «книги мира» становится универсальным топосом не только Возрождения, но и того, что из него воспоследовало, — эпохи Нового времени с новой наукой в центре ее проекта (Декарт переходит от *«мира книг»* к *«книге мира»*, le grand livre du monde, а Галилей подчеркивает, что эта книга написана на языке мате-

438

матики). Важную роль в этой инверсии метафорического поля культуры сыграло маргинальное для нашего современного восприятия искусство памяти. Базовая для всей культуры метафора чтения (мира) материализуется благодаря открытию книгопечатания, разрушающего, как подчеркивает Ейтс, «вековые обычаи искусства памяти». В результате значение искусства памяти ставится под вопрос, что способствует его маргинализации. В свою очередь, подъем гуманистического движения (*см.: Гуманизм, II*), особенно в его Эразмовой версии, тоже маргинализирует его, вытесняя «из первичного центра европейской традиции» [5:165]. В -этой критической ситуации искусство памяти (его символ — Мнемозина) спасает его союз с герметической традицией (Гермес — ее символ). В результате

классическое искусство памяти превращается в оккультное искусство со своей специфической магически активированной образностью. Это означает, что особым родом понимаемое художественное начало («внутренний художник» как своего рода *natura naturans*) обеспечивает тождество ключевых культурных фигур — Мыслителя, Поэта и Художника (к нему, оглядываясь на Бруно, следует добавить, на наш взгляд, и образ религиозного Реформатора-Пророка). Иными словами, благодаря перешедшей в союз встрече Мнемозины и Гермеса имагоцентричный пласт в культуре Европы смог продлить свое существование, поставленное под угрозу в XVI в.

Существенной структурой в этом процессе был Театр, который обогащал метафорическое поле культуры, способствуя удержанию его имагинативного наследия в новых условиях. Театр в качестве космологической метафоры («весь мир — театр») возникает прежде всего в венецианской версии христианизированного герметизма у Дж. Камилло. В Средние века мир как театр был еще и «позорищем» в негативном смысле, ибо его, мира, истина была ему трансцендентна. Но в эпоху Возрождения набирает силу тезис, выраженный Бруно устами Саулина в его самом откровенно «египетско-герметическом диалоге: *natura est deus in rebus* (природа есть бог в вещах) [6:213]. Это — «пантеизм» (все есть Бог), который иногда, но редко (напр., Бердяевым) прочитывается и справа налево, т. е. как «тео-пантеизм» (Бог есть все). И поэтому мир (см.: *Мир, II*) раскрывается как божественное великолепие, как живая бесконечность, и исповедующий подобное «миро-верие» Ноланец гордо говорит о себе в том же диалоге как о «слуге мира» и «сыне Отца-Солнца и Матери-Земли» (до ницшевского «будьте верны Земле, братья!» отсюда, если расстояния в истории культуры измерять экспресслогикой мысли, а не годами, совсем недалеко). Трансцендентное стало имманентным. И еще в

начале XVII в. вкус, цвет, аромат такой не вполне секуляризированной божественности ярко пылают, смешиваясь без ущерба для нее со всеми качествами земли и неба (Я. Бёме). Но когда на традицию оккультного театра «теней идей», стоящих под астрально-магическими знаками-«изваяниями» позднего Бруно (речь идет о религиозно-мистическом аллегоризме Бруно в сочинении «Светильник тридцати изваяний», написанном в 1588 г. в Виттенберге, но впервые изданном только в 1891 г. [5:359-363]; посредством аллегорических изваяний — Бездна, Аполлон, Сатурн и т. д. — ум поэта-художника-философа возносится к божественным персонифицированным силам мироздания) проливается ледяной душ картезианского метода, то божественность одухотворенного мира уступает место блистательной галантности звездного театра Фонтенеля, секретом которого выступают не Бог и не боги, и даже не демоны, духи и оккультистские «декань» герметизма, а банальные рычаги, шарниры, лебедки, пружины или их естественные аналоги, действующие по механическим законам с их математической неумолимостью (О картезианском театре миров у Фонтенеля см. [7]). Воцаряется машинерия мировой сцены, означающая вторую смерть Пана (еще раз после прихода в Европу христианства), а заодно — и союза Мнемозины и Гермеса.

Библиография

1. Бруно Дж. Диалоги. М., 1949.
2. Bruno G. Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali. Firenze, 1958.
3. Yates F.A. Giordano Bruno and the hermetic tradition. Chicago, 1964 / Пер. Г. Дашевского. М., 2002.
4. Yates F. A. The hermetic tradition in Renaissance science // Art, science and history in the Renaissance. Baltimore, 1968.
5. Йейтс Ф. Искусство памяти. С. 370.
6. Бруно Дж. Изгнание Торжествующего Зверя. Самара, 1997.
7. Визгин В. П. Идея множественности миров. М., 1988. Гл. VI. Визгин В.П.

РЕСЕНТИМЕНТ (к позиции 2.2)

Ресентимент (от франц. *ressentiment*) — окрашенное недоброжелательством переживание прошлых обид, унижений или оскорблений, мстительная злопамятность, «затаенная обида» (М. Вебер), вторичная и отравленная эмоция, источающая яд. Понятие, обозначаемое этим французским словом (ему нет точного аналога в других языках), было введено в философию культуры Ф. Ницше, использовавшим его в своей генеалогии морали. «Священник — говорит Ницше — есть *переориентировщик* *ressentiment*» [1:497]. Ницшевская переориентация Р. аналогична фрейдовской сублимации либидо. Концепция Р., лежащая в основе генеалогии морали (см.: *Генеалогия, II*), выступает своего рода

439

путеводителем по подсознанию, средством проникновения в его мир. Представляя собой устойчивую негативную эмоцию, которую в обществе надо скрывать, Р. выступает подходящей основой для вытеснений, проекций и других подобных превращений его динамики, описанных в психоанализе для либидо. «Восстание рабов в морали — говорит Ницше, имея в виду генеалогические корни христианской морали, — начинается с того, что *ressentiment* сам становится творческим и порождает ценности: *ressentiment* таких существ, которые не способны к действительной реакции, реакции, выразившейся бы в поступке, вознаграждают себя воображаемой мстостью» [1:424]. Здесь подчеркнута психоаналитическая амбивалентность Р.: переживающий это чувство сам не способен к его прямому обнаружению. Р. — сжатая «пружина» негативных эмоций, имеющих своего адресата в лице тех, кто ее изначально

спровоцировал, или тех, на кого они направились в порядке вымещения. И если эта «пружина» не может распрямляться сразу прямо и естественно, то тем сильнее она бьет украдкой, в трансформированном виде, отравляя своими «токсинами» и своего носителя.

«Вытесненная ненависть, месть бессильного», утверждает Ницше, создает поворот оценивающего взгляда, заменяя аристократические ценности ценностями «упадочническими», декадентскими — христиански-моральными. Смешивая филологию с физиологией, Ницше рисует тип «человека Р.», выступающий противоположностью аристократическому типу с его силой, прямоотой, откровенностью, естественностью тона. «Человек ressentiment, — говорит Ницше, — лишен всякой откровенности, наивности, честности и прямооты к самому себе. Его душа косит, ум его любит укрытия, лазейки и задние двери, все скрытое привлекает его как его мир, его безопасность, его услада, он знает толк в молчании, злопамятстве, в сиюминутном самоумалении и самоуничижении» [11:426].

В своей теории Р. Ницше наделяет это явление огромной исторической и культурогенной силой, усматривая в истории не только отдельных людей, принадлежащих к ре resentиментному типу, но и целые народы и культуры. И Реформацию (XVII в.), и Революцию (конец XVIII в.) он рассматривает как события, вызванные волнами «народных инстинктов ressentiment».

«Среди сделанных в Новейшее время немногочисленных открытий в области происхождения моральных оценок открытие Фридрихом Ницше Р. как их источника — самое глубокое, несмотря на всю ошибочность его специального тезиса о том, что христианская мораль, а в особенности христианская любовь, — утонченнейший цветок Р.» [2:11]. В этих словах М. Шелер, внесший существенный вклад в разработку понятия

Р., указывает одновременно на силу и слабость концепции Р. Ницше. По Шелеру, Р. — это глубоко залегающий эмоционально-волевой комплекс, проявляющийся в самых разных исторических социокультурных ситуациях. Шелер стремится придать Р. метафизическую значимость, рассматривая его как пронизывающую весь мир антилюбвь, гнездящуюся в сумерках сознания, скрывающуюся в подсознательном слое психики. Но прежде всего он дает феноменологическое и культурно-социологическое исследование Р., который может проявляться в отношениях полов в браке, людей различных классов, возрастов, национальностей и т. п. Терроризм, приводящий к гибели случайно попадающих под его удар людей, это, по Шелеру, тоже проявление Р. [2:44]. В период социальных революций стихия Р. буквально затопляет общественную сцену. В частности, в эпоху Французской революции, считает Шелер, «страшный взрыв Р.» [2:20] был во многом обусловлен тем, что особую остроту мстительным чувствам низов придавало то обстоятельство, что на 4/5 состав тогдашней французской аристократии был рекрутирован из обогатившихся представителей третьего сословия. И поэтому мещане или буржуа, оставшиеся в своем сословии, особенно гневно ненавидели «мещан во дворянстве» — тем удалось возвыситься, а им, таким же, как и они, не удалось. Кроме того, Р. подхлестывало и остро переживаемое чувство равенства, возбужденное революционной пропагандой. Антиномия здесь была такова: равенство по праву и неравенство по факту. И вызванное ею напряжение на бессознательном уровне не могло не усиливать Р.

Отдавая должное оригинальности, проницательности и новизне подхода Ницше к проблеме Р., Шелер не соглашается с ним в существенном пункте: «Несмотря на то, что христианские ценности крайне легко поддаются перетолкованию в ре resentиментные и слишком часто именно как таковые их и понимают, — говорит он, — *семя христианской этики взросло отнюдь не на почве Р.* В то же время мы полагаем, что *буржуазная мораль*, которая начиная с XIII в. все больше вытесняет христианскую и достигает своего апофеоза во Французской революции, *уходит своими корнями в Р.* Именно Р. стал одной из самых влиятельных сил в современном социальном движении и в значительной мере преобразовал действующую мораль» [2:68-69. Курсив автора. — *В.В.].* Человек Р., по Шелеру, это зависимый, духовно слабый человек, уклоняющийся от творчества, ведущего к контакту с самими вещами, и выбирающий более безопасный и облегченный путь учета и критики чужих мнений о вещах. Такой человек, подчеркивает Шелер, «отказывается от собственного познания

440

того, что есть добро, и начинает искать опору в вопросах «А что думаете Вы?», «А что думают все?» [2:163]. Человек Р. — конформист и оппортунист, а поэтому и релятивист. Можно сказать, что кантианство в морали есть эффект ре resentиментного сознания просвещенской буржуазии, подменяющей предметность добра идеей о нем, «общезначимым законом человеческой воли». Шелер не отрицает общезначимость как объективность добра, но он отвергает как несостоятельную попытку свести добро к формальной максиме, пригодной для того, «чтобы стать общезначимым принципом» [2:164]. Он усматривает в таком формализме «общезначимого» Р. по отношению в позитивным культурным формам, выводящим человека на контакт с самим бытием. Шелер выстраивает вертикально ориентированную шкалу ценностей, в плане которой ценности «общезначимого» оказываются далеко не на ее высоте. Читая эти страницы Шелера, понимаешь, почему в последние годы своей жизни он дружил с С.Л. Франком, русским философом, стремящимся к соединению платоновского онтологизма с экзистенциально-библейской традицией мысли.

Каково же в главных чертах отношение Шелера к концепции Р., выдвинутой Ницше? Шелер заимствует ее содержательное ядро, но смещает основную «работу» Р. в истории с эпохи Сократа и первоначального христианства к эпохе эмансипации третьего сословия и роста городов (XIII-XIV вв.), получившей свое оформление в Новое время. Если Ницше отождествлял христианскую мораль и

современную ему буржуазную мораль, то Шелер, напротив, их четко разделяет, принимая тезис об основополагающем вкладе Р. в происхождение лишь последней. Р. у Шелера — это антропосоциокультурный аналог хайдеггеровской «метафизики» как причины «забвения бытия», равно как и марселевской «техномании», ведущей к деградации духовно-высокого, к сведению открываемого им онтологического измерения к усредненному — общезначимому и формальному — субъективизму, к отрицанию основополагающей культурной функции за откровением и трансцендентным, сопровождающимся выдвиганием на передний план того разума, или даже рассудка (*bon sens* — здравого смысла), которым, по Декарту, в равной мере наделены все люди. Все эти замены и искажения Шелер видит как проявление действия Р. «частично мертвого по отношению к живому» [2:199], оставаясь в своей антропологии витальных ценностей в значительной степени в рамках традиции философии жизни, самыми яркими и самыми близкими к Шелеру представителями которой были Ницше и Бергсон. В то же время нельзя не сказать, что подход Шелера к проблеме Р. по отношению к его концепции у Ницше обо-

гащен феноменологией и начавшейся как раз в годы создания труда о Р. его эволюцией к своеобразной персоналистической метафизике, которая и сближала его как с С. Франком, так и с Г. Марселем.

Значительный вклад в разработку проблемы Р. внес М. Вебер. У Вебера не было какого-то онтологического монизма. Он не сводил мировое целое, историю, культуру к одному принципу — будь то экономика, воля к могуществу (власти) или сексуальность. Для него и экономические интересы, и стремление к господству и социальному престижу, и, наконец, сексуальные импульсы — все эти факторы характеризовали мир человеческих отношений в его динамике. И это не было эклектикой, потому что Вебер как социальный теоретик был историком, а не отвлеченным схематиком. Как историк-эмпирик он говорил, например, что если по отношению к иудаизму идея Ницше о «ресантимане» частично и верна, то совсем ложна, если ее применить к буддизму. «Буддизм, — говорит Вебер, — совершенно неподходящий объект для распространения на него генеалогической схемы Ницше», так как это — «религия спасения интеллектуалов, последователи которой почти без исключения принадлежат к привилегированным кастам» и поэтому ничего общего с моралью, основанной на мстительных чувствах низших групп, она не имеет [3:165].

Генеалогия морали Ницше, использующая концепцию Р., по Веберу, отчасти как бы примыкает к марксизму: «Общую, в известном смысле абстрактную, классовую обусловленность религиозной этики, — пишет Вебер, — можно было бы как будто вывести после появления блестящего эссе Ф. Ницше из его теории затаенной обиды (*ressentiment*), подхваченной и серьезными психологами» [3:46]. Контекст цитируемой фразы содержит упоминание об историческом материализме, который вместе с другими истолкованиями истории (Вебер это подчеркивает) связывает религиозную этику и интересы различных социальных слоев «напрямую», считая первую функцией последних. Ницше, казалось бы, мог подтвердить эту установку «с психологической точки зрения», однако, по Веберу, «тогда важнейшие проблемы типологии религиозной этики получили бы очень простое решение» [3:46]. «Сколь ни удачно, — заключает Вебер, — и плодотворно само по себе открытие психологического значения затаенной обиды, оценивать ее социальный смысл следует с большой осторожностью» (там же). Для Вебера исторический аргумент всегда хранил свою силу и был способен привести его к отказу от любой абстрактной схемы, от любой претендующей на всеобщность и аподиктичность философии истории.

Для антиредукционистского вкуса Вебера теория Р. Ницше уж слишком сильно упрощает проблему, кото-

441

рая интересует Вебера, — проблему исторической типологии религиозных этик. Мотивы, которые выявляет Вебер в качестве детерминант для различных типов этической рационализации жизненного поведения, «большой частью, — говорит он, — не имеют никакого отношения к чувству обиды» [3:46], хотя он и не отрицает психологического значения фактора затаенной обиды, впервые выдвинутого Ницше. В основе критики Вебером концепции Р. Ницше или, быть может точнее, ее строгой коррекции лежит, во-первых, принципиальный историзм Вебера (его, несмотря на все к нему стремление, не было у Ницше) и, во-вторых, последовательный отказ ученого от метафизического истолкования истории и культуры. Вебер не приемлет воли к власти как метафизического монопринципа, подпирającego теорию Р. у Ницше, в чем можно видеть его верность заветам кантовской критики. Библиография

1. *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 407-524.
 2. *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999.
 3. *Вебер М.* Избранное: Образ общества. М., 1994.
- Визгин В.П.**

ЭПИСТЕМА (к позиции 2.2)

Э. (от греч. *ἐπιστήμη* — знание) — основное понятие концепции «археологии знания» М. Фуко, представленное в его книге «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» [1], в которой европейская культура от Возрождения до наших дней рассматривается как определяемая тремя эпистемами — ренессансной, классической и современной. Э. в этой концепции Фуко выступает как культурно-познавательное априори, задающее условия возможности форм культуры и конкретных форм знания определенной исторической эпохи, причем ее основу составляют скрытые структуры, определяющие способ упорядочивания «вещей» в «словах» и обнаруживаемые в системе синхронистических

изоморфизмов культурных феноменов. На формирование понятия «Э.» повлияли «историческая эпистемология» Г. Башляра и структуралистская традиция в гуманитарных науках, особенно широко представленная во Франции. Выдвигая понятие «Э.», Фуко хотел преодолеть традиционную историю идей, строящуюся в соответствии с заданными научно-дисциплинарными членениями и опирающуюся на понятия классической рациональности и объективности знания. «Нам бы хотелось», говорит Фуко, — выявить эпистемологическое поле или Э., в которой познания, рассматриваемые вне всякого критерия их рациональной ценности или объективности, утверждают свою позитивность и обнаруживают, т. о., историю, являющуюся

не историей их возрастающего совершенствования, а, скорее, историей их возможности» [1:13]. В эпоху Возрождения, по Фуко, в основе познания лежала категория сходства или подобия, действовавшая в различных своих формах («пригнанность», «соперничество», «симпатия/антипатия» и др.). В классическую эпоху (XVII - нач. XIX в.) упорядочивающее мир представление вещей в знаках осуществляется с помощью категории тождества (и различия), поэтому характерным познавательным средством выступает таблица. В современную эпоху (с нач. XIX в.) освоение мира осуществляется методами интерпретации и формализации.

В «Археологии знания» (1969) понятие «Э.» не только существенно переосмысливается Фуко, но и вообще отходит на задний план. Э. здесь — это уже не культурная трансценденталия, задающая способ упорядочивания мира, а подвижная сеть отношений на уровне регулярностей дискурса как практики, налагающая на его конкретные разновидности определенные ограничения. В философии науки понятие «Э.» иногда используется в смысле, близком к значению понятия парадигмы, однако при сохранении определенного различия между ними, обусловленного разными мыслительными контекстами формирования этих понятий. Оба понятия подчеркивают своеобразие и дискретность крупномасштабных интеллектуальных формаций, характерных для различных исторических эпох.

Библиография

1. Foucault M. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. P., 1966.

2. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.

Визгин В.П.

ЯСНОСТЬ РАЗУМА: ДЕКАРТ (к позиции 2.1)

Я. — ключевое понятие философского метода Декарта. Общее правило, говорит Декарт, в том, что «все вещи, воспринимаемые нами очень ясно и очень отчетливо, являются истинными». Я. при этом фундаментальнее отчетливости, так как она без отчетливости возможна, но отчетливость без Я. — нет. Определение же Декартом Я. до предела кратко: то, что дано внимательному уму (*qui est présente et manifeste a un esprit attentif* [1:591]). Можно добавить: дано явно, очевидно. Аналогом здесь служит зрение, четко осуществляющее свою функцию, когда вещи воздействуют на него достаточно сильно, чтобы их видеть ясно. Здесь Я. не определена, а лишь пояснена сравнением ясно мыслящего ума с ясно видящими глазами. Сравнение можно продолжить: нечто мыслится ясно, когда мыслимая вещь присутствует с неотвратимой силой в мышлении внимательного ума. Итак, со стороны субъекта призна-

442

ки или условия Я. — внимание и расположенность мыслить, а со стороны объекта мысли — сила самораскрытия вещи, мощь ее присутствия, воздействующего на внимательный ум. Само внимание и эта сила присутствия вещи, очевидно, взаимосвязаны. Принимая во внимание эксплицитную дефиницию Я., вряд ли можно сказать нечто большее о ней, чем то, что это — несомненная усмотренность. Понятие света, в том числе естественного, являющегося как бы элементом (стихийей) Я., служит еще одним средством пояснить понятие «Я.» [1:288].

Все мышление Декарта стоит под знаком Я., что отмечают историки философии. Декартова Я. — ясность здравого рассудительного смысла, а не ясность ясновидца, воспринимаемого людьми как безумец (фигура Кассандры). Правда, грань здесь тонка, и уже для ученых XVII в. многие физические идеи Декарта казались безумными фантазиями. Например, Паскаль называл учение Декарта о природе «грезами» и «романным вымыслом о природе, приблизительно напоминающим историю Дон Кихота» [2:641].

Я. Декарта как маску на лице неясном, неуверенном и неопределенном увидел Паскаль, сказавший о нем *inutile et incertain* (бесполезен и ненадежен) [2:615]. Сомнительность, неуверенность, недостоверность и, следовательно, корневую неясность — вот что прозрел Паскаль за Я. и несомненностью Декартова метода и его принципов. Декартова Я. обнажилась как своего рода бессильное заклинание шевелящегося под ней хаоса. Подобного типа квазипсихоаналитическое прочтение Декартова дуализма и механицизма, полностью изгоняющего всякую ментальную природу из мира физики, мы предложили, опираясь на высказывания Ф. Ейтс, раскрывающие своего рода возможный латентный герметизм Декарта [3:147-148]. Дементализация мира, явленная в механистической картине Вселенной, для Декарта могла бы быть своего рода надежным алиби от возможного его обвинения в крамольном (особенно в эпоху Контрреформации) герметизме и магии. Я. механицизма с его полной неодушевленностью мира «по истине» (мира тел) как бы лишь внешне прикрыла этот дымящийся хаос сил, который вновь, как джин из бутылки, будет выпущен Ницше, этим

антиподом Декарта. Причем выпущен парадоксальным, так сказать, изначным образом, как бы дублирующим его, выбалтывая его секреты и вытеснения.

Я. и очевидность, о которых так много говорит Декарт как об общих и неизменных свойствах ума, ему естественным образом присущих, есть миф философа. Дело в том, что никогда этой Я. в неизменном виде в истории не существовало. И сама история восприятия Декарта это показывает достаточно ясно. Следуя

тому же принципу Я. и очевидности, Вл. Соловьев из той же посылки (cogito, «я мыслю») «вывел» совсем иное, чем Декарт [4:781, 783]. Затем тот же шаг сделал и Гуссерль, отбросивший вовсе не очевидную (по крайней мере для него) метафизику декартовского «Я» или «Эго» [5:21]. Увы, исходные методологические и метафизические принципы воспринимаются различно в разные эпохи. Однако Декарт верил в неизменность разума. И это и был его миф, который он, впрочем, передал и Просвещению, столь сильно им подготовленному.

Для характеристики декартовской Я. как Я. классической новоевропейской культуры существенно то, что можно назвать исключением, или, точнее, нейтрализацией языка. Ко времени Декарта открытие нового человека, или человека Нового времени, — уже свершившийся факт, о чем свидетельствует, например, Монтень, рассуждающий о том, что «мудрости свойственна никогда не утрачиваемая ясность» [6:205], какая существует лишь в надлунном мире. Эти Я. и предпочтение, которое нужно отдавать доводам кратким и точным, не могли бы иметь места, если бы язык как непокорная для рациональности нового типа стихия не был нейтрализован, эпистемически нивелирован. Вот как Монтень выражает это, на наш взгляд, одно из основных условий классического мышления: «Это словам надлежит подчиняться и идти вслед за мыслями, а не наоборот, и там, где бессилён французский, пусть его заменит гасконский. Я хочу, чтобы вещи преобладали, чтобы они заполняли воображение слушателя, не оставляя в нём никакого воспоминания о словах» [6:218]. Подобное послушание слов мыслям и есть упомянутая нами нейтрализация языка. Словоприемное устройство разума конструируется таким образом, чтобы принимались в учёт лишь логико-аналитические параметры языка, равняющие один естественный язык с другим. И поэтому неудивительно, что «век гениев» говорит на латыни и одновременно переходит к национальным языкам, но ещё дублируя их в универсальном языке ученого посредничества. В эпоху Возрождения правил бал именно язык — он силой своей безучастной к логике вещей семантики сближал геральдических змеев с объектами научной серпентологии (например, у Альдрованди). Этот режим построения дискурса подпирала соответствующая метафизика с ее постулатами весельности подобий, симпатий, антипатий и аналогий. Такое господство человеческой речи над логосом самих вещей подвергается иронии и насмешке в XVI в. (напр., у Рабле и Монтеня). Возникает поворот от слов к вещам. И восхождение установки на скромное, но точное и ясное знание самих вещей сопровождается «дрессировкой», опрозрачиванием язы-

443

ка, способствующим вхождению его в новую эпистемическую дисциплину опыта и скупого, но ясного естественного света. И это новое соотношение слов и вещей характеризует основную установку классического мышления, проявившуюся в механистической науке и в новой метафизике. В этом рубежном повороте Декарт — звезда первой величины. Литературно-моралистический портрет нового человека, набросанный великим эссеистом (особенно в гл. XVI, ч. I «Опытов»), Декарт перевел на язык метафизики и научной методологии. Если в этом отношении Монтень протягивает руку Декарту, то в позиции, занятой перед лицом безумца и безумия, два великих француза расходятся между собой. Монтень допускает безумие самой мысли. Исключение языка в его непокорности новой рациональной дисциплине опережает подобное исключение безумца из сообщества новых рационально мыслящих людей. Декарт, как его, на наш взгляд, в целом верно толкует Фуко, отрицая возможность помещения безумия внутрь экономии истины и сомнения, удерживает оба этих исключения, что и позволяет классическому мышлению окончательно конституироваться.

Фуко не считает, что именно Декарт провел водораздел между рации и безумием, заключив последнее, пусть на уровне философии, в «психушку». Он говорит, что событие прихода на авансцену истории новоевропейского рации случилось между Монтенем и Декартом, и история Запада не может быть сведена к истории рации как к прогрессу «рационализма», так как ее значительная часть, хотя и скрытая, включает в себя как раз это вытеснение в самую почву западной цивилизации неразумия (déraison) не только для того, чтобы исчезнуть без следа в ней, но и чтобы в ней, напротив, укорениться. И собственно эту-то историю и пишет Фуко в своей книге [7], покидая Декарта и классическую метафизику и переходя к анализу становления таких наук о человеке, как психиатрия, психология и т. п. Беспокойство, всегда идущее к человеку от факта безумия, кажется снятым благодаря тому, что оно вытеснено из области классического разума (рации), в которой человек Нового времени осуществляет свое право на истину. Но так как безумие не только исчезает из пространства легитимного поиска истины и социально значимой коммуникации людей, но и укореняется в самой потаенной почве западной цивилизации, то эта угроза сохраняется. Если же мы возьмем безумца только как символ всех вытеснений, сделанных этой цивилизацией «по субъекту» (это могут быть негры, женщины, дети, новобранцы, безработные и другие «маргиналы»), то поймем масштаб той «пороховой угрозы», которая за ними скрывается и которая есть пла-

та за рациональную прозрачность и техноэкономическую эффективность европейского cogito.

Принцип cogito как модель для определенной социокультурной идентификации можно представить

таким образом: а может ли данный субъект проделать все те операции методического сомнения, которые продемонстрировал Декарт? Отрицательный ответ на этот вопрос может служить основанием легитимизации определенной дискриминации такого субъекта. По отношению к безумцу отрицательный ответ кажется очевидным, ибо даже если он и способен к *cogito* как таковому (вещь проблематичная, ибо, как мы уже сказали, изолировать «я мыслю» от форм коммуникации вряд ли возможно), то сообщить о своих актах его полагания, в частности о полагании мыслящей вещи (*chose qui pense* Декарта), он не может. Пытаясь помыслить имманентно для *cogito* ситуацию трансцендентности безумия, мы сталкиваемся с предельной ситуацией, когда колеблется твердая почва под самой возможностью мысли — почва, самим *cogito* обозначенная. У нас есть опыт дневных заблуждений, есть опыт ночных иллюзий и грез, но нет и не может быть опыта безумия, ибо этот опыт подобен опыту самой смерти: «оттуда» еще никто не возвращался, по крайней мере в этом рациональном мире.

Не получилось ли с сюжетом злого гения (*mauvais génie*), допускаемого Декартом как гипотетической причины превращения всего воспринимаемого нами в чистую фикцию, как раз то, о чем писал Фуко, говоря о том, как классическая культура Европы, парадигмально репрезентированная именно Декартом, загоняет безумца в «психушку» и одновременно в свою подпочву, что не может не быть угрозой для нее, пусть видимостно скрытой? Декарт не допускает безумца к святилищу истины, но вводит внутрь своих построений такую безумную гипотезу, которая затмевает своей «экстравагантностью» бред любого сумасшедшего. В результате делается возможной полная драматизма сцена схватки нового Давида с новым Голиафом (*cogito* с обманным миром злого гения), в которой побеждает *cogito*. Кроме того, гротескность соперника и всего события ложится тенью безумия и на победителя (*cogito*). И не в том ли, в конце концов, безумность ясного *cogito*, что оно само все это сочинило? В самоположенности *cogito* и кроется его безумность, поскольку побеждать и бороться ему на самом деле надо не с «бумажными» злыми гениями своего собственного производства, а с реальным миром...

Зачем понадобилась Декарту эта безумная гипербола? Для того чтобы показать силу *cogito* — над ним невластно не только эмпирическое безумие (безумцы вытеснены из социума и сферы разума), но и метафи-

444

зическое безумие («злой гений»): «Пусть он меня обманывает сколько ему угодно, но все-таки он никогда не сможет сделать, чтобы я был ничем, пока я буду думать, что я нечто».

Интеллектуальная диалектика Я. и безумия трансмутирует в экзистенциальную вместе с Ницше, этой поворотной фигурой новоевропейской философии, стоящей, однако, не у ее входа, а у выхода из нее. Декарт связан с Ницше связью амбивалентности, передаваемой французской формулой *frères-ennemis* (братья-враги). Ницше проделал своим «жизнемыслием» (термин Г. Гачева) диалектику Я. и безумия. Он проделал ее, в конце концов, *de facto*, осуществив *in vivo* запрещенный для интеллекта переход от ума к безумию. Воспитанный в протестантской культуре, Ницше воспринял заветы декартовской Я., правдивости, интеллектуальной добросовестности. Следуя этим идеалам, он отказывается от Бога в пользу истины — как он ее понимает в духе своего времени, когда, начиная с Паскаля, истина науки и истина религии кажутся навсегда разошедшимися (чего, кстати, не знал гармонический и классический опыт Декарта). И, вступив на этот путь, Ницше переживает его так экзистенциально плотно, что своей судьбой лучше всяких рассуждений демонстрирует срыв ясности *cogito* в ночь безумия.

В своем поиске надежного основания знаний Декарт наметил перенос доверия с мира книг на книгу мира (*Рассуждение о методе, I*). Сам он еще мог удерживать доверие к обеим книгам — к книге книг, Библии (свет веры), и к книге мира (естественный свет). Но уже его ученики и младшие современники разорвали связь этих книг и светов. Они поставили книгу мира или, как читает это место Декарта (*le grand livre du monde*) Мамардашвили, «книгу жизни» выше книги Откровения. У Паскаля, напротив, наука выступила неглубоким занятием, придание которому «чрезмерной» глубины он хотел поставить в упрек Декарту. А глубокое для его верующего сердца осталось, конечно, с верой и с Библией.

Но я хотел заметить иное: в этом выдвигании на передовые позиции в иерархии ценностей «книги жизни» и затем просто «жизни» прочитывается подготовка философии жизни, возникшей в эпоху разочарования разумом Просвещения в кругах немецких романтиков. И затем это движение доводится до своего апогея у Ницше. Так прочерчивается связь *cogito* Декарта с «волей к власти» и безумной алогической жизнью у Ницше. Другой мостик, их связывающий, — схожие Я. и очевидность на дне основных интуиций: у Декарта это его легендарные видения, ведущие к рационализации мира (1619 г.), у Ницше — его головокружительные созерцания «вечного возвращения» и «сверхчеловека».

Как Ницше поражает нас своей дисгармоничностью (романтик-позитивист, антихристианство как результат христианской правдивости и т. п.), так Декарт, напротив, своей удивительной — классической — гармонией. И уже поэтому безумие его Я. нужно раскрывать, так сказать, археологически, занимаясь своего рода его психоанализом или исследуя его отдаленные «дериваты» вроде Ницше. Разрывы классической гармонии начинаются уже у Паскаля, когда религия Авраама, Исаака и Иакова разошлется с религией разума и науки. Для Гуссерля признание Декартом онтологемы мыслящей субстанции выступает как непоследовательность в проведении трансцендентально-феноменологической установки. То же самое, конечно, следует сказать, если рассуждать в такой ментальной установке, и о Боге Декарта. Но у Декарта мирно уживаются не только бог философов с антиметафизической научностью, но и Бог Авраама, Исаака и Иакова с богом философов. Ницшевские «сумерки кумиров» повергают в ночь скепсиса сначала Бога библейского, затем бога философов и ученых, а потом и просто философию и

метафизику. Но, повторяю, все эти боги дружно сосуществовали в гармоничном мире Декарта.

Декартов бог — самый свободный бог (Сартр). Но и сам Декарт — человек гармонии и свободы. Человек, сделавший сам себя, основавший себя на почве разума и тем самым заложивший фундамент новой цивилизации Европы. Человек, бесспорно, рискующий, ставящий свою жизнь на кон в поисках надежных оснований знания. Но этот человек неслыханно ранее свободы в то же время и традиционно верующий католик, хотя и живущий в протестантской стране (Голландии), но не изменяющий своей конфессии, как это сделал, например, брат принцессы Елизаветы, с которой дружил Декарт. Декарт не чуждается общества вольнодумцев, но не впадает при этом в атеизм. А религиозный фанатизм ему столь же чужд. И эта гармония, органичность соединения традиционной веры отцов с верой в свет разума и в науку привлекает нас в Декарте, ибо нам сегодня так нужен живой образец свободного «гуманомерного» равновесия основных начал европейской культуры как целого (традиций греческого рационализма, с одной стороны, и иудео-христианского наследия — с другой). И поэтому мы можем назвать его «героем нашего времени». Кто еще с такой пушкинской естественностью соединяет в себе искренность просвещенного традиционалиста с преданностью идеалам прогресса и гуманизма? Жизнь и мысль Декарта движутся в пересечении двух светов — естественного света (*lumière naturelle*) и света сверхъестественного, света откровения (*lumière de la foi*) [1:1282]. Хотя текстологически чаще у него встречается первый из этих све-

445

тов, тем не менее мы повсюду ощущаем у него и освещенность вторым светом, присутствие которого, пожалуй, полнее обнаруживается в частных дружеских письмах, чем в научных трактатах.

Эту двусветную ситуацию можно представить в виде такой картины. Из астрономии известно о существовании двойных звезд. Представим, что мы живем на планете такой звездной системы. Тогда наша жизнь будет освещена сиянием сразу двух по-разному светящихся светил, каждое из которых нам одинаково необходимо для жизни. И вот мы видим, что в одно время доминирует одно солнце, а в другое — другое. И если мы перебросим наше астрономическое сравнение к началу XVII в., когда прошли школьные годы Декарта и в нем возникали первые смутные еще предчувствия его призвания, то можно будет сказать так: тогда казалось, что одна из этих звезд закатывается, а другая, напротив, вступает в силу, но еще ждет своего часа. Действительно, надежные научные знания было тогда немного. Принципы изучения природы оставались неясными. А надежные методы естественно-научного познания не были найдены. Критерии для отличения истины от заблуждения не были еще выявлены со всей убедительностью. Солнце традиционной веры, казалось, светит уже вечерним светом и помочь в делах земной науки не может. Такова ситуация начала XVII в. И, принимая ее во внимание, мы не можем удивлять-

ся тому, что будущий реформатор науки и философии, затворник голландских городков и замков, французский дворянин Рене Декарт, пожалуй, в большей мере озабочен нуждами земных знаний и их прогресса, чем знанием откровенным. Но начало Нового времени сменяется его концом («постмодерн»), и свет сверхъестественный, пожалуй, начинает не меньше заботить беспокойных и впередсмотрящих людей, чем свет естественный, приведший за истекшее время как к выдающимся успехам науки, так и к ужасающим поражениям смысла, с ними связанным (Хиросима и Чернобыль — их символы). Однако, как и в эпоху Декарта, мы постигаем, что должны жить и работать тем не менее на двойном свете, как и он. И в этом Я. р., стоящая на пути безумия.

Библиография

1. *Descartes P.* Œuvres et Lettres. Textes présentés par A. Bridoux. P., 1953 (Bibl. de la Pléiade).
 2. *Pascal.* Œuvres complètes. Présentation de L. Lafuma. P., 1963.
 3. *Визгин В.П.* Оккультные истоки науки Нового времени // Вопросы истории естествознания и техники. 1994.
 4. *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988.
 5. *Husserl E.* Méditations cartésiennes. Introduction a la phénoménologie. P., 1931.
 6. *Монтень М.* Опыты. Кн. 1. М., 1958.
 7. *Foucault M.* Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. P., 1961.
- Визгин В.П.*

3. КУЛЬТУРА В ПРОСТРАНСТВЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

ГЕОПОЛИТИКА КУЛЬТУРЫ (к позиции 6.3)

До конца 80-х гг. XX в. все концепции геополитики более или менее ограничивались идеологическими, военными и экономическими аспектами. Биполярные структуры евроцентристского мировоззрения (капитализм и социализм) или священная социально-экономическая триада (Первый, Второй, Третий миры) определялись именно этими критериями, исключая культуру из сферы внимания политологов.

Главные трансформации двадцати последних лет — разрушение Берлинской стены и основание Европейского союза — внесли существенные изменения в понимание роли культуры.

Прежде культурные связи рассматривались как дополнение (или же, как замещение) практики добрососедства. Когда политические отношения стабильны и дружественны, культура приходится к стати и воспринимается как если не бесплатное, то приятное приложение. В период осложнения политической обстановки культура становится более важной и выполняет роль посредника, пытающегося сохранить и поддержать хотя бы минимальное сотрудничество.

Конечно, ось власти культуры в Новое время находилась не где-нибудь, а именно в Европе, европейская культура оказывала влияние на колонии, включая Америку. В первую треть XX в. Франция, а точнее Париж был столицей мировой культуры. Зарождающийся Советский Союз существовал сам по себе как «отдельный полюс» (точнее как великая надежда левого крыла интеллектуалов всего мира).

После Второй мировой войны заметно усилилось влияние американской культуры на европейскую. В те годы это воздействие еще достаточно редко рассматривалось как опасность американизации, а считалось лишь проявлением общей тенденции к массификация западного типа культуры и общества. Деколонизация, ЮНЕСКО и структурализм — каждый по-своему способствовали осознанию общемировой многокультурности (мультикультурализма). При этом социалистический лагерь (включая Китай периода культурной революции) продолжал питать интеллектуальную оппозицию капиталистическому истеблишменту.

Все эти направления прошли длительный путь в своем развитии.

Конец коммунизма как политической системы и продолжающееся объединение Европы иной раз рассматриваются как первый наглядный пример победы культуры (хорошие отношения) после политики «холодной войны».

Объединенная Европа в глазах многих означает окончательную гармонию в мире. Маастрихтский договор очертил зону, легитимирующую культурный аспект европейской интеграции. Само понятие «культура» не фигурировало в соглашении по ЕС. В новом тексте появились не только соответствующая статья (128, ныне статья 151 Амстердамского варианта), но и несколько упоминаний в основном изложении, начиная с четвертого пункта Декларативной части Преамбулы.

В контексте Большой Европы (представленной в Совете Европы) традиционной роли культуры как связующего звена всегда придавалось большое значение. На протяжении последних десятилетий соглашение по сотрудничеству в области культуры играло роль «приемной» для будущих членов Совета Европы.

И все же бесконфликтное будущее, базирующееся на культурном обмене, представляется лишь иллюзией. Культура в Европе (и везде) является не только основным условием взаимопонимания, но и яблоком раздора. Этнические войны, массовые волнения, проблемы меньшинств, религиозный фундаментализм были всегда на переднем плане истории. Конфликт цивилизаций встал на повестку дня и на рубеже тысячелетий. Бытующие представления об универсальном спокойствии культура заменила политикой и идеологией и стала источником конфликтов. Фундаментальные ценности различных наций и групп стали несовместимыми. Впервые этот тезис прозвучал в молодежной контр-культуре 60-х годов, обернувшейся движением хиппи, кровопролитием «красных бригад» и террористическими актами группы Баадер-Майнхоф. Это была политика в культурной «шкуре».

Спустя двадцать лет восторжествовала другая точка зрения: культурные предпосылки, исторические традиции не только влияют на гуманитарное и экономи-

447

ческое развитие, но и определяют базисные реакции, побуждающие общество к различным переменам. В период структурных изменений (на Востоке и на Западе) культура становится главенствующей проблемой. В скрытых культурных границах открытой Европы, как и во всем мире, глобализация все более и более переплетается с диверсификацией и индивидуализацией. Соперничающие и противоречивые подходы к проблемам культуры становятся нормой, отсюда и дискуссии по поводу исключения культурных благ и услуг из сферы свободной торговли. Апелляции к мировой опасности глобализации в культурных отношениях становятся все более и более систематическими.

Исчезновение «железного» занавеса привело к открытию множества междоусобных внутренних расколов на европейском континенте. Они были известны историкам и социологам, но легко забыты политиками, одержимыми идеями Восток — Запад, капитализм или социализм. Первый очевидный нарушитель спокойствия — религиозный фундаментализм. Христианско-(православно-католический) мусульманский конфликт в Боснии — яркий пример этого движения с русско-чеченским и французско-алжирским, и американо-афганским вариантами. Внутри христианства есть три базисные традиции и территории: православная (Восток и Юго-Восток), католическая (Юг и средняя часть) и протестантская (Север и средняя часть). К 60-м гг. XX в. в Европе началось общее религиозное возрождение, особенно ярко проявившееся в Восточной Европе, потому что сила атеизма и коммунизма была, как выяснилось, квазирелигиозной...

Религиозная нетерпимость — не только результат этого возрождения. Стало понятным, что православное общество менее восприимчиво (и более враждебно) к экономическому либерализму, чем страны западной части Европы. Протестантский мир движется более определенно к менталитету государства всеобщего благоденствия, чем другие части нашего континента. А мусульманские анклав демонстрируют открытое стремление к совместному принятию фундаментализма на Ближнем и Среднем Востоке и Северной Африке, их исторической родине.

Особенно интересен в этом аспекте британский опыт. Специфический англиканский регион сталкивается напрямую с пакистанскими и индийскими иммигрантами. Великобритания более открыта культурным связям с англосаксонским миром (бывшей Британской империи, включая США), нежели с континентальной частью Европы.

Нельзя забывать и о том, что нерелигиозный (одновременно культурный и экономический) раскол отделяет север Европы от юга: дилемма каждой нации —

быть частью богатого севера или бедного юга? Контраст этот не столь очевиден в Европе, но абсолютно ясен на мировом пространстве. Климатические условия средиземноморского пояса влияли на жизнь и приводили к различной интенсивности труда и замедленному экономическому развитию, что в известной мере компенсировалось свободой самовыражения. Это, в частности, было очевидно не только между, но и внутри национальных государств, например Италии. Такая ситуация породила два направления миграции — с юга на север в поисках работы и в противоположном направлении — для досуга. Оба вектора явно культурно обусловлены.

Известно (эта точка зрения отражена чуть ли не в каждом политическом документе), что культурное многообразие рассматривается как одно из фундаментальных преимуществ Европы. Ведущим звеном здесь долгое время были национальные государства. Культурная политика, как казалось, устанавливается и проводится в жизнь главным образом на этом уровне. Однако расстановка сил в сфере культуры все более и более изменяется с появлением наднациональных структур (Европейский Союз и в меньшей степени Совет Европы), глобализацией (иными трактуемой как американизация), с одной стороны, и региональным и локальным уровнями — с другой. Если к этому добавить легализацию (в первую очередь культурную) разного рода меньшинств (от этнических до сексуальных), то мозаичность общей картины станет вполне очевидной. Регионализация, в свою очередь, стала последним прибежищем историко-культурной самобытности. Алжирец мог получить французское гражданство (национальность, то есть стать французом), но он никогда не мог стать бретонцем или эльзасцем, турок становился немцем, но никогда баварцем или саксонцем.

Тенденция к децентрализации в полиэтничных государствах федеративного образца привела к обострению конфликтов и распаду. Наглядными примерами здесь стали бывший СССР и Югославия.

Роль творческой интеллигенции в национальных движениях противоречива.

С одной стороны, именно интеллигалы формируют и поддерживают «национальную идею», отражая особенности периода образования «старых» национальных государств. Таким образом, они противостоят и европеизации, и регионализации, и глобализации.

В качестве примеров здесь можно привести интеллектуальную поддержку сербского и русского национализма, которая базировалась на могучей православной традиции (Москва — Третий Рим), или же специфическую роль французской интеллигенции в формировании национального самосознания. Такой консервативный

448

тип мышления присущ в первую очередь писателям, для которых язык определяет национальную принадлежность, а слова формулируют абсолютные приоритеты, в том числе и в области геополитики. Экранная культура в этом плане и более демократична, и более космополитична (см.: *Экранная культура, II*).

В большинстве случаев образованное сообщество, «читающая и пишущая публика» (по классическому определению, неслучайно данному именно в России в XIX в.) наряду с технологическим и экономическим развитием, добивается главенствующей роли языка в национальном суверенитете. Об этом свидетельствует и недавний опыт балтийских стран.

Вместе с тем государства — члены Европейского Союза не так давно признали существование европейской культурной идентичности и соответственно европейской культурной политики — во всяком случае в пределах ЕС.

Не только писатели, но и многие художники традиционного склада в основном враждебно относятся к технологическим трансформациям мирового масштаба, делающим возможным и неизбежным свободное обращение информации и ценностей, не только материальных, но и духовных. Они боятся зарубежного влияния больше, чем местного протекционизма. С такой точки зрения экономический прогресс означает смерть «подлинной», или «высокой», культуры. Названная тенденция более очевидна в Восточной и Центральной Европе (а также в России), однако она существует и на Западе.

С другой стороны, постмодернистский мир создает новые разновидности космополитического творческого профессионализма, в меньшей степени скованного национальными рамками и более ориентированного на мировые достижения. В первую очередь в области культурной индустрии, аудиовизуального творчества, шоу-бизнеса и других форм и разновидностей массовой культуры.

В наследство от старого капитализма (индустриального общества) и коммунистической системы мы получили политико-идеологическую дихотомию Запад — Восток. Разъединенные океаном Западная Европа и Северная Америка (США и Канада) заложили фундамент определенной экономико-политико-культурной организации, включающей (по крайней мере в теории) такие ключевые компоненты, как рыночная экономика, демократия и гражданское общество. Западный мир имплицитно присоединял к себе основные промышленно развитые страны и регионы, от бывших британских колоний Австралии и Новой Зеландии до Японии и Южной Африки, вне зависимости от их историко-культурной самобытности.

Положило ли конец Западу падение Берлинской стены? Не в военно-политическом смысле — НАТО по-прежнему главенствующая сила. В этом контексте грядущее расширение ЕС может рассматриваться как дальнейшая экспансия Запада. В сфере культуры ситуация далеко не так проста. Американизация в глазах многих европейцев становится чуть ли не главной опасностью.

Вместе с тем именно она обеспечивает жизнеспособность западной культуры. Ведь столь привлекательная для масс американская культура создана в первую очередь европейцами, выходцами со Старого континента, а не американскими индейцами или (в начальной стадии в наименьшей степени) афро-американцами. Популярная культура США была специфической разновидностью европейской культуры, той ее части, которая не могла свободно развиваться «дома» под давлением аристократии и интеллектуальных элит. Нет ничего удивительного в том, что именно она отвоевала территорию массовой культуры в Европе, где простые люди, а не элиты в силу упрочившейся рыночной экономики обрели свободу от диктата специалистов. Вот почему капиталистический Запад стал полигоном для коммерциализации культурной индустрии. По аналогичным причинам переход к свободному рынку в Центральной и Восточной Европе (включая Россию) принес с собой культуру «Макдональдса и кока-колы», и лишь позднее — Жака Деррида и Умберто Эко.

Поиски общего в современной культуре Старого континента привели к плачевным результатам: пан-европейская культура оказалась... американской. Или, точнее, глобальной массовой культурой, в развитие которой европейцы вносили и вносят весьма весомый вклад (к примеру, ограничивая только Голливудом, голландец Паул Верхувен, австриец Арнольд Шварценеггер, болгарин Тед Кочевф или чех Милош Форман).

Решительное влияние Общего рынка на культурную продукцию и распределение культурных благ и услуг (в том числе произведений искусства) переместило центр мировой культуры из Парижа (в 20-е гг.) в Нью-Йорк (в 50-е) и затем в Лос-Анджелес (в 70-е), что привело к финальному триумфу индустрии шоу-бизнеса.

Глобальные перемены в мировой торговой и таможенной практике, как и трансформации внутри культурной индустрии, внесли новые направления в культурные перспективы. В Европе и в общемировом масштабе различные культурные проблемы внутреннего характера были подвержены влиянию извне. Иммиграция из бывших колоний привнесла свои обычаи и системы ценностей (будь то мусульманство, буддизм или индуизм) в западный контекст. «Враг изнутри»

449

разрушал фундаментализм европейских наций, обогащая культурную жизнь не только метрополий, но и всего континента.

В 80-е гг. XX в. на глобальный уровень формирования и распространения культуры повсеместно оказывала влияние Юго-Восточная Азия, в первую очередь японские автомобили и компьютеры, затем видеоигры. За Японией последовал Китай, сначала в ресторанном бизнесе, а затем и Корея. Парадоксальными примерами глобальной волны ориентализации могут служить у нас популярность Виктора Цоя и фильм Никиты Михалкова «Урга, территория любви».

Именно в этот период в американском штате Калифорния, по-прежнему претендующем на функции центра мировой культуры (именно здесь расположен Голливуд, элитарный анклав Сан-Франциско и «мозговой центр» компьютерных технологий Силиконовая долина), белые англосаксы перестали составлять большинство населения, а доля этнических азиатов перешла рубеж 30 процентов.

За первой недолгой волной показа гонконгских боевиков в западных кинотеатрах в начале 70-х гг. последовала вторая и третья, окончательно утвердившая их художественное и цивилизационное значение вплоть до уникального присуждения американской премии «Оскар» неанглоязычному фильму китаяца Ань Ли «Крадущийся тигр, затаившийся дракон».

В глобальной массовой культуре мирно сосуществуют или конкурируют между собой британская популярная музыка, алжирские частушки «раи», пуэрто-риканское рэгге и американский джаз, гонконгские боевики, исландские саги и японские видеоигры. Все они вместе и везде мешают национальной протекционной политике.

Приверженцы массовых коммуникаций и «информационных скоростных дорог» делают всемирное пространство еще более многоплановым, создавая технологическую основу для формирования культурных сообществ самого разного типа: от континентальных и национальных до региональных, социально-демографических, сексуальных и транслокальных (рассыпанные по всему миру поклонники Мадонны или коллекционеры марок могут находить друг друга благодаря Интернету).

В результате классическая и традиционная элитарная культура теряют свои монополистические позиции по отношению к культурной практике. По существу, художественная «элита» — это люди, годами сражающиеся с ветряными мельницами массовой художественной продукции. Сегодня они вынуждены публично и на равных правах с другими искать государственное или частное финансирование. Коммерческие ком-

пании и конгломераты ищут таланты, которые могут дать прибыль немедленно, пренебрегая более долгосрочной перспективой. Протекционисты имеют тенденцию недооценивать или даже игнорировать альтернативные формы творчества, воспринимая их как опасность для национального и местного культурного наследия и традиций.

При этом общая картина мировой культуры определяется не только и не столько рецидивами геополитического противостояния цивилизаций, мировых религий и специфических ценностей

этнических групп, не борьбой «элит» против «масс», а непрерывным и в основе своей плодотворным взаимодействием самых разных субкультур с глобальной массовой культурой всего человечества.

Библиография

1. Андрианова Т.В. Геополитика и культура: Аналит. обзор. М., 2001.
2. Василенко И.А. Диалог цивилизаций: социокультурные проблемы политического партнерства. М., 1999.
3. Год 2000: На пути к культуре мира и ненасилия. М., 1998.
4. Культура имеет значение: Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. М., 2002.
5. Культурная политика России: история и современность: Два взгляда на одну проблему. М., 1998.
6. Михайлова Т.А. Эволюция геополитических идей. М., 1999.
7. Платонов Ю.П. Народы мира в зеркале геополитики (структура, динамика, поведение): Учеб. пособие. СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 2000.
8. Рамоне И. Геополитика хаоса. М., 2001.
9. Смирнов И.П. Мегаистория: К исторической типологии истории культуры. М., 2000.
10. Терновая Л.О. Международная культурология: Политические реалии XX в. и проблемы их духовного отражения. М., 1999.
11. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134-148.
12. Creative Europe: On governance and management of artistic creativity in Europe. Bonn, 2002.

Разлогов К.Э.

ГЛОКАЛИЗАЦИЯ (к позиции б.4)

По широко распространенному мнению, современный мир находится в процессе перехода к новому общественному порядку, отличительным признаком которого является его глобальный характер. Похоже, идеология глобализма становится главной идеологией Запада, вызывая к себе разное отношение — от ее признания в качестве единственно возможной стратегии мирового развития до резкого неприятия со стороны набирающего силу во всем мире движения антиглобалистов. На тему глобализации и ее последствий для человечества много дискутируют, но мало кто сомневается в реальном существовании этого процесса.

450

Существуют разные точки зрения на содержание и время зарождения процесса глобализации. Все они, однако, согласны в одном: мир, до того разделенный по цивилизационным, культурным, религиозным, идеологическим, национально-государственным границам, становится в наше время всеохватывающей системой, функционирующей по общим для всех правилам и законам и в едином для всех режиме времени. Речь идет не просто о наличии международных связей в экономике, политике и культуре (они существовали и раньше), а о возникновении именно глобальной системы, выходящей за пределы национальных территорий и государств и управляемой из центров, неподконтрольных правительствам и представительным органам власти этих государств. Главными действующими лицами (актерами) этой системы являются расплзшиеся по всему миру гигантские промышленные и финансовые корпорации, мировые банки, международные валютные фонды, всемирные торговые объединения, информационные агентства, предприятия культурной индустрии, распространяющие свою продукцию по всему миру. Мир как бы стягивается этими сетями в одно целое, утрачивая постепенно свою былую многоликость и разнородность. Происходит своеобразная гомогенизация мира, причем в сфере не только производства, но и потребления, на бытовом уровне. В разных странах люди пользуются примерно одними и теми же видами транспорта, носят одинаковую одежду, потребляют одну и те же пищу, слушают одни и те же новости, смотрят одни и те же телепередачи. Создаваемые современной цивилизацией технологии, товары, услуги, информация, идеи (включая не только полезные, но и вредные — оружие, наркотики, продукция порнобизнеса), пересекая национальные границы и входя в жизнь разных народов, делают их в чем-то похожими друг на друга, культурно однородными, однотипными. Символом подобной однородности стала распространившаяся по всему миру система ресторанов быстрого обслуживания «Макдональдс» — макдональдизация мира. По мнению немецкого социолога Ульриха Бека, глобализация — процесс, противоположный тому, который шел с начала Нового времени (так называемого первого модерна) с его представлением о том, что «мы живем и действуем в закрытых, отграниченных друг от друга пространствах и национальных государствах и, соответственно, в национальных обществах» [1:42]. Такое представление теряет свою силу именно в ситуации глобализации, которая означает «аннулирование расстояний, погружение в часто нежелательные и непонятные транснациональные формы жизни» [1:43], или, как пишет американский социолог Энтони Гидденс, по-

гружение в «деятельность и (со) существование, не признающие расстояний (внешне отделенных друг от друга миров, национальных государств, религий, регионов и континентов)» [1:43]. Короче, глобализация означает становление мирового порядка (или «мирового общества»), при котором люди

действуют, передвигаются (мигрируют) и организуются в силу возможностей и потребностей не своего национально-государственного объединения, а выходящей за его рамки транснациональной системы. Под ней следует понимать «*процессы*, в которых национальные государства и их суверенитет вплетаются в паутину транснациональных акторов и подчиняются их властным возможностям, их ориентации и идентичности». Глобализация «создает транснациональные социальные связи и пространства, обесценивает локальные культуры и способствует возникновению третьих культур». «Глобализация, — заключает У. Бек, — означает разрушение единства национального государства и национального общества» [1:45], что приводит к новым соотношениям между национальными и транснациональными субъектами. Понятно, что глобальное противостоит локальному, понимаемому прежде всего как национальное. Глобализация не отменяет национальных границ, но создает новые — транснациональные, также разделяющие людей, но уже по иным основаниям. Простой пример: любители бразильского кофе живут сегодня не только в Бразилии и являются не только бразильцами, Они также представляют собой особую общность (в отличие от тех, например, кто предпочитает китайский чай), но данная общность является уже не национальной, а транснациональной, т. е. глобальной. Таких общностей в мире великое множество, из чего следует что глобализация означает переход не к однородному (гомогенному) обществу, где все — на одно лицо, а к новому многообразию, строящемуся по признаку, однако, уже не национальной, а какой-то иной идентичности. Подобное многообразие в наибольшей степени проявляется в сфере культуры и повседневной жизни. Для его обозначения был изобретен даже особый термин — *глокализация*, образованный из двух слов — «глобализация» и «локализация». В научный оборот он был введен английским социологом Роландом Робертсоном для обозначения связи и взаимодополнительности двух одновременно идущих в современном мире процессов — гомогенизации и гетерогенизации. Как пишет Робертсон, в мире происходит не просто глобализация, но «глокализация», т. е. «гомогенизация и гетерогенизация. Эти одновременные тенденции в конечном счете взаимодополняемы и взаимопроникают друг в друга, хотя, конечно, в конкретных ситуациях они могут прийти, да и действительно приходят, в стол-

451

кновение друг с другом» [2:40]. К тому же термину, ссылаясь на Робертсона, обращается и Бек.

Введение данного термина было продиктовано желанием противостоять тем концепциям глобализации, которые исходят из логики становления и развития единой и унифицированной транснациональной мировой системы, в которой нет места различиям и несходствам. Под «мировой системой» в этих концепциях понимается либо капиталистическая, образцом для которой служат развитые страны Запада, прежде всего США, либо глобальные информационные сети, распространяющиеся на весь мир, либо осуществляемая наднациональными органами власти политика силы и принуждения. Какой бы из факторов — экономический, политический или информационный — ни клался в основу данной системы, в любом случае она мыслится как общий для всех людей способ их жизни и деятельности. Против унифицирующей направленности этих концепций и выступил ряд видных западных социологов, противопоставив им концепцию *культурной глобализации*, отрицающей в глобализирующемся мире возможность полного преодоления его культурной разнородности. В плане культуры глобализация, как считают эти социологи, не подавляет, а сохраняет и даже актуализирует ее локализацию (хотя и по иным основаниям), что, собственно, и отражено в термине «глокализация». Г., иными словами, — это осмысление глобализации в понятиях и терминах теории культуры (в отличие от ее экономических и чисто социологических интерпретаций).

Согласно Робертсону, глобализация в плане культуры предстает как внедрение в повседневное сознание средствами массовой информации определенного набора чувственных образов и символов. Формируясь в определенной национальной и социальной среде, имея, так сказать, локальное происхождение, эти символы и образы, будучи транслированы по каналам массовой коммуникации, получают транслокальную форму существования. Это и есть культурная глобализация. Она предполагает «стягивание», «столкновение» локальных культур (*clash of localities*), в результате которого они не исчезают, а получают новое — глобальное — измерение и определение. Массовое производство культурных символов ведет не к унификации культуры и появлению «глобальной культуры», вытесняющей все остальные, а к ее Г. «Социология глобализации», эмпирически возможная как глокальное исследование культуры, позволяет, как считает Бек, рассматривать культуру в глобальном мире не статически, а диалектически — как процессуально развертывающееся, «парадоксальное» единство ее противоречивых сторон и элементов.

Бек перечисляет ряд таких парадоксов: объединение и унификация институтов, символов и манер поведения не противоречит образованию и защите «локальных культур» («Макдональдсы» и джинсы вполне уживаются с исламизацией или африканскими карнавалами в Лондоне); глобализация не только разрушает традиционные национально-государственные или местные общности, но фрагментирует мир на новые транснациональные общности; она не только централизует капитал, власть, информацию, знания, богатство, решения и пр., но порождает децентрализацию посредством формирования этими общностями своих особых социальных пространств в соответствующих национальных (т. е. локальных) контекстах.

Для теоретиков такого подхода главным признаком культурной глобализации является рождение в нем новых различительных линий, новых локальностей и нового многообразия, которое уже не совпадает с традиционными (местными, региональными, этническими, национальными и пр.) формами

самоидентификации людей. Разделение людей по тому, что они предпочитают в своей повседневной жизни (напр., кока-колу или пепси-колу), оказывается порой более существенным, чем их принадлежность к национальной (или местной) культуре. Работающие на потребителей во всем мире производственные фирмы, реклама, торговые организации менее всего озабочены национальным составом своих клиентов. Мир делится для них не по национальным, а по каким-то иным основаниям и признакам. Это и есть глобальный взгляд на мир. Мир в глазах производителей этой продукции един, причем независимо от того, в какой стране создан их продукт (та же кока-кола), от того, чьим национальным символом он является. В глобальном мире национальные символы становятся элементом более широкой — транснациональной — общности людей. И это относится к национальным символам — «особенностям» — не только охоты, кухни, одежды, жилья и прочих сторон повседневного быта, но и искусства, мировоззрения — всего духовного уклада жизни. Преимущество здесь за теми, кто способен создавать то, что окажется со временем важным и интересным для других. Глобализация не гарантирует выживаемость всей традиционной культуры, но сохраняет в ней то, что ценно с общечеловеческой точки зрения, способствует транснациональному единению людей.

Нетрудно понять, что экономическая (рыночная) и культурная глобализация — как бы два разнонаправленных процесса. Первая стремится к унификации и централизации, к единообразию финансовых операций и потоков, вторая — к многообразию жизненных проявлений и действий. Там, где нет многообразия,

452

культура умирает. То, что является благом для рыночной экономики (приравнивание всего к деньгам, максимальная прибыль), для культуры — смертельная угроза. И если рыночной глобализации нет экономической альтернативы (изоляция от мировых рынков — проигрышная стратегия), то альтернативой последней является, очевидно, культурная глобализация (или Г.), которая противостоит как замыканию человека в границах своей традиционно-локальной (местной, региональной, этнической или национальной) идентичности, так и его отказу вообще от всякой личной (и отличной от других) самоидентификации. И на глобальном уровне в культуре символизируется то особенное и локальное, что отличает людей друг от друга, придает им «не общее выражение лица», характеризует их самобытность и индивидуальность. Национальное здесь не исчезает, а обретает иную — транснациональную — форму существования.

Библиография

1. Бек У. Что такое глобализация? М., 2001.
 2. Robertson R. Glocalization: Time-space and homogeneity — heterogeneity // *Global Modernities*. 1995.
- Межуев В.М.

«ДРУГОЙ МОДЕРН» (к позиции 6.5)

Словосочетание «Д. м.» («other modernity») довольно часто используется для обозначения культурных феноменов (философских, литературных, архитектурных и т. д.), характеризующихся стремлением, с одной стороны, учесть позитивный аспект критики культурного проекта эпохи Просвещения (классического модерна), а с другой — сохранить преемственность с его научными, эстетическими и этическими традициями. В философии к представителям Д. м. иногда относят таких разных философов, как И. Берлин, Р. Рорти, Ю. Хабермас.

Использование словосочетания «Д. м.» в качестве термина, обозначающего современный тип цивилизации, наиболее четко проанализировано в концепции немецкого социолога Ульриха Бека, представленной в его книге «Общество риска. На пути к другому модерну» [1].

По мнению Ульриха Бека, кочующая из публикации в публикацию приставка «пост» (постиндустриальное общество, постмодерн, постпросвещение и др.) представляет собой «выражение растерянности, запутавшейся в модных влияниях. Оно указывает на нечто такое сверх привычного, чего не может назвать, и пребывает в содержании, которое оно называет и отрицает, оставаясь в плену знакомых явлений. Прошлое плюс «пост» — вот основной рецепт, который мы в своей многословной и озадаченной непонятности противо-

поставляем действительности, распадающейся на наших глазах» [1:9]. Иными словами, приставка «пост-» закрывает здесь и теперь разворачивающуюся незнакомую ситуацию ширмами привычного прошлого — унаследованными от предшествующей эпохи идеями «индустриального общества», «просвещения», «модерна» и т. д. Причем не важно — хотят ли к нему (этому прошлому) вернуться или порвать с ним (совершить жест трансгрессии), оно, прошлое, остается точкой отсчета, линией горизонта, заслоняющей наступление иного, непривычного.

Поэтому Бек пытается поставить себя в оппозицию как к тем, «кто в борьбе с напором «иррационального духа времени» придерживается предпосылок просветительского XIX века, так и тем, кто сегодня готов вместе с накопившимися аномалиями спустить в реку истории весь проект модерна» [1:10]. Как и Юрген Хабермас, Бек интерпретирует современную ситуацию не как результат исчерпания модерна, но как его радикализацию. В современной ситуации вызывает, по выражению Бека, Д. м., первые проявления которого уже можно различить в экономике, социальной структуре, искусстве и науке индустриально развитых стран. Это модерн «вершин», переднего края развития политической,

индустриальной и научной инфраструктуры современного капиталистического общества. Причем пугающая одних и привлекающая других волна «антимодернистских настроений» в виде антисциентизма, критики технического прогресса, формирования маргинальных социальных движений (политических, религиозных и др.) — все это «не вступает в противоречие с модерном, а является выражением его последовательного развития за пределы индустриального общества» [1:11-12]. Иным кажется, что сегодня «гибнет мир». Но на самом деле ускользает в небытие лишь мир XIX в., язык и категориальный аппарат политической и научной рациональности которого до сих пор, как непроницаемая тень, закрывает от нас черты уже наступившей иной реальности. Поэтому Бек ставит своей целью «вопреки еще господствующему прошлому показать уже наметившееся будущее» [1:9].

Общество риска. Реальность наступившего *будущего* усматривается Беком прежде всего в стремительно формирующихся социально-экономических институтах *общества риска*. Можно, конечно, усомниться — насколько риск специфичен для современной ситуации. Бек задается вопросом — «несет ли понятие риска то общественно-историческое значение, которое здесь ему придается? ...Разумеется, риски не изобретение Нового времени. Кто, как Колумб, пускался в путь, чтобы открывать новые страны и части света, тот мирился с неизбежностью риска. Но это был личный риск,

453

а не глобальная угроза для всего человечества, которая возникает при расщеплении атомного ядра или складировании ядерных отходов. Слово «риск» в те времена имело оттенок мужества, приключения, а не возможного самоуничтожения жизни на Земле» [1:23-24].

Другое принципиальное отличие в том, что в предшествующую эпоху (еще господствующую в странах третьего мира типа России) риск рассматривался как результат недостаточного развития технологий и научных знаний. В современной ситуации риск формируется избыточностью технологического и научного прогресса. Бек отмечает при этом фундаментальное обстоятельство. До середины XX в. производство богатства было главной целью промышленного развития, а его распределение определяло доминирующую интригу политической жизни (борьбы) классовых сообществ. Мышление людей находилось во власти *диктатуры бедности* — недостатка, преодолеть который сулило производящееся в общественном производстве *богатство*. Как пишет Бек: «Движущую силу классового общества можно выразить одной фразой: «Я хочу есть!»

К концу ушедшего века ситуация в индустриально развитых странах качественно меняется. Формируется новая социальность *общества риска* со своей доминантой движения политических и экономических процессов. В отличие от предшествующей эпохи «движущая сила общества риска выражается фразой: «Я боюсь!» Место общности нужды занимает общность страха. Тип общества риска маркирует в этом смысле эпоху, в которой возникает и становится политической силой общность страха» [1:60].

Если в начале 1960-х гг. Ханс Йонас лишь теоретически предлагал избрать *эвристику страха* в качестве негативного основания нового типа солидарности и ответственности в эпоху надвигающейся экологической катастрофы, то к концу века страх становится мощным политическим инструментом, которым пользуются не только зеленые партии и группы, но и все остальные — от представителей традиционного истеблишмента до экстремистских групп и новых религиозных сект.

Конгруэнтно с политическими инфраструктурами общества риска формируются и его экономические институты. Риск из отслеживаемого, измеряемого и контролируемого *побочного последствия* научно-технической деятельности оборачивается неисчерпаемым ресурсом нового класса потребностей. «Распространение и умножение рисков нисколько не прерывает с логикой развития капитализма, а, скорее... это big business, большой бизнес. Они являют собой то, чего ищут экономисты, — запросы, которые невозможно

удовлетворить. Удовлетворить можно голод, другие потребности. Цивилизационные риски — это бездонная бочка потребностей, которые постоянно без конца самообновляются» [1:26].

Стремительно растущая экономика, удовлетворяющая потребность в снижении рисков и защите от них, сама в силу тех же самых причин является источником новых рисков. Например, фильтры, очищающие воду для питья от «вредных» веществ, сами выделяют в эту «очищенную» воду вещества, способные вызвать в организме человека негативные явления. При этом можно *владеть* богатством, распоряжаться им по своему усмотрению, постоянно удостоверяться в своей самотождественности как автономного субъекта, однако рисками нельзя владеть, «риски нас настигают», разбивая и физическую, и метафизическую границу между своим (пространство автономного контроля) и чужим. Богатство можно пытаться уберечь за оградой *дома*, за стенами города или рубежами национальных границ. Риск фальсифицирует эти базисные демаркации, характерные для менталитета классической эпохи.

Богатство иерархично, риск (например, смог) даже не демократичен. Демократичность допускает внутреннюю дифференцированность хотя бы на изолированные индивидуальности. Риски сплачивают людей в недифференцированные *массы*. Поэтому, как полагает Бек, в эпоху Д. м. возникает качественно иная конфигурация тоталитарного сознания. Или, точнее говоря, старые архетипы тоталитаризма подвергаются глубинной трансформации, дополняясь новыми специфическими экзистенциальными ориентирами. Выхлопные газы, сбросы промышленных отходов в реки, последствия технологических катастроф типа чернобыльской не замечают национальных границ, не признают различий между богатыми и бедными — угрожают каждому. Попытки развитых стран экспортировать отходы в страны третьего мира для снижения собственных рисков — слабая полумера, ресурс которой быстро исчерпаем,

а экономическая и политическая цена на глазах стремительно растет.

В раскручивании социально-экономических систем общества риска особую роль играет наука, которая оказывается одновременно и со-причиной главных цивилизационных рисков, и социально признанным (легитимным) их диагностом («органом восприятия» — лишь наука в силах «увидеть» риски пестицидов, холестерина, сахара, нитратов и т. д.), а также социально-экономическим агентом, призванным разрабатывать новые, более совершенные средства защиты. Бек, в частности, пишет: «Можно сказать, наука тroyко участвует в возникновении и углублении цивилизацион-

454

ных опасностей и соответствующего кризисного сознания: промышленное использование научных результатов создает не только проблемы, наука обеспечивает и средства — категории и инструменты познания, — для того чтобы вообще распознать в проблемах *проблемы* и представить (или выставить) их как таковые, и наоборот. В конечном итоге наука создает и предпосылки для «преодоления» угроз, возникших по ее же вине» [1:246].

Восприятие риска. Угрозы голода и нищеты, которые определяли экономико-политическую динамику индустриального общества, по мнению Бека, непосредственно воспринимаемы. Человеку не нужно спрашивать эксперта о реальности собственного голода и о том, что необходимо делать для избавления от этой угрозы. В целом, «потенциал угрозы, который детерминирован классовой ситуацией... очевиден всякому, кого эта угроза коснулась. Для этого не нужны особые средства получения знаний — измерительные приборы, сбор статистических данных, их подтверждение, соображения касательно порога терпимости. Ущемленность индивида и в этом смысле не нуждается в научном подтверждении» [1:64].

Иначе складывается ситуация в обществе риска. Каждый человек оказывается существенно зависимым от *чужого* знания. «Жертвы становятся некомпетентными в деле, касающемся их собственной жизни. Они утрачивают значительную часть суверенного знания. Вредное, таящее в себе угрозу, враждебное притаилось повсюду, но судить о вредности и полезности сами они не в состоянии и потому вынуждены пользоваться гипотезами, методами и контрверсами чужих производителей знаний» [1:64]. В результате риски несут с собой «двойной шок» — шок, непосредственно связанный с угрозой, и шок вследствие собственной беспомощности, неспособности ни разглядеть угрозу, ни уберечься от нее. Человек оказывается в нового типа зависимости от науки — без науки он не способен воспринять риск, даже если этот риск является следствием деятельности самих ученых. Влияние науки растет, но, как ни парадоксально, этот рост не способствует усилению влияния научной рациональности, но скорее становится источником новой мифологии.

Двойной шок оказывается чреват парадоксальными антропологическими последствиями. В результате «шоковой терапии» профанное сознание раздваивается, и мир, в котором живет человек, также оказывается удвоенным на реальный наблюдаемый мир и мир невидимый, но страшный своим присутствием. Как отмечает Бек, «цивилизационные угрозы ведут к возникновению своеобразного «царства теней», сравнимого с богами и демонами на заре человечества, царства, ко-

торое таится за видимым миром и угрожает жизни человека на этой Земле. Сегодня мы имеем дело не с духами, которые прячутся в вещах, мы подвергаемся «облучению», глотаем «токсические соединения», нас наяву и во сне преследует страх перед «атомным холокостом»... Непосредственному наслаждению радостями жизни, простому существованию пришел конец. Всюду корчат рожи вредные и ядовитые вещества, бесчинствуя, словно черти в Средневековье. Люди перед ними полностью беззащитны. Дышать, пить, есть — значит повсюду сталкиваться с ними» [1:88-89]. Причем каждое из ядовитых «веществ» имеет «свои собственные отношения вражды со специальными противоядиями, свои ритуалы уклонения, формулы заклинания, свои предчувствия и уверенность в своих возможностях» [1:90].

Научно-мифологическое восприятие угрозы оборачивается тем, что оказывается возможным воздействовать на риск не только физически, но и символически. Символически, к примеру, действует ярко раскрашенная этикетка на продукте питания, которая одномоментно и признает угрозу, указывая на содержание «вредных веществ» (соли, сахара, холестерина и т. д.), и ее закликает («заговаривает»), демонстрируя, что они наблюдаемы производителем и находятся под его контролем. Как иронизирует Бек, если в отношении индустриального общества был прав Маркс — в нем сознание людей определялось их материальной нуждой (бытием), то в обществе риска отношение переворачивается — сознание риска определяет бытие человека. Правда, сознание особого рода — оно «располовинено» на научное и обывательское. Причем отношение между этими половинами сознания не патерналистично, как это имеет место в классическую эпоху. Оно приобретает в обществе риска опосредованную механизмами рынка и представительской демократии структуру взаимного насилия. Подобная структура возникает как результат процесса, названного Беком «рефлексивным онаучиванием общества».

Рефлексивное онаучивание.

Существеннейшей чертой проекта модерна — так, как он сформировался к началу XIX в. — Бек называет тенденцию к онаучиванию общества. Эта тенденция имеет две формы. Первая, названная Беком как «первичное, или простое», онаучивание, наиболее характерна для начального периода развития проекта модерна. В современной ситуации происходит его преобразование в структуры «рефлексивного онаучивания». В качестве точки преобразования из простого онаучивания в рефлексивное Бек рассматривает концепт риска. Изменение характера восприятия риска взламывает стабильные структуры проекта модерна, предопределяя его дрейф

455

в сторону стратегий рефлексивного онаучивания, характерных для Д. м.

Причем это взламывание является не переходом модерна в нечто иное, но лишь радикализацией его базисных установок. Дело в том, что на этапе первичного онаучивания проект модерна был, в свою очередь, «располовинен». Внутри научного сообщества работал принцип «универсального сомнения». Между тем вовне, т. е. в обществе, наука заняла те авторитарные позиции, с которых она в эпоху Просвещения с успехом сумела изгнать религиозный традиционализм. Эта победа оказалась возможной благодаря тому факту, что наука в глазах общества стала играть роль *спасителя* перед экзистенциальной угрозой, которая виделась человеку в лице природной стихии. Бек подчеркивает, что в ситуации простого онаучивания «приложение науки осуществляется... с установкой на отчетливую объективацию возможных источников проблем и ошибок: в болезнях, кризисах, катастрофах, от которых страдают люди, «виновата» дикая, непонятная природа, «виноваты» нерушимые принуждения традиции» [1:241]. В этой установке сознания заключены основания научного авторитаризма периода простого онаучивания.

Зайствованный у традиционного общества институт авторитарного сознания обеспечивал стабильность эволюции проекта модерна на этапе простого онаучивания. В современной ситуации происходит, по Беку, «онаучивание онаучивания». Модерн отбрасывает внешние для себя структуры традиционного общества, становясь «для себя» именно тем, чем он был с самого начала «в самом себе». Для сознания, видевшего экзистенциальную опору в авторитете (авторитарной позиции) научной рациональности, радикализация модерна переживается как потеря оснований. Не узнав в этой ситуации наступление «другого», оно (потерявшее «себя» сознание) либо панически хватается за идеалы «классического сознания» предшествующего века (позиция консерватизма), либо трансgressирует его рамки в «телесных опытах» постмодерна.

Причем парадоксально, что обе экзистенциальные реакции, по сути, оказываются одним и тем же жестом отчаяния — попыткой сохранить саму авторитарную позицию перед угрозой ее исчезновения. В отношении консервативных воззрений — это очевидно. Однако и политический постмодерн не нашел ничего более подходящего для самоузнавания, чем *маоизм* парижского разлива или практики лево-правого экстремизма карликовых вождей. Бек подчеркивает, что даже язык вполне цивилизованной парламентской «зеленой» оппозиции (смягченный вариант политического постмодерна) насквозь пронизан авторитарным дискурсом,

ориентированным на тотальный контроль производства и частной жизни, фактическую экспроприацию собственности, отмену демократических институтов [1:96-97].

По мнению Бека, оба экзистенциальных жеста отводят взгляд от новой реальности, которую создает рефлексивное онаучивание. Современная «цивилизация вступила в такую фазу развития, когда она онаучивает уже не только природу, человека и общество, но все более самое себя, свои продукты, воздействия, ошибки. Стало быть, речь идет не об «освобождении от изначально данных зависимостей», а о дефиниции и распределении ошибок и рисков, возникших по собственной вине» [1:240]. Никакой *дикой* природы нет — все является специфическим продуктом научно-технического, экономико-политического прогресса. В наводнениях, засухах, болезнях — во всех экзистенциальных угрозах человек обнаруживает свое собственное присутствие.

Классическая наука сама разбиралась с риском и своими ошибками внутри научного сообщества благодаря мощным механизмам внутрипрофессиональных монодисциплинарных критических дискуссий. В результате и ошибки, и риски становились новыми источниками научной экспансии и технического прогресса, минуя взгляд посторонних (публики, общественности). Система научно-технического развития оказывается, по Беку, внутридисциплинарно ультрастабильной. Сбои в ней — лишь повод для нового шага в поступательном движении. «Однако фактически эта стабильность основана на «располовинивании» методического сомнения: во внутреннем пространстве наук (по меньшей мере, согласно притязанию) правила критики генерализуются, но одновременно вовне научные результаты авторитарно осуществляются» [1:242]. Соккрытие риска от общественности — основание веры в науку.

В ситуации Д. м. происходит рефлексивное замыкание принципа научного методологического сомнения на саму научную деятельность. Как уже отмечалось выше, силой, вызывающей само-замыкание научной рациональности, оказывается «риск». Дело в том, что, по мнению Бека, обнаруженный обществом цивилизационный риск (прежде всего, в форме экологической угрозы) принципиально не наблюдаем монодисциплинарным взглядом. В ситуации простого онаучивания ученый эксперт в своей области был самодостаточным в ответе на вопросы: «Что происходит?», «Почему?» и «Что делать?» В новой ситуации обнаруживается явная недостаточность монодисциплинарного подхода. Цивилизационный риск обнаруживается только междисциплинарно.

456

Каждый из дисциплинарно организованных взглядов, свидетельствуя о *своей* истине, одновременно самым фактом необходимости своего присутствия указывает на недостаточность другого и подвергает сомнению *его* претензию на истинность. Наука, привыкшая воевать с невежеством, обнаруживает своим контрагентом самое себя, универсализируя и распространяя на собственные основания принцип методического сомнения.

Как выражается Бек, она сама себя проводит сквозь строй тотального сомнения и критики. «Наука

здесь сталкивается с наукой, а значит, со скепсисом и пренебрежением, какие одна наука способна высказать по отношению к другой». В результате Наука рассыпается на множество наук, и научная оценка риска (ответ на сформулированные выше три вопроса) происходит, по Беку, *транзитом*. Процедуры восприятия, осознания и оценки риска осуществляются не в некотором *центре*, претендующем на полноту знания и *авто-номно* принимающем решение, но как коммуникационный процесс в *сети* конфликтующего многообразия исходно неполных и недостаточных источников научной информации и волеформирования.

Пространство *между* в междисциплинарных процедурах оценки цивилизационных рисков выпадает из ведения науки, место которой занимает *общество* (публика). Именно от особой общественной восприимчивости зависит признание или непризнание того, что некий фактор приобретает или не приобретает статус *риска*. Формируются новые формы научной деятельности, ориентированные на работу с общественным мнением, зависящие от него и обслуживающие стихийно формирующийся протест против научно-технического прогресса, которые Бек называет *контр-наукой* или *адвокатской наукой*. Парадоксально, но при этом повороте дел, «наука переживает не только быстрое снижение своей общественной достоверности, но и открывает для себя новые поля воздействия и применения... — общественно опосредованная критика прежнего развития становится двигателем экспансии [науки]» [1:244]. Однако это уже «другая наука» (термин «другая наука» мной образован по аналогии с термином «другой модерн»), т. е. наука Д. м.

Другая наука. Преобразование науки эпохи простого онаучивания в новый тип, работающий в рамках онаучивания рефлексивного, осуществляется в контексте институализированных практик методологической и философской рефлексии, первый импульс которых — защита научной рациональности от «мистики» и «иррациональности» обыденного и традиционного мышления. Однако попытка провести рационально обоснованную *демаркационную линию* между наукой и

ненаукой — в различных вариантах верификационизма или фальсификационизма — завершается результатом, прямо противоположным первоначальным намерениям. Демаркации оказываются не в состоянии выдержать мощь универсального сомнения. «Научная религия, уверенная, что лишь она владеет истиной и вправе провозглашать ее, секуляризировалась в ходе своего онаучивания. Притязание науки на истину не выстояло перед дотошным научно-теоретическим и эмпирическим самодопросом» [1:251].

Позиция объективного наблюдателя оказалась *нагруженной* предрассудками, интересами, особенностями языка, культуры и т. д. Реальность, как и сама наука, приобретает тем самым человекоразмерный вид. Претензии науки на объяснения переключаются из сферы теорий в область гипотез. Эмпирия приобретает нестабильный, зависящий от многих контекстуальных факторов вид. «Факты — давние дары реальности — суть всего-навсего ответы на вопросы, которые можно было бы поставить иначе. Продукты правил сбора и допущения. Другой компьютер, другой специалист — другая «реальность». Чудо, если бы это было не так, чудо, а не наука... Истина была неземным усилием, возвышением до богоподобного... Однажды овладев ею, высказав ее, было крайне трудно ее изменить, а ведь меняется она постоянно. Наука становится человеческой, изобилует заблуждениями и ошибками. Ею можно заниматься и без истины, причем, пожалуй, даже честнее, лучше, многостороннее, наглее, отважнее» [1:251-252].

В качестве внутринаучной реакции на распад *реальности* Бек выделяет несколько новых феноменов. Во-первых, быстро растет и численно, и по своему научному потенциалу наиболее зависящая от общественного признания часть науки, которая ориентируется на решение практических проблем, центральное место среди которых занимают проблемы цивилизационных рисков. Для этой междисциплинарно организованной, эклектически и прагматически настроенной научной деятельности значение реальности (как контролирующего научные высказывания фактора) ограничивается вопросами их общественной акцептации, политического влияния или практического применения.

Во-вторых, происходит «феодализация» науки как следствие стремления части научного сообщества защитить устои объективной истины и «надежного знания». Однако, как это не раз с необходимостью происходило в истории, стремление к единству оборачивается своей противоположностью. Наука распадается на конкурирующие, яростно конфликтующие друг с другом *конфессиональные общины* ревнителей истинного знания, которых объединяет общая неприязнь к диле-

457

тантам, полужурналам, шарлатанам, невежественной общественности и напрочь разъединяют избранные в качестве истинных методологические, онтологические и иные собственно научные предпосылки.

Энергии этих тенденций, несмотря на кажущуюся противоположность установок, resultируются в многообразии децентрирующих научную рациональность эффектов, обнажающих не только партикулярность и неуниверсальность научного знания, но и его принципиальную необеспеченность. Раньше риск практического применения научного знания, к примеру, в технике или медицине, ассоциировался с его временной недостаточностью. В пределе прогресс научного познания означал снижение этого риска до приемлемого минимума. В ситуации рефлексивного онаучивания становится ясно, что прогресс познания не снижает, а увеличивает риск, связанный с практическим использованием научных знаний. Чем более совершенной и изощренной становится наука в исследовании частных случаев, тем дальше ее экспертные возможности оказываются от решения конкретных практических ситуаций,

требующих в оценке риска не упускать *план целого*. Причем снижение способности оценить риск сопровождается стремительно растущей его ценой. Риск при строительстве паровых машин XIX века несоизмерим с риском при строительстве и эксплуатации ядерных реакторов.

Соучастие общества, в лице многочисленных *профанов* и *полуэкспертов*, в диагностике и оценке нового типа риска оказывается неизбежным. К ним же присоединяется многообразие на время забытых культурных персонажей — астрологов, гадателей, шаманов, знахарей и т. д. Эта *новая алхимия*, по выражению Бека, оказывается совершенно невосприимчивой к научной критике. В отличие от своих «до-научных» предшественников, она бурным цветом разрастается в пустотах, пробелах, лакунах и т. п. суперсовременной научной деятельности. Использует ее язык, концептуальный арсенал, новейшие информационные технологии в собственных, подчас антинаучных целях.

Наметившийся еще в 60-х годах XX века кризис научной рациональности в условиях рефлексивного онаучивания конца века грозит привести к ее (рациональности) полному коллапсу. Бек полагает, что ни ретроградные попытки вернуться к идеалам века — эпохи простого онаучивания, ни постмодернистские требования «спустить» научную рациональность в реку истории не являются достойными ответами на новую познавательную и общественную ситуацию. По его мнению, достойным ответом может стать формирование *самообучающейся рациональности*, которая открыта восприятию риска и ошибок как

ловий (а не только неизбежных последствий) научной деятельности и перманентного собственного самоизменения. Для науки Д. м., по мнению Бека, более подходит обучающая теория рациональности, в которой *рациональность постоянно становится другой под действием систематически организованной критики ошибочных действий и возможных рисков*.

За время, прошедшее с публикации книги Бека (1986 г.), в ФРГ были созданы специализированные институты, занимающиеся оценкой рисков технологического прогресса. В этих организациях происходит институализация профессиональной *контрэкспертизы*. Медицина критически оценивает новейшие биомедицинские технологии (типа клонирования или генной терапии), физика — новые идеи разрешения энергетического кризиса и т. д. Существенным фоновым условием институализации контрэкспертизы, по Беку, являются «сильные и независимые суды, и сильное и независимое общественное мнение СМИ...» [1:346].

Формирование институтов общества риска (общества Д. м.), по Беку, сдерживается искаженным восприятием и пониманием новой исторической ситуации. «Во многих сферах мы играем спектакль по мизансценам индустриального общества, хотя в условиях, в каких мы живем и действуем теперь, более невозможно играть предписанные ими роли, но все-таки мы их играем перед самими собой и перед другими, прекрасно зная, что на самом деле все происходит совершенно иначе». Общество и индивиды втянуты в своеобразный спектакль, играть который уже все устали, но не играть не могут. Они живут условностью «как будто». В мире меняющихся ценностей и ориентиров именно она и остается единственно стабильной. «Это «как будто» царит на сцене с XIX в. и по сей день, на пороге века XXI. Ученые делают вид, как будто арендовали истину, и с точки зрения внешней иначе не могут, так как от этого целиком зависит их позиция. Политики — особенно в предвыборной борьбе — обязаны притвориться решающей властью, прекрасно зная, что это системно обусловленная легенда, в чем их при первом же удобном случае и попрекнут. Реальность этих фикций — в функциональной ролевой игре и властной структуре индустриального общества. Но их ирреальность — в возникших джунглях непредсказуемостей, которые как раз представляют собой результат рефлексивных модернизаций» [1:344]. Политика и наука, по Беку, должны развиваться по линии самоограничения, передачи своих полномочий в принятии общезначимых решений демократическим общественным институтам.

Такова, в общих чертах, концепция Ульриха Бека, которая, открывает новый подход к пониманию спе-

458

цифики современной исторической ситуации, терминологически определенной как Д. м.

Библиография

1. Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну. М., 2000.
 2. Jonas H. Das Prinzi p Verantwortung — Versuch einer Ethik fuer die technologische Zivilization. Frankfurt, 1984.
 3. Habermas J. Der Diskurs der Moderne. Frankfurt, 1985.
- Тищенко П.Д.*

«ЗАКАТ ЕВРОПЫ» (к позиции 4.4)

Освальд Шпенглер (1880 — 1936) — одна из ключевых фигур в ряду европейских философов первой половины XX столетия — в чем-то пророческая, в чем-то выпадающая из общего ряда. В какой-то мере он продолжил то направление современной западной философии, которое получило название философии жизни, хотя, разумеется, им оно не завершается и не исчерпывается. После Шпенглера было много еще чего, но нельзя пройти мимо этого имени, если мы хотим понять что-то в умонастроении, мироощущении европейского человека начала XX в. Его главная книга «Закат Европы», изданная впервые в мае 1918 г., за несколько дней до поражения Германии в Первой мировой войне, стала философской сенсацией и принесла Шпенглеру мировую славу. О ней мы и будем говорить в первую

очередь.

Книга странная. Есть книги, которые трудно пересказать. В таком пересказе они могут показаться не слишком оригинальными и в чем-то даже примитивными. В изложении других Шпенглер выглядит порой весьма банальным. В любом философском словаре вы прочтете, что он — один из основоположников теории локальных культур, насчитавший во всей прошедшей истории восемь культурных образований, каждая из которых проживает свою судьбу, движется по собственной орбите, проходит весь положенный ей цикл от рождения и до смерти. Его ставят в один ряд с нашим Н. Данилевским или с английским историком А. Тойнби. Первый писал о культурно-исторических типах, второй — о цивилизациях, и оба развивали, казалось бы, схожую идею об их принципиальном несовпадении и несходстве. Однако само по себе все это мало что говорит о самом Шпенглере, о той проблеме, которая его реально волновала. Его книга — образец не только интеллектуального творчества, но и особого философского стиля. Не будучи поэтом или прозаиком, Шпенглер в определенном смысле есть человек стиля — неповторимого по языку и способу изложения. Вместе с тем подобно Ницше он — человек судьбы, способный глубоко прочувствовать и пережить дух своего времени, выразить его в своем творчестве. Он и считал Ницше своим предтечей. И каждого из них не перескажешь

сухой прозой, рационалистически выстроенной речью. Многие положения «Заката Европы» покажутся в таком пересказе чем-то давно знакомым, встречавшимся ранее. Его, кстати, и обвиняли не раз в плагиате.

Книга Шпенглера — не абстрактная схема, предназначенная для научного обсуждения, а глубоко личное переживание одного из самых драматических, переломных моментов Новейшей истории, когда произошло, казалось бы, невероятное — европейский мир столкнулся внутри себя в Первой мировой войне. И это после веков гуманизма, Просвещения, высокой классической культуры. Событие подобного масштаба в восприятии Шпенглера не поддается никакому рациональному, т. е. чисто научному, анализу и объяснению. Наука не способна предвидеть такой поворот событий, ибо здесь действуют не общие законы, которые можно открыть и сформулировать на языке логики и математики, а господствующая в мире живого, в историческом мире неумолимая и неотвратимая судьба — то, что в отличие от причинно-следственной «логики пространства» Шпенглер назовет «логикой времени». Понять и выразить эту судьбу и стало для Шпенглера исходной установкой при написании книги. В этом смысле ее нельзя назвать научной книгой, это по жанру нечто совершенно иное.

Книга, как уже говорилось, имела сенсационный успех, хотя и не без примеси скандала. Она расколола всю интеллектуальную Европу на два противоположных лагеря: одни яростно отвергали ее, другие превозносили. Ее не приняли прежде всего профессиональные историки (подобно тому, как в свое время академические филологи не приняли работу Ницше о греческой трагедии). Хотя книга насыщена огромным фактическим материалом из разных областей знания, историки восприняли ее как чистую мифологию, надуманную и искусственную концепцию. Отрицательным был отзыв на нее таких маститых британских историков, как Тойнби и Коллингвуд. Шпенглера не приняли и многие писатели. Томас Манн назвал Шпенглера «ученой обезьяной Ницше». А вот философ Георг Зиммель, прочитавший «Закат Европы» незадолго до своей смерти, оценил ее как самую грандиозную после Гегеля попытку создать философию истории. Шпенглер, узнав об этом, очень гордился таким отзывом.

О Шпенглере много писали и в России, особенно в 20-е гг. XX столетия. В наше время, пожалуй, лучше всех о нем написал автор вступительной статьи к последнему (1993 г.) изданию «Заката Европы» на русском языке (он же и переводчик этого издания) К.А. Свасьян. Я согласен с его определением жанра этой книги. Как уже отмечалось, книгу нельзя отнести ни к научным сочинениям, ни к художественным произведениям-

459

ям. Сам Шпенглер не претендовал на звание ученого, хотя и не считал свой труд продуктом чисто литературного творчества. Свасьян предлагает считать «Закат Европы» автобиографическим сочинением, биографией автора, представленной им как биография мировых культур. Ее главной темой является не конец Европы и всего западного мира как геополитического понятия, а драма человека, осознавшего конец, кризис культуры — европейской культуры, которая его сформировала. Но ведь так пишут все значительные философские произведения — все они «о времени и о себе», т. е. о времени в контексте личного опыта и о себе в контексте времени. Это как бы личное переживание своего времени, а через его призму — и всей мировой истории. Будучи, однако, облечено в форму, интересную для других, такое переживание становится фактом культуры, всеобщим достоянием. Книга Шпенглера — из числа таких книг.

Внешне жизнь Шпенглера протекала, казалось бы, сравнительно спокойно — без бурных потрясений и резких перепадов. Отец — чиновник, по-немецки педантичный, с повышенным чувством служебного долга, мать совершенно не занималась воспитанием сына и была существом достаточно безразличным ко всему, что касалось семейной жизни. Семья была, короче, не совсем удачной и приятной. С юных лет Шпенглер испытывал чувство глубокого одиночества и еще, как он описывает, чувство страха перед чем-то неизбежным, перед какой-то неведомой угрозой, которую постоянно ощущал со стороны окружающего его мира. Он был человеком замкнутым и, как и Ницше, страдал сильнейшими головными болями, много болел. Умер он от паралича сердца, не дожив до 60 лет. Скрытностью характера объясняется, видимо, описанная многими некоторая внешняя надменность в его поведении, та холодность, отстраненность, которая исходила от него. За этой оболочкой скрывался, однако, человек с

болезненным сознанием своей несвоевременности, который жил как бы не совсем в своем мире, не мог полностью вписаться в него, хотя понимал его необходимость, неизбежность. Вот это двойственное отношение к окружающей действительности, ставшее личной судьбой самого Шпенглера, было спроецировано им на судьбу западной культуры, а затем и на судьбу всех мировых культур.

Как возник замысел книги? В изначальном виде он появился у Шпенглера еще в 1911 г. Тогда Шпенглер хотел просто осмыслить политическую ситуацию, сложившуюся в Германии к началу XX века. Он хотел понять, куда идет Германия (как мы сейчас решаем вопрос, куда идет Россия), почему она неотвратимо приближается к войне. Постепенно первоначальный за-

мысел расширялся в объеме и содержании. Сначала он понял, что судьба Германии тесно связана с судьбой западного мира, всей западноевропейской культуры, которую он потом назовет «фаустовской». Но и о судьбе отдельной культуры трудно судить в отрыве от остальной истории. «Наконец, — как констатирует сам Шпенглер, — стало абсолютно ясно, что ни один фрагмент истории не может быть действительно освещен, пока не будет выяснена тайна всемирной истории вообще, точнее, тайна высшего человеческого типа как органического единства, наделенного вполне правильной структурой. А как раз это до сих пор не было еще сделано» [1:183-184]. В конечном итоге главным для Шпенглера оказалось «обнаружение той противоположности, исходя из которой только и можно было постичь сущность истории, — противоположности *истории и природы*» [1:185].

«Мир-как-природа» и «мир-как-история» — два совершенно разных мира, что было осознано еще задолго до Шпенглера. В «мире-как-истории», или просто в истории, нет никакой внешней каузальности, причинности, нет общего закона, под который можно подвести то или иное событие. Здесь ничего нельзя понять посредством математических уравнений и формул, вполне пригодных для объяснения природных явлений. В истории действуют живые люди, и какая математика может объяснить нам причину их появления на свет? Данное рассуждение можно пояснить следующим образом. Встречаясь в жизни с той или иной выдающейся личностью (а такими личностями для Шпенглера были Бисмарк, Гинденбург и другие крупные политические деятели новейшей немецкой истории), пытаешься понять, что означает ее появление на исторической сцене, мы судим о ней по *аналогии* с теми, кто нам уже известен из предшествующей истории. Мы как бы решаем вопрос, на кого в прошлом похож этот человек, с кем его можно сравнить? Историк так и мыслит: он пытается понять свой предмет путем его сравнения с другим явлением, событием или человеком. Уже одно это говорит о том, что мы имеем здесь дело с каким-то особым — неприродным — материалом. Вот как об этом пишет сам Шпенглер: «Средство для познания мертвых форм — математический закон. Средство для понимания живых форм — аналогия. Таким образом различаются полярность и периодичность мира» [1:131]. Все в истории познается в сравнении, что говорит о наличии в ней некоторой повторяемости, периодичности. Техника исторического сравнения, хотя и используется историками с большим или меньшим успехом, не стала еще осознанным и хорошо разработанным методом исторического познания. Выработка такого метода только и позволит решить про-

460

блему истории. «Мир-как-история» в противоположность «миру-как-природе», или *морфология* (учение о формах) *мировой истории* (подзаголовок «Заката Европы»), и есть та единственно возможная философия будущего, которую берется разработать Шпенглер. Ибо понять судьбу западного мира, представляющего собой одну из исторических форм, можно также лишь по аналогии, в сравнении с другими формами.

Тоже вроде бы знакомый мотив. В истории все индивидуально — это понимали уже неокантианцы. Шпенглер, однако, отказывается от их попытки найти для исторических наук (или наук о культуре) чисто логический (хотя и отличный от логики наук о природе) метод образования исторических понятий. Органическое существует в отличие от механического в виде не «постоянно-возможного» закона, формулы или системы, а «однократно-действительного», индивидуального образования, постигаемого посредством «планомерно-упорядочивающей фантазии». Вслед за Гете он назовет способ такого постижения «лирическим чувством». Индивидуальность — предмет художественно-поэтической интуиции, позволяющей за знаками и символами открыть, увидеть не «совокупность законов», а «совокупность гешталтов» — образов, создаваемых «морфологическим сродством» самых разных культурных сфер — от политических фактов до научных идей, религиозных верований, художественных стилей и пр. Ведь «зримая история» есть не сцепление причин и следствий, а «знак, выражение, обретшая форму душевность». Поэтому познание истории есть не столько наука, сколько «осознанное искусство».

В этом смысле так называемая «мировая история» сама есть «гештальт», образ, создаваемый фантазией человека. Она существует только для тех, кто способен осознать себя в масштабе не только своей личной жизни и настоящего, но столетий и тысячелетий, кто, короче, обладает памятью и воображением и, следовательно, обостренным чувством времени. В отличие от других эпох и народов этим чувством в высшей степени обладает европейский человек Нового времени. «Мы, люди западноевропейской культуры, с нашим историческим чувством являемся исключением, а не правилом. «Всемирная история» — это *наша* картина мира, а не картина «человечества». Для индуса и грека не существовало картины становящегося мира, и, когда однажды угаснет цивилизация Запада, возможно, никогда уже не появится такая культура и, значит, такой человеческий тип, для которого «всемирная история» была бы столь же мощной формой бодрствования» [1:144].

Исторический, или становящийся во времени, мир существует только для европейского человека, он есть

форма, «точная копия» его «внутренней жизни» и, следовательно, не учитывает те формы и образы мира, которые складываются в сознании других эпох и народов, в лоне других культур. Европейец живет в истории, поделенной им на древний мир, Средние века и Новое время, думая, что это единственно правильное представление о мире, в котором живут люди. Он ставит себя в центр исторического мира, заставляя все иные культуры вращаться вокруг себя. Но это и есть главное заблуждение европейского сознания и европейской исторической науки, сравнимое лишь с птолемеевской (геоцентрической) системой мироздания — «птолемеевская система истории». Подобно Канту, Шпенглер претендует на «коперниканское открытие в области истории», на создание совершенно новой исторической системы. В этой картине «Античность и Запад наряду с Индией, Вавилоном, Китаем, Египтом, арабской и мексиканской культурой — отдельные миры становления, имеющие одинаковое значение в общей картине истории и часто превосходящие Античность грандиозностью душевной концепции, силой взлета — занимают соответствующее и несколько не привилегированное положение» [1:147].

Вся история резюмируется Шпенглером в этих восьми основных формах культуры. Культуры для него — живые организмы, особые формы жизни, заполняющие собой все историческое пространство. Никакой всеобщей истории в этом смысле не существует. «Всеобщая история», «человечество» для Шпенглера — пустые слова, ничего не значащие абстракции. Достаточно устранить их из исторического рассмотрения, чтобы взору открылось «поразительное богатство *действительных* форм». Яркими словами Шпенглер рисует открывшийся ему исторический ландшафт, заселенный разными, непохожими друг на друга живыми организмами, или культурами. Стоит привести их целиком: «Вместо безрадостной картины линейной всемирной истории, поддерживать которую можно лишь закрывая глаза на подавляющую грудку фактов, я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них привязана всем ходом своего существования, чеканящих каждая на своем материале — человечестве — *собственную* форму и имеющих каждая *собственную* идею, *собственные* страсти, *собственную* жизнь, воления, чувствования, *собственную* смерть. Здесь есть краски, блики света, движения, каких не открывал еще ни один духовный взор. Есть расцветающие и стареющие культуры, народы, языки, истины, боги, ландшафты, как есть молодые и старые дубы и пинии, цветы, ветви и листья, но нет никакого стареющего «человечества». У каж-

461

дой культуры свои новые возможности выражения, которые появляются, созревают, увядают и никогда не повторяются. Есть многие, в глубочайшей сути своей совершенно друг от друга отличные пластики, живописи, математики, физики, каждая с ограниченной продолжительностью жизни, каждая в себе самой замкнутая, подобно тому как всякий вид растений имеет свои собственные цветки и плоды, собственный тип роста и увядания. Эти культуры, живые существа высшего ранга, растут с возвышенной бесцельностью, как цветы в поле. Подобно растениям и животным, они принадлежат к живой природе Гете, а не к мертвой природе Ньютона. Я вижу во всемирной истории картину вечного образования и преобразования, чудесного становления и прехождения органических форм. Цеховой же историк видит их в подобию ленточного глиста, неустанно откладывающего эпоху за эпохой» [1:151].

Не все перечисленные Шпенглером культуры описаны им с одинаковой степенью подробности и тщательности, да он и не был профессиональным знатоком каждой из них. Вавилон он вообще опустил, китайскую, индийскую, мексиканскую (культуру майя), арабо-византийскую (магическую) культуры упоминает вскользь, зато описанию египетской культуры посвящены одни из лучших страниц «Заката Европы». В фокусе его исследования египетская, античная (греко-римская), названная им «аполлоновской», и западная — «фаустовская» — культуры. На первый план выходит соотношение западной (новоевропейской) культуры и античной, заново переосмысленное им. В итоге становится ясно, что главной темой «Заката Европы» является судьба не восьми, а одной культуры — западноевропейской, которую Шпенглер и пытается раскрыть в сравнении, по аналогии с другими культурами. При всей своей уникальности она не может не повторить судьбу любой культуры, от которой, как известно, никуда не уйдешь. Свасьян, на наш взгляд, правильно характеризует Шпенглера не как ученого, пытающегося обнаружить общий закон, управляющий жизнью разных культур, а как пророка, говорящего про довлеющий над ними всеми рок (про-рок). В истории для Шпенглера нет никакой закономерной связи и постепенности, поступательного движения от низшего к высшему, прогресса, предустановленной цели. Культуры не сменяют друг друга в диахронической последовательности, не образуют между собой сложной, многоступенчатой иерархии, а сосуществуют одновременно, синхронно, на равных правах, подчиняясь лишь общей для всего живого неумолимой судьбе — движению от рождения и цветения к старению и умиранию.

Исследователи творчества Шпенглера [2] уже отмечали наличие у него двух разных толкований культуры. С одной стороны, культура — это исторически самостоятельный индивид со своей жизнью. Каждая культура, как любой живой организм, проживает все стадии органической жизни, проходит все циклы жизненного пути, соответствующие возрастным ступеням отдельного человека, — детство, юность, возмужалость, старость. У каждой, как скажет Шпенглер, есть своя весна, лето, осень и зима. Эти же ступени можно обозначить как этапы становления мифологического, религиозного, метафизического и научного сознания. Здесь культура понимается предельно широко — как выражение

целостности, внутреннего единства исторического организма, включающего в себя государственное устройство, экономику, религиозные верования, искусство, науку и пр. Между всеми этими элементами исторической жизни существует тесная взаимосвязь, сродство, взаимная корреляция. При чтении Шпенглера поражает его способность улавливать своеобразную сращенность, схожесть, казалось бы, самых разных сфер жизни — государственного правления, архитектурного стиля, художественного приёма, религиозного обряда, научного открытия, способа хозяйствования и т. д. Культура и есть выражение внутренней цельности исторической формы, того, что связывает все ее проявления в единое целое. Она — синоним всего того, что отличает одну форму от другой. Способность схватить, постичь культурную форму в целом, увидеть, как она просвечивает во всех своих внешних проявлениях (то, что Шпенглер называл физиогномическим анализом), и есть тот дар интуиции, которым владел Шпенглер и который он считал даром настоящего историка.

Но есть у Шпенглера и иное толкование культуры. Культура — это особая стадия в жизни исторического организма, которую можно назвать эпохой его цветения, роста, развития, творчества. Она — синоним всего того, что стремится к жизни, пытается себя реализовать, выразить. Цветущий, развивающийся, полный сил и энергии организм и есть культура. А потом начинается процесс дряхления, старения, умирания организма, который Шпенглер назовет *цивилизацией*. Цивилизация — это заключительная стадия в жизни любой культуры, ее закат, или смерть. На этой стадии культура застывает в абстрактных и обезличенных нормах и правилах человеческого поведения, застывает в рациональных схемах и системах, замещающих творческую активность во всех областях деятельности, короче, теряет способность к органической жизни, уподобляясь мертвому механизму. Это эпоха господства науки, техники, промышленности, мирового города с его массовыми скоплениями людей, лишенными тепла человеческого общения, эпоха власти бюрократии

462

и идеологии, когда на смену художникам и мыслителям приходят политики, когда государство становится главным действующим лицом на исторической сцене, а война — его излюбленным занятием. Западный мир, по констатации Шпенглера, и находится начиная с XIX в. на стадии цивилизации, другими словами, на стадии заката своей культуры, которую можно сравнить лишь с последним периодом правления египетских фараонов или с эпохой эллинизма — заката греко-римской культуры. Идущее от немецких романтиков противопоставление культуры и цивилизации в качестве двух взаимно отрицающих полюсов исторического мира — органического и механического, живого и мертвого, духовного и материального, творческого и рассудочного, личного и социального (добавим еще — германского и романского) — найдет у Шпенглера предельно отчетливое выражение. Он лишь придаст этим полюсам значение начала и конца любой исторической формы, изобразив цивилизацию как судьбу культуры, несущую ей неотвратимую гибель. «Ибо у каждой культуры есть своя *собственная* цивилизация. Впервые эти оба слова, обозначавшие до сих пор смутное различие этического порядка, понимаются здесь в периодическом смысле, как выражение строгой и необходимой *органической последовательности*. Цивилизация — неизбежная *судьба* культуры. Здесь достигнут тот самый пик, с высоты которого становится возможным решение последних и труднейших вопросов исторической морфологии. Цивилизации суть *самые крайние и самые искусственные* состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они — завершение; они следуют за становлением как ставшее, за жизнью как смерть, за развитием как оцепенение, за деревней и душевным детством, засвидетельствованным дорикой и готикой, как умственная старость и каменный, окаменевающий мировой город. Они — *конец*, без права обжалования, но они же в силу внутренней необходимости всегда оказывались реальностью» [1:163 — 164]. Современная цивилизация символизирует еще и победу рассудочного, утилитаристского, прагматического образа мысли, владеющего сознанием англичан, американцев, французов, над немецкой духовностью и культурой, которая под названием «фаустовская» представляется Шпенглеру вершиной, наиболее полным выражением духа западноевропейской культуры. Если уж Германия уступает натиску цивилизации, то надеяться больше не на кого и, значит, пробил последний час для всей культуры Запада.

«Закат Европы», следовательно, — книга о западной цивилизации, т. е. о том, как умирает европейская культура. «Ближайшей темой ее, — пишет Шпенглер, — является анализ конца западноевропейской,

распространенной ныне по всему земному шару культуры» [1:187]. Признаки этого конца Шпенглер обнаруживает буквально во всем — в мировоззрении, политике, искусстве, знании, чувстве. Но главным признаком является возникновение «мирового города», приходящего на смену деревенскому образу жизни. Современные города населены не народом, а «массой», связанной внутри себя деньгами и возвышающейся над нею государственной властью. Если у культурного человека энергия направлена внутрь себя, то у цивилизованного — вне. «Империализм — это чистая цивилизация» [1:170]. Целью политики, сравнимой лишь с политикой Рима эпохи цезарей, здесь становится внешняя экспансия, территориальные приобретения, а ее главным средством — война. Наука и техника оказываются на службе у этой политики. Соответственно меняются эстетические вкусы, моральные оценки, мировоззренческие убеждения. Искусство, мораль, философия в их традиционном виде не нужны современному человеку. В искусстве все великое давно в прошлом. И хотя еще возможно какое-то экстенсивное расширение масштабов художественной деятельности, ждать ее углубления, появления новых шедевров не приходится. Современная музыка, живопись, театр, литература предназначены для «столичного мозгляка», для городского жителя, они чужды, непонятны «деревенскому и вообще

естественному человеку». Столь же ничтожны и современные философы, если их сравнивать с великими мыслителями прошлого. «Становится стыдно, когда переводишь взгляд с людей такого калибра на сегодняшних философов. Какая ничтожность во всем личном! Какая заурядность политического и практического горизонта!... Тщетно оглядываюсь я вокруг, ища среди них кого-то, кто составил бы себе имя хотя бы *одним* глубоким и опережающим суждением по какому-либо решающему злободневному вопросу. Сплошь и рядом наталкиваюсь я на провинциальные мнения, каковые можно услышать от кого угодно» [1:178-179]. И далее: «Очевидно, упущен из виду последний смысл философской активности. Ее путают с проповедью, агитацией, фельетоном или специальной наукой. От перспективы, открывающейся с высоты птичьего полета, опустили до лягушачьей перспективы. Ситуация упирается ни больше ни меньше как в вопрос: *возможна* ли вообще сегодня или завтра подлинная философия?» [1:179]. Систематическая философия, охватывающая собой все мироздание, какой она была в XVIII в., явно закончилась, завершена и этическая философия. Остается лишь одна возможность — сопоставлять между собой разные культурные миры, используя метод сравнительной исторической морфологии. Это позиция скептицизма — она отрицает

463

универсальный взгляд на мир, не признает вечных и абсолютных истин, утверждает релятивизм, историческую относительность любого суждения и мнения. Современный скептицизм отрицает и возможность существования философии как целостной системы. И только «*историю философии*» он принимает «как последнюю серьезную тему философии. Это и есть скепсис» [1:182].

Шпенглер признает неизбежность описанного им финала, что, конечно, не вызывает у него большого оптимизма. Но такова жизнь, и с этим приходится смириться. Нужно лишь сделать необходимые выводы, понять, что требуется от человека в эту эпоху, куда должны быть направлены его помыслы и усилия. Со всей серьезностью он советует своим читателям повернуться от культуры лицом к цивилизации и принять ее такой, какова она есть. «Если под влиянием этой книги люди нового поколения обратятся к технике вместо лирики, к военно-морской службе вместо живописи, к политике вместо критики познания, то они поступят так, как я этого желаю, и лучшего нельзя им пожелать» [1:176]. К. Свасьян комментирует эти слова Шпенглера следующим образом: «Пожалуй, так поступил только сам Шпенглер, обратившийся под влиянием своей книги к политике, чтобы к концу жизни, разбитым и непоправимо разочарованным, вернуться к «*презренной*» метафизике» [1:638].

Существенно, однако, то, как понимает Шпенглер целостность культуры, в чем видит основу этой целостности. Здесь нельзя не отметить влияния на него Гете, у которого он, по собственному признанию, заимствовал метод, идею «прафеномена» — некоторой исходной модели, лежащей в начале чувственного многообразия растительного и животного миров и постигаемой не логически, а поэтически. Данную идею Шпенглер перенесет в мир культуры. Каждая культура, будучи живым организмом, обладает своей душой, системой символов, восходящей к некоторому изначальному «прасимволу». В античной (аполлонической) культуре таким прасимволом было отдельное тело, ограниченное в пространстве, в западноевропейской (фаустовской) культуре — *бесконечность пространства*. Во всех своих проявлениях западная культура устремлена к выходу за пределы любой границы, т. е. к бесконечному расширению своего пространства. Эту устремленность Шпенглер и назовет фаустовским началом европейской культуры. Оно дает знать о себе и в форме империи, и в готике с ее вертикалями, устремленными вверх, и в математике с ее теорией бесконечно малых величин, и в живописной перспективе. Западноевропейская культура как бы демонстрирует победу бесконечности над конечностью, косностью, тяжестью телесного, вещественного или просто природного мира.

Будучи движима стремлением к бесконечности в фазе своего цветения и роста, эта культура застывает, затвердевает, окаменеет, становится неподвижной, мертвой в фазе цивилизации.

Библиография

1. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М., 1993.
2. Тавризян Г.М. О. Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. М., 1989.

Межеев В.М.

ЛИЧНОСТЬ (к позиции 4.2)

Л. — понятие, выражающее целостность индивидуального бытия, обладающего сознанием и самосознанием человека как субъекта деятельности и общения, ответственного за свои действия и поступки.

Существует множество определений Л., которые возникают из различных философских, моральных, религиозных, научных и т. д. подходов к Л. Философская антропология выдвигает на первый план проблему человека, его сущности, его места в мире. Проблема Л. как субъекта деятельности становится предметом анализа и размышления в социальной философии. Ее интересуют процессы становления и развития Л. в ходе истории, типы ее взаимодействия с обществом на различных этапах исторического процесса.

Л. является предметом изучения для многих наук: социологии, юриспруденции, психологии, культурологии. Каждая наука рассматривает ее под своим углом зрения. Актуальной задачей является

также развитие междисциплинарных исследований Л. Например, подход к решению проблемы формирования Л. как целостной индивидуальности, безусловно, должен быть междисциплинарным.

Каждая Л. обладает специфической, только ей присущей и отличающей ее от всех других, индивидуальностью. Род человеческий представляет собой не монотонное множество одинаковых индивидов, а разнообразие отличающихся друг от друга и находящихся на разных стадиях становления и развития Л.

Каковы же источники этого разнообразия? В Л. интегрированы качества человека как *homo sapiens*, как социального существа, как творца и носителя культуры. И важно подчеркнуть, что каждое из этих начал является основой единства человечества, и искомым источником его внутреннего разнообразия. Так, человечество представляет собой единый биологический вид, т. е. единство человечества заложено биологически. Вместе с тем люди в пределах нормы от рождения неодинаковы, следовательно, имеет естественные биологические предпосылки и процесс индивидуализации

464

человеческих существ. Эти предпосылки еще не создают Л., но многие ее качества восходят к тому, что ей дано природой. Простейший пример: хороший музыкант должен иметь абсолютный слух. А он дается от рождения. Природа не создает музыкантов, но награждает человека качествами, которые открывают ему возможность им стать.

Та же логика применима и при рассмотрении человека как социального существа. Человек в своей сущности есть «совокупность всех общественных отношений» (К. Маркс). Индивид есть социальное существо, поскольку как человек он может существовать лишь в обществе, т. е. во взаимодействии с другими. В обществе и при его помощи люди обретают свои человеческие качества. В этом они едины.

Человек как Л. является продуктом общественного развития. Л. возникает на стадии цивилизации. Предпосылками ее возникновения является не только выделение человека из природы, но и выделение индивида из той социальной общности, с которой прежде он был слит в такой степени, что не осознавал своего отличия от нее. Т. е. для появления Л. необходимы были определенные *социальные* условия — разделение труда, частная собственность, общественное неравенство — факторы, которые не только привели к распаду первобытной человеческой общности, но постепенно разрушали более поздние формы полного подчинения человека какой-либо социальной структуре, исключавшие для него возможность проявления самостоятельности в своих действиях. Культура закрепляла эту ситуацию традициями и обычаями. Так что процесс становления Л., связанный с распадом сложившихся ранее социальных связей, исторически был весьма болезненным, сложным, противоречивым.

Разнообразные формирующие Л. условия предстают перед человеком на трех уровнях — общем (эпоха, страна), особенном (национальная и социальная дифференциация, профессиональные различия и т. д.) и единичном (микросреда, семья, ближайшее окружение). Разрыв первобытной слитности человека с группой (род, община) не означает *полной* атомизации индивидов. Они неизбежно включаются в различные общности, принадлежность к которым накладывает на них свой отпечаток. Общности эти бывают двух видов. Одни человек не выбирает, а входит в них «по наследству» (семья, нация, социальная группа). Но школа, профессии, общественная организация и т. д. являются институтами или общностями, в которые человек попадает по собственному выбору.

Связь индивида с социально дифференцированными условиями его жизни изучает социология. Для социологии характерен ролевой подход к взаимоотноше-

нию Л. и социальной группы. Принадлежность Л. к социальной группе накладывает на нее определенные обязательства. Чтобы отвечать ожиданиям группы, Л. должна выполнять положенные функции. В этом состоит ее роль. Перед обществом Л. и предстает как интегрированная в некую целостность совокупность этих ролей. Оценка Л. обществом зависит от того, какие роли она играет и как их выполняет. А для самой Л. важно, насколько полно она реализует себя через эти роли, навязаны они ей или выражают ее внутренние интенции.

Таким образом, в условиях цивилизации имеет значение не только сама по себе включенность индивида в социальные общности (группы), но его отношение к ним. Какие-то он выделяет, какие-то ставит на второй план. У человека здесь имеется некоторая свобода выбора. Его предпочтения выражаются и в том, с какой общностью он себя идентифицирует. Но это означает, что социальное начало предстает в качестве источника не только группового, но и индивидуального разнообразия.

Люди активно и избирательно осваивают социальные условия своего существования. Весьма существенную роль в становлении Л. играет микросреда, в которую индивид попадает самим фактом своего рождения. Из нее индивид черпает свои первоначальные представления об окружающем мире, усваивает ее ценности и нормы, обычаи и традиции, предрассудки и суеверия, в ней формируются черты его характера. Эта среда бывает благоприятной, а бывает и неблагоприятной для формирования Л., может сужать, а может способствовать расширению ее культурного кругозора.

Подход культурологии к трактовке Л. выражен в характеристике последней как *творца и носителя культуры*.

Человек — дитя природы. Но Л. он стал в мире, созданном им самим. Это обстоятельство фиксирует именно культура. Если рассматривать социальный мир как созданный человеком, как продукт его творческой деятельности, то это будет мир культуры. Последняя также социальна по своей природе, ибо создана не обособленными, а взаимодействующими друг с другом людьми, т. е. является *общественным* продуктом. Так что социальное и культурное начала являются двумя ипостасями общества (*см.:*

Социальность, II).

Для культурологии принципиальное значение имеет проблема формирования Л. и роль культуры в этом процессе. Акцент на культуру позволяет выделить в понятии Л. именно тот ее аспект, который характеризует ее духовность, ее внутренний мир, уровень ее интеллектуального развития. Социологи изучают станов-

465

ление индивида как существа, адаптированного к социальным условиям, способного выполнять функции необходимые для жизни в данном конкретном обществе. Этот процесс они называют *социализацией*. Он включает в себя семейное и школьное воспитание и образование, влияние окружающих, воздействие средств массовой информации, самообразование, т. е. весь комплекс связей человека с окружающим миром, а также его собственную активность. Но в трактовке социализации никак не выделяется проблема формирования Л. как особой индивидуальности. Для социологии это обстоятельство вполне приемлемо, поскольку ее не интересует индивидуальный аспект бытия Л. Для культурологии же проблема индивидуализации Л. имеет первостепенное значение.

Реально индивид не только адаптируется к социальным условиям своей жизни, но и *одновременно* формируется как Л. со своими индивидуальными особенностями, со своим внутренним миром. Этот процесс можно назвать *персонализацией*. Получается, что социализация неразрывно связана с персонализацией, что они, воплощая единство социального и культурного, также представляют собой две стороны одной медали. Однако в первом случае акцент делается на стандарте — освоении общих норм, следовании традиции, усвоении знаний в объеме школьной или вузовской программы и т. п. Во втором же — на процессах индивидуализации, на отличии конкретного человека от общности и от других людей.

Отношение Л. и культуры — одна из фундаментальных проблем культурологии. Лишь овладевая культурой и на ее основе человек становится Л. Вместе с тем он создает культуру, реализуя в ней свою родовую сущность — способность творить, созидать новое. Родовая сущность человека проявляется всегда через конкретную творческую индивидуальность, Л., которая выступает субъектом и носителем культуры. Культура выражает личностный аспект исторического процесса.

Поскольку непременным условием культуротворческой деятельности является свобода творческой индивидуальности, то идея свободы Л. органична для культуры. М.Б. Туровский обосновал идею, что человеку присуща творческая *избыточность*, которая дает себя знать в формах активной созидательной деятельности. Однако реально эта избыточность не безгранична. Ей противостоят социальные императивы, отражающие требование защиты целостности общественной системы.

Социальные отношения могут стимулировать творческую деятельность, но могут и ставить ей границы, если признается, что стремление к созиданию нового приводит к опасным для общества результатам. По-

этому культура и социальность находятся в сложных отношениях, включающих в себя глубинные противоречия. Творчество культуры — это всегда созидание нового, уникального. И для произведений культуры принципиальным всегда является вопрос о том, как их воспринимает общество. Не примет новое традиционное общество, воспринимая всякую новацию как покушение на его социальные или духовные устои. И культура, и социальная система здесь ориентированы на неизменность, на следование традиции. Поэтому развитие традиционного общества происходит крайне медленно.

Одним из важнейших достижений европейской цивилизации, начиная с эпохи Возрождения, было признание за Л. права на творчество и легитимация нового в культуре. Именно европейская культура выработала идеал активной деятельной свободной творческой человеческой Л., способной к совершенствованию и развитию. Вместе с тем последующая история была отнюдь не свободна от реликтов традиционности, особенно в условиях авторитарных и тоталитарных режимов, где под видом защиты существующего власть становится на путь запрета свободы творческой деятельности, подавления творческой индивидуальности. Все это приводило к нарушению нормального механизма функционирования и развития культуры.

Легитимация нового явилась одной из необходимых социокультурных предпосылок мощного научно-технологического прогресса XIX-XX столетий, который вывел страны Запада на рубежи постиндустриального общества. Ограничения свободы творчества, воспроизведение некоторых социокультурных механизмов традиционного общества, видимо, находятся в числе тех причин, которые привели к краху советского строя.

Каждая Л. принадлежит своей эпохе. Ее собственное отношение к окружающим людям, к обществу и его проблемам, к явлениям культуры, направленность ее действий определяются условиями ее социального бытия, но преломленными через ту систему ценностей, которые эта Л. усвоила. Человек обладает относительной свободой воли, он активно избирательно относится к окружающему миру и выбирает ценности, которые служат ориентирами в ее деятельности. Поэтому в одних и тех же условиях появляются совершенно разные люди, т. е. плюрализм ценностей служит индивидуализации личностей.

Конечно, на этот выбор и вообще на поведение людей влияют и внешние силы и условия. Но одни легко поддаются этим влияниям, другие способны им противостоять. *Самостоятельность* в решении вопросов, в поведении зависит от силы воли человека, от степе-

466

ни его личностного развития. В идеале каждая Л. автономна и суверенна. Но хотя реальность далека

от него, было бы односторонне считать Л. лишь тех, кто отвечает этому идеалу. Если Кант развил идею автономии Л., то Гегель связал Л. с содержанием ее деятельности. Эту мысль выразил С.Л. Рубинштейн: «Л. тем значительнее, чем больше в индивидуальном преломлении в ней представлено всеобщее».

Библиография

1. Кантор В.К. В поисках личности: опыт русской классики. М., 1994.
 2. Кон И.С. В поисках себя. М., 1984.
 3. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3.
 4. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 309.
 5. Соколов Э.В. Культура и личность. Л., 1972.
 6. Туровский М.Б. Культура, личность, история // Философские основания культурологии. М., 1997. С. 333-344.
 7. Фролов И.Т. О человеке и гуманизме. Работы разных лет. М., 1989.
- Келле В.Ж.**

МАССЫ (ТОЛПЫ) (к позиции 6.5)

В политическом лексиконе XIX в. слово «М.» (как и его синоним — Т.) использовалось достаточно часто в смысле объединения людей из простонародья. Например, «народные М», «пролетарские М.», «крестьянские М.» и т. п. Его превращение в термин происходит в конце XIX-первые десятилетия XX в. в связи с процессами разрушения традиционного сословного общества и выходом на авансцену истории новой социальной общности, со своей особой формой политического действия, экономики и культуры. По образному выражению С. Московичи: «Разумеется, толпы существовали всегда, невидимые и неслышимые. Но в этом своеобразном ускоренном движении истории они разорвали пути. Они восстали, став видимыми и слышимыми — и даже несущими угрозу существованию индивидов и классов из-за их тенденции все перемешивать и обезличивать»[1:51].

Причем термин «М.» постепенно начинает определять не столько деклассированную прослойку бывших мелких торговцев, пролетариев или крестьян («дно общества»), сколько особый тотальный срез через все слои общества. В этом смысле каждый человек в той степени, в которой он включен в обезличенные (деперсонализированные) связи (экономические, политические или культурные) оказывается человеком М. независимо от того, беден он или богат, капиталист или пролетарий. С этой точки зрения значение термина «М.» отличается от значений близких к нему слов «чернь», «пролетариат», «люмпен-пролетариат», «сброд», «плебс» и т. д.

Следует учитывать, что хотя в социологическом и культурологическом смысле термин «М.» обычно синонимичен термину «толпа», однако эта синонимия неустойчива. В некоторых случаях (причем у одних и тех же авторов) толпа рассматривается как разновидность М. Ле Бон, к примеру, иногда говорит о толпе как о «раскрепощенной массе». У Ортеги-и-Гассета толпа выступает как слово обыденного языка, а М. как соотнесенный с ним исходно социологический термин, который впоследствии приобретает расширенное культурологическое значение. Г. Тард называет М., в которой связь между людьми осуществляется «из уст в уста», толпой. Если же связь осуществляется через средства массовой коммуникации — публикой.

Следует отметить, что некоторые устойчивые черты М. (Т.) исподволь сложились в научном и политическом обиходе в течение XIX в., тем самым подготовив материал для последующего терминологического оформления и точку отталкивания для теоретической работы. К этим чертам следует отнести прежде всего иррациональность М., склонность к нарушению порядка, асоциальность и преступность (например, «криминальные толпы» Ломброзо).

Проблема М. и оформление соответствующего термина в концепциях, пытающихся ее осмыслить, актуализируется ближайшим образом в форме опознания на рубеже XIX-XX вв. новой исторической угрозы. Исходно эта угроза была воспринята и осознана как фундаментальная политическая проблема в доктрине основоположника коллективной психологии Ле Бона. Над Ле Боном еще довлеет обычный для буржуа страх перед «чернью», перед варварством и жестокостью народных бунтов. Однако его заслуга состоит в том, что он попытался дать ответ на эту угрозу в теоретическом плане, переступив порог собственной сословной ограниченности. Угрозу для общественного порядка европейских стран Ле Бон опознал в особых чертах «души толп», которая радикально отличается от «индивидуальной души». Его открытие заключено в том, чего обычно не замечают политические теории, — «в сердцевине общества обнаруживается масса, почти так же, как в человеке — животное или в скульптуре — дерево» [1:112].

Преодолевая свою антипатию и страх по отношению к склонному к терроризму «антисоциальному сброду» деклассированных элементов, Ле Бон видит главную опасность власти человека М. в буржуазной парламентской демократии, ее «приверженности к рассуждениям» и отсутствии «воли к действию». Демократия идет вразрез с психологией «души толп», которая нуждается в вожде как своей опоре. Эта связь имеет бессознательную суггестивную основу, которой безуслов-

467

но подчиняется сознание захваченного толпой индивида. Не случайно, что основные идеи Ле Бона (по образованию врача) складывались одновременно с разработкой теории гипноза у Шарко, Бернгейма и Льебо. Ле Бон иногда сравнивал поведение человека М. и сомнамбулы в состоянии гипноза.

В отличие от индивида, рассуждающего с помощью абстрактных понятий, М. «мыслит» образами.

Для нее чистая видимость значительно важнее реальности. Она не ищет нового, но постоянно готова к повтору уже пережитого, услышанного или увиденного. Московичи находит у Ле Бона две основные характеристики «мышления» М. Во-первых, наложение случайных идей-образов на основе произвольных общих признаков, которое имитирует рассуждение и обоснование. Во-вторых, проекцию своих собственных иллюзий во внешний мир. М. «рассматривает как внешнюю данность событие, являющееся не более чем продуктом ее желаний и фантазии. Она попросту принимает свои стремления за реальные события и действует соответствующим образом» [1:133]. Подчеркнем еще раз — для Ле Бона в М. таким образом начинает мыслить и профессор, и служащий, и художник, и рабочий.

Концепция Ле Бона оказала огромное влияние на таких разных мыслителей, как Фрейд, Юнг, Каутский, Лефевр. К примеру, Карл Каутский, обогащая марксизм идеями социальной психологии, считал, что историческая роль М. столь же слепа, как и их психология. Они могут быть революционными, способствуя общественному прогрессу, и реакционными. Например, когда массовые выступления сметают устаревшие институты феодализма, расчищая место для институтов буржуазной демократии, М. играют позитивную историческую роль. Но М. могут быть и реакционны, препятствуя общественному прогрессу, неся угрозу нового варварства. Примером могут служить еврейские погромы или обычаи линчевания негров.

Среди ортодоксальных последователей Ле Бона следует отметить также Адольфа Гитлера и Бенито Муссолини. Они, в явной форме ссылаясь на его идеи, на практике использовали теоретический тезис Ле Бона, утверждавшего, что легче всего душой М. можно управлять в том случае, когда захват и удержание власти становятся формой театрального искусства. В работах Ле Бона обосновывается необходимость для власти использования драматических выразительных средств, которые впоследствии стали неотъемлемой частью фашистской (как, впрочем, и советской) политической эстетики: ярких торжественных парадов, митингов, красочных церемоний, ритмического скандирования, синхронных машинообразных движений рук, маршей и т. д. Политический театр должен играть роль

коллективного гипнотизера, который превращает идефикс вождей в формы актуального переживания реальности М., коллективных галлюцинаций. Демократические режимы стали легкой добычей тоталитарных движений, поскольку апеллировали главным образом к разуму граждан, игнорируя фундаментальные свойства психологии М. Идеи Ле Бона до сих пор влиятельны в идеологии экстремистских движений, практике политического терроризма, маркетинговых и избирательных технологий («паблик рилейшнз»).

Качественно иное значение термин М. приобретает у Габриэля Тарда. Как и Ле Бон, Тард считал, что М. образуют сердцевину человеческих сообществ. Однако для него М. — это не просто особая форма общности со своей специфической психологией, но прежде всего социальная материя, из которой образуются и через стадию которой преобразуются любые социальные институты и образования — государственные, религиозные, культурные, криминальные и т. д. Центром кристаллизации М. в социальный институт или криминальное образование является лидер (вождь). М. образуют суггестивную среду, в которой виртуально постоянно присутствует место лидера (гипнотизера). Лидером может стать лишь человек из М. Причем лишь тот, кто подойдет в данный момент для данной М. на роль «зеркала», вглядываясь в которое члены М. «узнают себя» (самоидентифицируются). В этом смысле М. активна. Она с помощью механизмов, напоминающих дарвиновский отбор, отбирает лидера из многообразия претендентов. Неустойчивость этого выбора в эпохи социальных перемен объясняет кровавые эксцессы смены вождей, которые наблюдаются практически во всех революциях.

Открытием Тарда, которое оказало мощное влияние на формирование во второй половине XX в. концепций «массовой культуры» и «массового общества», стал тезис, согласно которому тип социального образования, возникающего через механизмы самоорганизации М., непосредственно зависит от типа существующей между людьми коммуникации. Им, в частности, рассмотрена роль салонов и «казуаров» — специальных комнат для частных бесед — для формирования политических элит в эпоху, когда коммуникация существовала главным образом в форме устного разговора. Тард первым обратил внимание и дал теоретическое объяснение роли средств массовой информации (в его эпоху — газет) на формирование современного типа социальных институтов и др. образований. Особую силу (власть) пресса приобретает в эпоху кризисов. Угроза превращает дремлющего в иных обстоятельствах обывателя в читателя газет — новый тип М. для новых буржуазных социальных институтов.

468

Для Ле Бона и Тарда М. были интересны прежде всего как новый специфический субъект политической жизни. Они писали главным образом для политической элиты, стараясь дать ей новые политические рычаги управления М. для предотвращения социальных кризисов.

Культурологическое измерение проблемы М. было впервые осмыслено в труде Ортеги-и-Гассета «Восстание масс» (Мадрид, 1930). Для Ортеги речь идет не просто о политической угрозе, но об угрозе для европейской культуры в целом. Возникает новый антропологический тип «человека-масс». Первый шаг в определении термина М. связан с наличествующей в любом обществе оппозицией большинства и выделенного особым образом меньшинства. По Ортеге, деление на М. и избранное меньшинство — типологическое. Оно не совпадает ни с делением на социальные группы, ни с иерархией. Например, самая агрессивная и опасная для культуры разновидность человека М. — это невежественный в культурном смысле ученый-экспериментатор, который самоуверенно навязывает свое заурядное мнение

и пошлые усредненные ценности во всех областях жизни. Этот человек, который довольствуется «как все» мнением, высказывая пренебрежение к вопросу об истине.

В предшествующие эпохи средний человек «знал свое место» и не претендовал на большее. «Особенность нашего времени в том, что заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всякому» [2:311]). Наиболее ярко это отношение выражено в американском обществе.

Многие черты представителей избранного меньшинства, противостоящего, по Ортеге, человеку М., напоминают определения «совершеннолетнего» гражданина мира И. Канта — так, как они сформулированы в знаменитой работе «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?». Как и Кант, Ортега ставит самостоятельность (автономию) в качестве основополагающей этической ценности. Добровольный отказ от самостоятельности вследствие отсутствия мужества — основное направление морального впадения в порок существования «несовершеннолетним по собственной вине». Однако для Канта естественной ситуацией была послушность «несовершеннолетнего» авторитету проповедника, врача, книги.

Ортега в человеке М. видит много черт несовершеннолетнего. Массовый человек напоминает ему «избалованного ребенка», который привык пользоваться благами цивилизации, не задумываясь об их происхождении. Участники «хлебных бунтов» громят пекарни, а восстающие против авторитета Церкви ученые

перечеркивают тысячелетнюю историю, в которой наука только и могла родиться. Но «несовершеннолетний» эпохи Просвещения послушен. Кант его даже упрекает за отсутствие решимости действовать собственным умом. Ортега видит, что, начав пользоваться собственным умом, человек М. не становится самостоятельным. Он просто навязывает свои инфантильные взгляды миру культуры. По Ортеге, «ось координат массовой души» современного человека является результирующей двух черт — «беспрепятственного роста жизненных запросов и, следовательно, безудержная экспансия собственной природы и врожденная неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь» [2:319]. У человека М. нет опыта встречи с другой личностью, «которая выше меня». Реальность массового общества в господстве инфантильного сознания — в отсутствии «совершеннолетних».

Однако место того, «кто выше меня», не пустует. Его занимает анонимное государство. Поэтому человек М., сталкиваясь с проблемами в своей жизни, не предпринимает самостоятельного усилия для их преодоления, а апеллирует к власти, требуя от нее защиты. Это, по Ортеге, и является корнями и российского большевизма, и фашизма.

Другое отличие от кантианской трактовки вопроса об инфантилизме массового сознания и идеи самостоятельной личности заключено в том, что Ортега в своем философском подходе делает шаг в сторону от доминировавшего еще у феноменологов и неокантианцев «научоцентризма». Философия — это не «наука наук», и ученый не центральный проект самоидентичности для универсального разума. Научный подход к миру даже в его максимальной самовыраженности — лишь абстрактный, метафизический момент инструментального отношения к реальности. Мир культуры онтологически «больше» в сравнении с научной картиной мира. Поэтому и современный философский рационализм должен быть иным. Ортега выдвигает в этой связи концепцию рациовитализма, в которой центральное место занимает идея жизни незаменимого, уникального человека, неподвластная теоретическому уразумению. Ее связанность и единство имеют драматическую структуру, способную удержать в себе нестабильное исторически становящееся бытие.

Карл Ясперс определяет термин М. через его соотнесение с терминами «народ» и «публика». Характеризуя историческую ситуацию в современном мире, он пишет о том, что благодаря прогрессу науки, технологий и промышленного производства раздробленный во времени и пространстве мир «сомкнулся» в единое целое. Мировой становится и экономика, и полити-

469

ческая жизнь, и культура. Даже войны становятся мировыми. В этой новой исторической ситуации основную роль начинают играть М., которые представляют своеобразную форму распада собственно человеческого бытия, воплощенного в жизни народа.

В чем отличие М. от народа: «Народ структурирован, осознает себя в своих жизненных устоях, в своем мышлении и традициях. Народ — это нечто субстанциальное и качественное, в его сообществе есть некоторая атмосфера, человек из народа обладает личными чертами характера также благодаря силе народа, которая служит ему основой.

М., напротив, не структурирована, не обладает самосознанием, однородна и количественна, она лишена каких-либо отличительных свойств, традиций, почвы — она пуста. М. является объектом пропаганды и внушения, не ведает ответственности и живет на самом низком уровне сознания» [3:142-143]. Причем каждый отдельный человек представляет и М., и народ в своем лице. В качестве М. он стремится к тому, к чему стремятся все, любит то, что все любят, аплодирует «звезде», носит модную одежду, калькулирует и рассчитывает, нивелирует, низводя все к примитивному вкусу, склонен к забвению и безразличию. Осознавая себя принадлежащим к народу, человек стремится быть незаменимой личностью, которая самостоятельно, через переживание внутреннего опыта, основанного на памяти и традиции, ответственно выносит суждения, оценивает и совершает поступки.

Одновременно, по Ясперсу, М. следует отличать от публики. «Публика составляет первую стадию на пути превращения народа в М. Это эхо, отвечающее поэзии, живописи, литературе. Как только народ

перестает жить полной жизнью, черпая силы в своем сообществе, возникает множество, составляющее публику, необъятное, подобно М., но воплощающее в себе общественное мнение о духовных ценностях в их свободной конкуренции. Для кого пишет писатель, будучи свободным? Сегодня уже не для народа и еще не для М. Он домогается публичного признания, стремится обрести свою публику и действительно обретает ее, если ему везет. Народ хранит обладающие вечной ценностью книги, которые сопровождают его на протяжении всей его жизни; публика меняет свои оценки, она лишена характера. Но там, где есть публика, еще сохраняется живая гласность.

В наши дни превращение народа в публику и массу стало неизбежным» [3:143]. К этому принуждает ход истории, прогресс науки и техники, развитие общества массового потребления и массовой культуры. Человек-личность, олицетворяющий народ, вытесняется в сферу «частной жизни», маргинализируется. Но поскольку-

ку он еще существует, сохраняется возможность возрождения из распада М. народного духа.

В современном обществе, которое немецкий социолог Ульрих Бек назвал «обществом риска» или обществом «другого модерна» (см.: *Другой модерн, II*), возникает новый тип массового сознания (и соответственно новый тип человека М.), в формировании которого основную роль играет страх перед экологической катастрофой, угрозой техногенных рисков. С этим связаны тоталитаристские установки части «зеленого» движения и экстремизм некоторых сторонников антиглобализма.

Библиография

1. *Московичи С.* Век толп: Исторический трактат по психологии масс. М., 1996.
 2. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Эстетика. Философия культуры. М., 1991.
 3. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.
 4. *Тард Г.* Социальная логика. СПб., 1996.
 5. *Гильдебранд Д.* Новая Вавилонская башня. СПб., 1998.
 6. *Лебон Г.* Психология народов и масс. СПб., 1896.
 7. *Миллс Р.* Властвующая элита. М., 1959.
 8. *Ашин Г.К.* Доктрина массового общества. М., 1959.
 9. *Грушин Б.А.* Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования. М., 1986.
 10. *Матлар А., Делькур К., Матлер М.* Международные рынки образов. М., 1993.
 11. *Bell D.* The end of ideology. Glencoe, 1964.
 12. *Riesman D.* The Lonely Crowd. N.Y., 1950.
 13. *Karmhousier W.* The Politics of Mass Society. N.Y., 1965.
- Тищенко П.Д.*

НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА (к позиции 4.4)

Понятие «Н. к.» возникает на пересечении понятий «нация» и «культура», ни одно из которых не существует в отрыве друг от друга: нельзя представить нацию вне культуры и культуру вне нации. Понятно, культура не является только национальной, а нация не сводится к одной лишь культуре. В своем раздельном существовании они являются предметом самых разных толкований. Но и в сочетании друг с другом они образуют понятие, не имеющее на сегодняшний день однозначного определения.

Отношение к Н. к. постоянно менялось в нашей недавней истории. Ленин считал лозунг Н. к. буржуазным, даже реакционным, видя в нем проявление буржуазного национализма. Признавая его относительную справедливость в эпоху борьбы с феодальным прошлым и перехода к капитализму, он отвергал его применительно к классовой борьбе пролетариата с буржуазией, противопоставляя ему лозунг интернациональной культуры трудящихся всего мира. Речь шла у него, правда, не об отрицании Н. к., как ему это иногда

470

приписывают, а о невозможности для рабочего класса замыкаться в рамках культуры какой-то одной нации, отождествлять себя с ней, отбрасывая то ценное, что есть в других культурах. Рабочие, по мысли Ленина, будучи интернациональным классом, являются наследниками всей мировой культуры.

В годы советской власти такая оценка Н. к. (как исключительно буржуазной), учитывая характер государственного устройства СССР, была несколько смягчена: советская культура трактовалась как национальная по форме и социалистическая по содержанию. Национальное в культуре было реабилитировано хотя бы по форме. Сегодня сведение национального к одной лишь форме уже никого не устраивает.

За различными суждениями о Н. к. порой трудно уловить, о чем, собственно, идет речь. Для многих она — всего лишь слово, у которого нет четкого значения и определенного содержания. Под видом Н. к. часто защищают то, что ею вовсе не является, попутно разрушая ее подлинные святыни и ценности. Возрождают древние обряды и обычаи, когда никакой нации не было, и равнодушно взирают на бедственное состояние школ, музеев и библиотек, без которых нет Н. к. Поощряют шоу-бизнес и масскультуру и обрекают на финансовое голодание все, что служит делу сохранения национального культурного достояния. Культурная архаика и масскультура — тоже культура, но не национальная: с их помощью можно вернуться к племенной жизни или приобщиться к космополитизму современного массового общества, но сохранить свое национальное лицо невозможно.

Вместе с тем нельзя отрицать реальные трудности, возникающие при определении границ Н. к. В нее часто включают либо все, либо... ничего. Вот лишь один пример из истории нашей отечественной мысли. Русский философ Г.П. Федотов, много размышлявший на эту тему, склонен был трактовать понятие Н. к. предельно широко. В статье «Новое отечество» (1943 г.) он писал: «Нация, разумеется, не расовая и даже не этнографическая категория. Это категория прежде всего культурная, а во вторую очередь политическая. Мы можем определить ее как совпадение государства и культуры. Там, где весь или почти весь круг данной культуры охвачен одной политической организацией и где, внутри ее, есть место для одной господствующей культуры, там образуется то, что мы называем нацией»[1:245]. Нация есть прежде всего «культурное единство», куда входят «религия, язык, система нравственных понятий, общность быта, искусство, литература. Язык является лишь одним из главных, но не единственным признаком культурного единства» [1:245]. «Культурное единство» в трактовке Фе-

дотова и есть то, что сегодня принято называть национальной культурой. Для него несомненно, что русские в плане своего культурного единства уже сложились как нация, однако оно не нашло для себя еще адекватной формы национального государственного устройства. «Так за все тысячелетие своей истории Россия искала национального равновесия между государством и культурой и не нашла его» [1:248]. В этом причина крайней неустойчивости Российского государства, которая, как предсказывал Федотов, рано или поздно приведет его к распаду.

Другой русский мыслитель — социолог Питирим Сорокин — в противоположность этой точке зрения отрицает возможность определения нации через религию, язык, мораль и пр., т. е. через то, что обычно понимают под Н. к. Но тогда само ее существование ставится под сомнение. Обращаясь к понятию Н. к., Сорокин пишет: «Но разве это «туманное пятно» не состоит как раз из тех элементов, о которых только что шла речь? Выбросьте из «культуры» язык, религию, право, нравственность, экономику и т. д., и от «культуры» останется пустое место» [2:247]. Определяя нацию через культуру, мы рискуем, как считает Сорокин, превратить нацию в миф, которому в действительности ничего не соответствует.

Как ни парадоксально, по-своему прав каждый из этих авторов. Н. к. действительно включает в себя язык, религию, мораль, искусство и пр., но ни один из этих элементов сам по себе не может служить признаком, отличающим одну национальную культуру от другой. Большинство мировых религий имеет наднациональный характер, многие национальные культуры (английская и американская, испанская и латиноамериканские) функционируют на одном языке. Все знают, что искусство национально, но что отличает одно национальное искусство от другого? Если только язык, то как быть с музыкой и живописью? Ведь звуки и цвета не имеют национальной природы, и тем не менее музыка Верди — итальянская музыка, а Чайковского и Мусоргского — русская. В каждой национальной литературе есть свои поэты, прозаики, драматурги, которые пишут на разных языках, но работают в одних и тех же литературных жанрах и формах. И разве русский роман отличается от французского только языком, на котором написан? Тогда перевод снимет эту разницу. Есть, видимо, какая-то более тонкая и трудно уловимая граница между национальными искусствами, над обнаружением которой постоянно бьются искусствоведы. Пусть они и ищут ее в каждом конкретном случае. Но можно ли в общей форме сформулировать то, что отличает одну Н. к. от другой?

471

Пытаясь раскрыть «субстанциальную основу» Н. к., говорят обычно о том, что она выражает «душу» народа, его менталитет, общность исторической судьбы, особенности его психического склада и характера, присущий ему взгляд на мир и пр. Такое объяснение, возможно, верно, но слишком абстрактно и метафизично, отсылает к реалиям, которые не поддаются верификации (опытной проверке) и строгому анализу. И главное — оно не содержит критерия, по которому можно судить об отличии Н. к. от любой другой — племенной, этнической и пр., также выражающей чью-то «душу» и менталитет. В наскальной живописи тоже есть «душа», но она не национальная культура. И чем «душа нации» отличается от всякой иной «души»? Сорокин прав: нельзя всерьез доверять дефинициям, которые видят в нации «метафизический принцип», какую-то таинственную «вне- и сверхразумную сущность». Сюда относится и определение нации как «коллективной души», которое создается «путем подчеркивания психологической природы этого явления». Отсюда он делает вывод, что «национальности как единого социального элемента нет, как нет и специально национальной связи»[2:248], т. е. в реальном социальном мире нет ничего такого, что безусловно заслуживает названия национального.

Видимо, правильнее считать, что нация — понятие не субстанциальное (т. е. заключающее в себе некий метафизический или психологический субстрат), а *функциональное*, существующее в системе определенных соотношений. Применительно к Н. к. это означает, что каждая из них существует только в соотношении с остальными. Не будь их, не было бы и ее. Каждая Н. к. включает в себя столько отличительных признаков и характеристик, сколько есть других культур, с которыми она себя соотносит. Русская культура, например, по отношению к немецкой обладает одним набором признаков, по отношению к французской — другим и т. д. Граница каждой Н. к. и определяется общим числом этих соотношений. Национальной является любая культура, которая признает за другой культурой право также считаться национальной, видит в ней то же, что и в себе. Одна Н. к. отличается от другой Н. к. в отношении лишь того общего, чем они оба обладают. Здесь особенное неотделимо от общего, различие от единства.

Народы древности (греки, напр.), считая культурными только себя, называя других варварами, не имели никакого понятия о Н. к. Средневековая Европа, мыслившая себя как единый христианский мир,

культурно превосходящий все остальные, также не знала этого понятия. Культура, считающая себя единственной в мире, естественно, не осознает себя как Н. к.

Н. к. могли возникнуть не раньше, чем было открыто и признано наличие множества разных культур, хотя и отличающихся друг от друга, но в чем-то равных, единых между собой. Когда, где и как это могло произойти?

Возникновению Н. к. препятствовало, конечно, не отсутствие соответствующего понятия, а тот тип культурного развития, который был господствующим на достаточно длительном отрезке человеческой истории. В течение долгого времени культуры, сколько их есть на свете, существуют и осознают себя в отношении не друг к другу, а только к самим себе, считают себя как бы единственными в мире. Такие культуры можно уподобить натуральному (но только духовному) хозяйству: они самодостаточны, замкнуты на себя, и им нет никакого дела до чужих культур. Эти культуры можно суммарно обозначить как *этнические* (или народные). Они существуют в состоянии полного изоляционизма, резкого противопоставления своего чужому (только «свое» считается нормой и ценностью), обостренного чувства вражды и неприязни ко всему, что выходит за границы собственного мира. «Чужак» здесь почти что враг, а чужие обряды и обычаи воспринимаются как нелепые и достойные насмешки.

Представляя сложную систему, каждая из этнических культур как раз и обладает (в отличие от национальных) свойством «субстанциальности» — постоянно воспроизводимого субстрата, имеющего в значительной мере природное происхождение. Это культура людей, связанных между собой «кровью и почвой», единством рождения (кровным родством) и места проживания. Условием ее существования и трансляции от поколения к поколению являются естественные способности человека — его память, природный музыкальный слух, органическая пластика, не требующие для себя никакой специальной подготовки и технических средств. Она не нуждается и в письменности, существует в значительной мере как дописьменная культура, на уровне устной речи и живого языка. Близость к природе придает ей черты «местной ограниченности», жесткой локализации в социально узком пространстве племени, общины, этнической группы. Обладая повышенной изменчивостью при переходе от одной местности к другой (так сказать, пространственным разнообразием), она в границах каждой группы отличается исключительным постоянством, невосприимчивостью к любым инновациям, устойчивостью и неизменностью всех своих образующих элементов. В ней господствует сила традиции, раз и навсегда принятых образцов поведения и мышления, как бы не признающих над собой власти времени. Отсутствие временной координаты в ее

472

функционировании (при наличии пространственной) — прямое следствие ее традиционализма.

Но главной особенностью этнической культуры является ее непосредственно групповой, коллективный характер, исключающий наличие развитого индивидуального начала. Проявления этнической культуры лишены именного авторства: они анонимны, безымянны. Никто не знает, кто автор дошедших до нас древних мифов и произведений народного творчества: они созданы как бы одним коллективным автором, чье личное имя не имеет существенного значения. Культура этноса — это культура гомогенных (еще первобытных) коллективов, в которых индивид не выделился из целого, не отличает себя от него. Не претендуя на исчерпывающую характеристику этнической культуры, что входит в задачу современной культурной антропологии, отметим, что она не обладает главным свойством национальной культуры — способностью соотносить, сопоставлять, соизмерять себя с другими культурами, жить с сознанием, что она — одна из многих культур, существует лишь в связи с ними. Обладая структурным сходством, эти культуры как бы лишены дара общения. Этническая культура позволяет каждому народу оставаться самим собой, но мало способствует его жизни вместе с другими народами. Когда такая жизнь станет исторической необходимостью, наступит время Н. к.

Переход к ней есть результат прорыва в жизни и сознании людей узкого горизонта обособленного этнического существования. Должна была произойти настоящая революция, чтобы этот прорыв мог состояться. И такой революцией станет изобретение письменности — возможно, главное событие в истории культуры. В русле письменной традиции сложится впоследствии и то, что получит название Н. к.

Письменность возникла задолго до появления наций — в странах древней цивилизации, в период так называемой аграрной истории. Открытие письменности, по мнению Э. Геллнера, сравнимо лишь с возникновением государства. Между тем и другим существует прямая связь: «По-видимому, письменное слово входит в историю вместе с казначеем и сборщиком налогов: древнейшие письменные знаки свидетельствуют прежде всего о необходимости вести учет»[3:37-38]. Еще более важна связь письменности с мировыми религиями. «В конце концов, — пишет Э. Геллнер, — сам Господь Бог свои заветы и заповеди преподносит собственному творению в письменной форме»[3:38]. Если этносы общаются со своими местными богами посредством устного языка (поэтому, вероятно, их и называют язычниками), то мировые религии, обращаясь к людям, независимо от их

этнической принадлежности, могут говорить с ними посредством письменного слова, получающего значение священного писания.

Причиной этого прорыва стало тем самым возникновение мировых религий с их богами, лишенными этнической окраски, и возникновение империй, часто объединяющих в одном государстве разные этносы. Все современные нации прошли в своем становлении стадию имперского существования (империи в этом смысле — инкубатор наций) и находятся в поле действия мировых религий,

освобождающих их от власти местных богов. Мировые религии и империи сверхэтничны по своей природе, что требует и иных средств коммуникации, среди которых особое значение обретает письменность. Посредством письменности индивид как бы возвышается над традициями своей этнической группы, приобщается к более универсальной системе ценностей. Римский гражданин и христианин — еще не национальная самоидентификация, но уже и не этническая.

Включая в себя разнообразные тексты, письменная культура противостоит стихии разговорного языка с его местными диалектами и семантическими различиями. В силу этого она способна объединять людей, живущих на больших пространствах и не обязательно связанных между собой узами прямого родства. Носителями этой культуры становятся не все члены общества, а те, кто умеет читать и писать, — его образованные слои, представляющие поначалу явное меньшинство по сравнению с остальной — неграмотной — частью населения. Они являются носителями «большой традиции» письменной культуры в отличие от «малой», представленной многочисленными местными культурами. «В аграрном обществе грамотность углубляет пропасть между большой и малой традициями (или культурами). Принципы и формы организации ученого сословия в великих, создавших свою письменность культурах, многообразны, и глубина пропасти между большой и малыми традициями может быть очень разной» [3:38].

Письменная культура создается не этносом в целом, а отдельными индивидами (само умение читать и писать требует от человека индивидуальных усилий) и до определенного времени остается непонятной и чуждой народу (хотя бы в силу его неграмотности), несет на себе печать кастовой или сословной обособленности. Представители «ученого сословия» порой с недоверием и презрением относятся к народной культуре, третируют ее как нечто низкое и недостойное образованного человека. Пока сохраняется разрыв между этнической (устной) и письменной культурами, что характерно для всех обществ традиционного (аграрного)

473

типа, нельзя еще говорить о возникновении нации как культурного единства и, следовательно, о возникновении Н. к.

Хорошо известное из нашей истории противостояние интеллигенции и народа является примером такого разрыва. Сам факт такого противостояния указывает на незавершенность процесса складывания нации. Не случайно русская интеллигенция постоянно апеллировала не к нации, а к народу, а в сознании россиян понятия «народ» и «нация» фактически не различались. Преодолеть этот разрыв можно было бы, казалось, посредством образования, всеобщей грамотности. Школа (в широком смысле этого слова) в условиях складывания нации, действительно, становится главным культурным институтом, приходящим на смену традиционным формам передачи культурного наследия. Недаром в XIX в. в немецком языке слово «образование» (Bildung) было синонимично слову «культура».

При всей важности всеобщей грамотности она, однако, не решает всей задачи формирования Н. к., существование которой предполагает не просто умение читать и писать, но наличие национального литературного языка, национальной литературы. Национальная литература, с появления которой обычно начинают историю любой Н. к., не является прямым следствием возникновения письменности. Средневековая образованная Европа, читавшая и писавшая преимущественно по-латыни, осознавала себя единой — христианской — нацией под водительством Римской церкви. Национальные литературы обычно имеют здесь своим началом перевод общих для всей Европы письменных источников (прежде всего Библии и античных авторов) с латыни на языки европейских народов. Этому способствовало и стремление народов Европы к обретению политической самостоятельности и независимости от Римской церкви. Политика заставляла их говорить и писать на родном языке, что вовсе не отрицало их цивилизационного родства, их общей приверженности ценностям христианства и Античности.

Последнее обстоятельство особенно важно. Н. к. не является простым переводом этнического наследия на язык письменности. Одна лишь запись древних мифов, легенд, эпических сказаний недостаточна для ее возникновения. Н. к. вбирает в себя это наследие, но преобразует его в соответствии с теми условиями жизни, масштаб которой превосходит границы жизни того или иного народа, охватывает все пространство европейской цивилизации. В ином случае дописанные народы становились бы нациями благодаря усилиям этнографов, записывающих то, что они выражают изустно.

Возникшие на исходе Средневековья европейские нации представляют собой в культурном отношении своеобразный сплав этнокультурного наследия своих народов с общеевропейскими ценностями западной цивилизации. Они возникают на стыке локального и универсального, являются сочетанием, синтезом того и другого. Вся цепь, в которой существует нация, можно представить в виде формулы «этнос — нация — наднациональное единство, или цивилизация», где нация — лишь промежуточное, среднее звено в движении народов от их этнического обособления до их общей жизни в границах единой цивилизации. Нация — существование народа в общецивилизационном пространстве, форма его цивилизованной жизни. Без этой опосредующей функции нации между особенным и всеобщим в жизни народа трудно понять, зачем она вообще появляется на свет, чем отличается от этноса. В качестве нации народ, этнос не просто растворяется, исчезает в пространстве цивилизации, но сохраняет себя, подключаясь одновременно к ценностям более высокого порядка.

Соответственно и Н. к. — культура народа, живущего с другими народами в одной — общей им всем — цивилизации, считающего себя вместе с ними частью этой цивилизации. Любой европеец, принадлежащий к определенной нации, знает, что он еще и европеец. Он как бы одновременно

существует в национальном и общеевропейском пространстве. Об этом духовном родстве народов Европы писали многие крупнейшие мыслители Запада. По словам Э. Гуссерля, «как бы ни были враждебно настроены по отношению друг к другу европейские нации, у них все равно есть внутреннее родство духа, пропитывающее их и преодолевающее национальные различия. Такое своеобразное братство вселяет в нас сознание, что в кругу европейских народов мы находимся «у себя дома» [4:302].

Народ становится нацией в силу не только своей несхожести с другими народами, но и общей с ними «идеи», системы ценностей, выраженной в Н. к. Через эту культуру народ обретает способность общаться, разговаривать с другими народами — соседями по цивилизации, сохраняя при этом свою самобытность и неповторимость. В равной мере через нее же цивилизация как бы разговаривает с входящими в нее народами, что возможно лишь, во-первых, на языке данного народа (иначе она не будет услышана им), во-вторых, на письменном (литературном) языке, ибо никакого другого языка у цивилизации просто нет.

Первоначально этот разговор ведется на уровне образованной элиты, которая берет на себя функцию посредника в межкультурном общении народов, создавая необходимый для этого общенациональный язык

474

и соответствующую ему письменную литературу. Уже только потому Н. к. — продукт не коллективного, а индивидуального творчества, несущего на себе печать именного авторства. В истоке любой Н. к. — имена выдающихся писателей, художников, мыслителей, называемых ее классиками. Соответственно и приобщение к Н. к. происходит на уровне не группы (как в этнической культуре), а отдельного индивида, в процессе личного обучения, воспитания и образования. Что создано индивидуальным авторством, воспринимается столь же индивидуально. Базовым условием Н. к. является, следовательно, существование человека как развитой индивидуальности, личности.

Н. к. можно уподобить в этом смысле не натуральному, а товарному хозяйству. На смену локальным объединениям людей, ведущим традиционно замкнутый образ жизни в границах родства и общей территории, приходит связь самостоятельных индивидов, обменивающихся продуктами своего труда. Соответственно, возникает и новая форма культурного единства, требующая не группового, а индивидуального участия в нем. В границах этого единства люди осознают себя не этнически однородной массой, а автономными единицами, обладающими индивидуальным самосознанием и свободой выбора. Н. к. как бы уравнивает всех в праве считаться индивидуальностью, обладать собственной жизненной позицией, своим мнением и свободой самовыражения. В этом смысле она соответствует обществу, наделяющему каждого правами человека и гражданина, — гражданскому обществу.

Здесь причина многообразия форм индивидуального самовыражения в Н. к., заметно отличающего ее от единообразия этнической культуры. К одной и той же Н. к. могут принадлежать индивиды, расходящиеся между собой во взглядах, идеологических предпочтениях и эстетических вкусах, в своей приверженности тем или иным канонам и стилям. В каждой Н. к. есть свои просветители и романтики, рационалисты и мистики, традиционалисты и модернисты. Ошибочно приравнивать Н. к. к какому-то одному литературно-художественному направлению или философскому мировоззрению, отстаивать монополию на нее со стороны отдельной идеологии или политического движения. Единство национальной культуры обеспечивается не единообразием мнений и взглядов, не общим согласием по всем вопросам жизни, а способностью принадлежащих к ней людей вести диалог между собой и представителями другой Н. к. на языке, доступном и понятном каждому.

Можно сказать, что Н. к. открывает каждому возможность быть самим собой при наличии, однако, общих для них всех святынь и ценностей. Подобное един-

ство позволяет лично свободным людям считать себя одной нацией, жить в одном государстве, видя в других своих сограждан. С установлением гражданских прав и свобод на смену государственному принуждению приходит сознание культурного единства, если угодно, духовного родства, побуждающего людей к совместной жизни. Не власть, а культура становится здесь объединяющей скрепой общества. В таком обществе, как отмечает Э. Геллнер, «культура — больше не просто украшение и узаконивание социального порядка, который поддерживается и более жесткими, насильственными методами. Культура теперь — это необходимая общая среда, источник жизненной силы или, скорее, минимальная общая атмосфера, только внутри которой члены общества могут дышать, жить и творить. Для данного общества это должна быть атмосфера, в которой все его члены могут дышать, говорить и творить; значит, это должна быть единая культура. Более того, теперь это должна быть великая или высокая (обладающая своей письменностью, основанная на образовании) культура, а не разобщенные, ограниченные, бесписьменные малые культуры или традиции» [3:93].

Геллнер, правда, делает упор не на политической, а на экономической (точнее, технологической) необходимости перехода к Н. к., порожденной становлением индустриального общества. Такое общество требует от граждан исполнения социально и профессионально стандартизированных ролей, что возможно лишь при наличии единой (гомогенной) культуры, свободной от местных различий и базирующейся на столь же стандартизированном, общем для всех литературном языке. В обществе научной и технической рациональности все его члены «должны быть способны общаться с помощью письменных, безличных, свободных от контекста, ни к кому определенному не обращенных типовых посланий. Поэтому средством этого общения должен быть единый, общий для всех,

стандартизированный устный и письменный язык»[3:89]. В подобном изображении Н. к. выглядит излишне формализованной и рационализированной, лишенной индивидуальных смыслов и значений. Язык Пушкина, Тургенева, Толстого и Достоевского — это не язык индустриального общества, хотя именно в нем сложились общенациональные нормы русского литературного языка. Отождествление Н. к. с индустриализмом не кажется слишком убедительным: приобщение к Н. к. создает не безликую и стандартизированную массу, а гражданина и свободную личность. Н. к., несомненно, цивилизует человека, но не в смысле его стандартизации и обезличивания (чему более способствуют научные технологии, не исчерпывающие собой всего содержа-

475

ния Н. к.), а в смысле развития у него способности вести диалог внутри своей и одновременно с другими культурами.

Отсюда понятно, почему зрелые нации не страдают ксенофобией, болезненным и подозрительным чувством ко всему чужому, национализмом. Обостренный национализм есть признак не сложившейся до конца нации, сохраняющейся власти этнического традиционализма и локализма. Нация — не закрытая, а открытая система, способная вбирать в себя достижения других народов. Этим не отрицается ее собственная оригинальность и самобытность, но они возможны здесь как результат приобщения к тому, что создается в другие времена и часто другими народами.

Закрепляясь преимущественно в письменной форме, Н. к. обретает способность жить и накапливаться не столько в естественной памяти народа, сколько в искусственно созданных хранилищах — музейных коллекциях, архивах, библиотеках и пр. Реальный объем Н. к., если измерять его в количественных единицах, определяется тем, что собрано в этих хранилищах и, стало быть, доступно для дальнейшего пользования. Библиотечные, музейные, архивные фонды есть главный культурный ресурс нации, ее, так сказать, культурный капитал. Для существования нации он имеет не меньшее значение, чем другие капиталы — промышленный, торговый, финансовый и пр. От него зависит в первую очередь и экономическое благосостояние страны, и ее политическая независимость. Культурный капитал делает возможным само существование нации как экономического и политического субъекта. Нация с этой точки зрения рождается в университетских аудиториях и библиотечных залах — через освоение своего культурного капитала — и только затем обретает характер политической и экономической общности. Народы, раньше других понявшие эту истину, и являют сегодня собой пример наиболее развитых, экономически процветающих и политически стабильных наций.

Библиография

1. Федотов Г.П. Новое отечество // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. СПб., 1992.
 2. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
 3. Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991.
 4. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология. М., 1995.
- Межуев В.В.

ОБЩЕСТВО (к позиции 4.2)

О. — сфера человеческого бытия, включающая жизнь и деятельность людей как носителей складывающихся между ними многообразных связей и отноше-

ний (общественные отношения, коммуникации), создателей и субъектов материальной и духовной культуры. О. существует в природе и в то же время отличается от нее как исторически возникший продукт и результат деятельности людей. Человек — живой организм, часть биосферы Земли, хотя его физический облик, его нервная организация формировались в ходе становления О. и под влиянием этого процесса. Но как социальное существо и субъект культуры, человек — продукт О. Он не только создает О., но и создается О. Принадлежность к О. — отличительный признак человека

В понятие О. вкладывается также различное, но более конкретное содержание при его употреблении в общественных науках и в обыденной речи. Но в ходе общественного развития понятие О. формировалось и в его социально-философском значении. В античной философии О. отождествлялось с государством. Согласно Платону, люди объединяются в государство потому, что нуждаются друг в друге. Государство — это их совместное поселение и разделение труда между ними, позволяющее им удовлетворять многообразные потребности друг друга. Аристотель считал человека «политическим животным», т. е. связывал его особенности с принадлежностью к полису, государству. В Средние века человек существовал в системе строгого подчинения власти божественной и власти, данной от Бога. Этому соответствовало идущее от Августина различие идеального «града небесного» и порочного «града земного», а также утверждение первенства церковной власти над светской.

В XVII-XVIII вв. понятие О. начало постепенно освобождаться от его отождествления с государством. Этому способствовала принятая тогда многими мыслителями теория общественного договора, согласно которой государство создается самими людьми на основе соглашения (договора) между ними. Исходным в этой теории было признание того, что первоначально люди существовали в естественном состоянии и обладали неотъемлемыми естественными правами (индивидуальной свободой и т. д.). Заключение общественного договора означало переход из естественного в

гражданское состояние и появление государства. Необходимость такого перехода объяснялась по-разному. У Т. Гоббса (XVII в.) естественным состоянием является война всех против всех, и государство создавалось, чтобы прекратить взаимное истребление. Это могло сделать лишь сильное государство, имеющее полную власть над гражданами. Легитимность власти покоится на том, что индивиды передают ей свои естественные права. Но отказываясь от них, они взамен получают защиту своей жизни в условиях мира. Ж-Ж. Руссо (XVIII в.), в отличие от Т. Гоббса,

476

полагал, что в естественном состоянии люди жили мирно, были свободны и счастливы. Заключение общественного договора было вызвано стремлением сохранить равенство в условиях появления частной собственности. Сувереном являлся народ. Люди передавали государству часть своих естественных прав. Таким образом, государство уже не поглощает все О., а соотносится с гражданским О. Резко их различие выражено и в философии Гегеля, представившего гражданское О. как царство экономических отношений в отличие от государства, которое является средоточием Мирового Духа, основой исторического процесса.

Выход к понятию «О.» в истории социальной мысли связан с развитием представлений о нем как внутренне дифференцированной и структурированной социальной системе. Разными способами эту мысль выразили позитивисты О. Конт и Г. Спенсер, с одной стороны, и К. Маркс — с другой. О. Конт рассматривал О. как целостную систему (социальная статика), развивающуюся по общим для всей истории законам (социальная динамика). Г. Спенсер сравнивал общество с организмом, в котором различные социальные структуры выполняют необходимые для его жизни функции. К. Маркс исходил из того, что структура О. как органической целостности определяется его материальной основой, а его развитие подчиняется как общим, так и специфическим закономерностям, присущим отдельным этапам исторического процесса — способам производства, общественным формациям. В XX в. системный подход к О. развивался в рамках структурно-функционалистской социологии (Т. Парсонс, Р. Мертон).

В отличие от природы О. включает в себя субъекта. Им является человек с его сознанием, свободой воли, способностью к целеполаганию. То обстоятельство, что О. — продукт деятельности людей, в истории социальной мысли служило и служит основанием для вывода об отсутствии в нем объективных детерминант, закономерностей, о решающей роли сознательного начала в его формировании, изменении и развитии. Получили распространение концепции, согласно которым отличительным признаком человеческого бытия является культура с ее идеалами, ценностями, нормами, ибо социальные связи и отношения существуют и в природе (у стадных животных, в колониях муравьев и т. д.). Сложность и многообразие жизни О., действительно, дают основание для различных, часто прямо противоположных, методологических построений, а утверждение научного подхода в сфере социального знания оказывается необычайно трудной задачей. При всем том в области социальной философии отработаны разнообразные «ходы мысли», выделены основные мето-

дологические направления, накоплен огромный опыт. Он свидетельствует, что *научная* методология познания О. невозможна без признания в нем наличия объективных, от сознания людей независимых начал, на базе которых существуют и действуют объективные закономерности общественной жизни. Методология марксизма такими началами признает материальное взаимодействие человека с природой в процессе общественного производства, материальные общественные отношения, в рамках которых осуществляется взаимодействие О. с природой, надличностные социальные структуры, сохраняющиеся в смене поколений. Деятельность вступающих в жизнь поколений осуществляется в условиях, которые даны им объективно, т. к. созданы предшествующими поколениями. Кроме того, происходящие в О. изменения являются следствием взаимодействия разнонаправленных сил и различных тенденций, и конечный результат в большинстве случаев не совпадает с целями, которые люди перед собой ставили. На этой основе становится возможным понимание и научное объяснение деятельности людей, в том числе роли субъективных идейных, духовных, личностных и т. п. факторов в жизни и развитии О. Но если исходят из того, что О., его история вообще не могут быть предметом научного познания, тогда открывается простор для самых разнообразных, вплоть до фантастических построений.

О. выделилось из природы и может существовать только в постоянном взаимодействии с природой на планете Земля. Природа, включая биологическую природу самого человека, — естественная основа О., а состояние здоровья людей — социальная проблема, значимая для О. Многообразные отношения О. и природы всегда интересовали философию и общественные науки. Но вплоть до второй половины XX в. акцент делался на изучении влияния природы, «географической среды» на О. Poleмика шла по вопросу о том, определяет ли окружающая среда развитие О. (географический детерминизм) или нет, является ли биологическая природа человека основной детерминантой его деятельности или нет. Доминировало утилитарное отношение к природе лишь как к источнику вещества и энергии, необходимых для жизни людей. Из того, что О. не может существовать и развиваться, не преобразуя природу, не приспособивая ее к своим потребностям, делался вывод, что целью ее преобразования является утверждение господства О. над природой.

Но в последние десятилетия картина качественно изменилась, все прежние установки сменились прямо противоположными. Растущие объемы производства заставили осознать, что этому росту есть предел, что ре-

477

сурсы Земли ограничены, и в недалеком будущем, если сохранится прежняя линия развития, многие

жизненно важные минеральные и энергетические ресурсы будут исчерпаны. Обнаружились не частные, региональные, а глобальные негативные последствия воздействия О. на природу. Загрязнение отходами производства и человеческой деятельности вообще земли, Мирового океана, атмосферы начинает наносить природе ущерб, который она сама преодолеть уже не в состоянии. Ухудшение экологии вредно влияет на здоровье людей. Уменьшается разнообразие видов животных и растений. Антропогенное давление на природу становится для нее невыносимым. Во взаимоотношении О. и природы обозначился кризис. И если эта тенденция будет продолжаться, О. разрушит сложную самовоспроизводящую систему биосферы Земли и тем самым полностью подорвет естественные условия своего существования. Экологическая проблема — одна из главных и самых острых *глобальных* проблем современности. Над человеческим О. нависает угроза экологической катастрофы. Она наступит, если процесс растущей деградации природы под влиянием деятельности человека станет необратимым. На самом деле не в господстве над природой, а в гармонии с ней — будущее человечества. И (пока время не упущено) установить эту гармонию — задача живущих и идущих им на смену поколений. Особенность глобальных проблем в том, что они могут быть решены объединенными усилиями всего человечества, и они обязывают людей действовать совместно. Происходящий ныне процесс экономической, финансовой, информационной глобализации в принципе должен способствовать этому объединению.

Библиография

1. Гегель Г. Философия права. М., 1990.
 2. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политических прав. М., 1938.
 3. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие. Соч. Т. 13.
 4. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. М., 1991.
 5. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1989.
 6. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и взаимоотношения // THESIS Теория и история экономических и социальных институтов и система. Альманах. Т. 1. Вып. 1. М., 1993.
 7. Луман Н. Понятие общества // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994.
 8. Каган М. С. Человеческая деятельность: Опыт системного анализа. М., 1974.
 9. Соколов В. В. Европейская философия X-XVII вв. М., 1984. 10. Кон И.С. Позитивизм в социологии. Л., 1964.
 - П. Загладин К.К., Фролов И. Т. Глобальные проблемы современности: научный и социальный аспекты. М., 1981. 12. Моисеев Н.П. Современный рационализм. М., 1995.
 13. Келле П.Ж., Ковальзон М.Я. Теория и история. Проблемы теории исторического процесса. М., 1981.
 14. Гидденс Э. Девять тезисов о будущем социологии // THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и система: Альманах. Т. 1. Вып. I. М., 1993.
- Келле В.Ж.**

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА (к позиции 4.3)

Впервые понятие П.к. было употреблено И.Г. Гердером: в кн. XII и XIII опубликованной в 1784 г. работы «Идеи к философии истории человечества» [5:339, 368] он использовал это понятие применительно к характеристике степени зрелости культуры и в рамках конструкции «носители политической культуры». Систематизированное научное изучение феномена П. к. началось в XX в.

В числе первых отечественных работ, посвященных этой теме, следует назвать книгу В. Герье «Первая русская Государственная дума: Политические воззрения ее членов», изданную в Москве в 1906 г., а также работу советского философа И.К. Луппола «Ленин и философия. К вопросу об отношении философии и революции», вышедшую в свет в 1930 г.

Что касается традиции изучения П. к. в западном обществознании в XX в., то современные ученые выделяют три этапа в истории исследования этого концепта в XX в.: первый этап — 1920-1930-е гг., когда ведущим направлением стало изучение возможностей достижения социальной стабильности (этот период связан прежде всего с именем Ч. Мериама, осуществившего в 1928-1938 гг. серию сравнительных исследований П. к. в различных странах); второй — 1950 — 1970-е гг., поставивший в повестку дня осмысление возможностей реформ политических систем; третий — рубеж 1980-1990-х гг., отмеченный распадом политической системы государственного социализма в СССР и странах Восточной Европы [13:91]. При этом именно второй и третий периоды отмечены пиком интереса к феномену П. к.

Следует отметить, что взрыв интереса к феномену П. к. в 50-60-е гг. XX в. был неслучаен и явился результатом осознания ограниченности институционального подхода в социально-политических исследованиях. Выдвижение этой проблематики в эпицентр исследовательского внимания совпало с периодом успешных национально-освободительных революций в странах третьего мира и образованием на карте мира новых независимых государств. Известно, что вновь образовавшиеся независимые государства избрали различные модели политико-экономического устройства: одни из них пошли по

пути социалистической ориентации, другие избрали в качестве референтных различ-

478

ные модели рыночной экономики. Но обе из перечисленных категорий стран в своем выборе опирались на опыт государств, ушедших вперед по пути предпочтительной ориентации и выступавших в качестве референтных моделей. Так, страны социалистической ориентации опирались прежде всего на опыт социально-экономических и политических преобразований в СССР; государства, избравшие путь рыночной ориентации — на модели социально-экономического развития и политической организации индустриально развитых стран — лидеров капиталистического мира. Однако осмысление итогов преобразований в обеих группах освободившихся государств показало, что, сколь бы ни были тщательными усилия по копированию моделей развития стран референтной группы, результаты преобразований, выполненных по известным из заимствованного опыта лекалам, существенно различались от тех, что были взяты за образец. Так, результаты преобразований в Анголе и Эфиопии так же мало походили на советский образец, как политические порядки, например, в Зимбабве на отлаженные политические механизмы в Великобритании — бывшей метрополии, ставшей после обретения независимости Зимбабве образцом для политического подражания. Оказалось, что для воспроизводства политической организации принятой за образец модели недостаточно воспроизводства институциональной структуры референтного общества, а сходные институциональные структуры по-разному функционируют в различных культурных средах. В справедливости подобных констатаций мы имели возможность убедиться и на отечественном политическом опыте. В период кризиса государственного социализма на рубеже 1980-1990 гг. в поисках оптимальных моделей общественного устройства взгляд и специалистов-обществоведов, и рядовых граждан был обращен в пользу сложившихся в Западной Европе и США политических механизмов, обеспечивших устойчивый экономический рост и социально-политическую стабильность. Тогда многим казалось, что осуществления институциональных преобразований демократического характера (обеспечение разделения властей и независимости судебной власти; политический и экономический плюрализм; выборные механизмы формирования органов власти; изменение соотношения политических и экономических факторов в пользу последних и выдвижение частного интереса в качестве локомотива общественного движения и т. п.) будет достаточно для радикальной модернизации общества, обеспечения эффективного экономического роста и оздоровления политических отношений в целом. Однако по истечении десятилетия после начала преобразований очевидно: институциональные

преобразования представляют собой необходимое, но отнюдь не достаточное условие демократизации социально-политического устройства. Не менее важны такие характеристики социума, как сложившиеся в процессе историко-политического развития устойчивые модели мышления и поведения властных сообществ и массовых групп; ценности, нормы и традиции, регулирующие социально-политические отношения в обществе и сам характер политического участия. Способом преодоления ограниченности институционального подхода в социально-политических исследованиях и стало формирование политико-культурного подхода, исходящего из признания влияния политико-культурных характеристик общества, наиболее важными из которых выступают менталитет; доминирующие взгляды, теории, концепции как на массовом, так и на индивидуальном и групповом уровнях; нормативно-ценностная система общества, включающая нормы как официального (писаного), так и неформального («неписаного») права; доминирующие на индивидуальном, групповом и массовом уровнях модели и стереотипы поведения.

На процесс разработки концепции П. к. в западной политической культурологии значительное влияние оказали идеи теории социального действия и концепции культуры Т. Парсонса. В течение последних пяти десятилетий концептуализация понятия П. к. осуществлялась в рамках ряда ведущих подходов к определению сущности этого феномена. В качестве таковых выступали следующие направления: а) психологическое (Г. Алмонд, С. Верба, Б. Пауэлл), в контексте которого культура рассматривалась в качестве системы ориентаций на политические ценности; б) объективистское (Д. Истон), исходившее из понимания культуры в качестве функционального ограничителя поведения людей; в) эвристическое (Л. Пай), трактующее культуру как познавательную конструкцию, имеющую ценность в исследовательских целях; г) «всеобъемлющее», интерпретирующее культуру как синтетическое единство установок и политического поведения людей.

Несомненно, пионером систематизированного изучения П. к. в XX в. стал Г. Алмонд: именно он в статье «Сравнительные политические системы» [20] предложил формулировку концепции П. к. (что дало основание для распространенного мнения о том, что именно Алмонд ввел в научный оборот само понятие П. к. хотя оно встречалось и ранее в американской исследовательской литературе [см., напр., 19], а впервые было употреблено, как отмечалось выше, Гердером). Важным этапом разработки этой концепции стала совместная работа Г. Алмонда и С. Вербы «Культура гражданственности» (1963) [21], в которой была предпринята по-

479

пытка сравнительного исследования П. к. тринадцати стран, а также исследование под редакцией С. Вербы и Л. Пая и «Политическая культура и политическое развитие» (1965) [22].

В своих исследованиях Алмонд, будучи сторонником системно-функционального направления, исходил из того, что качественный анализ политической системы требует единства двух уровней анализа — институционального и ориентационного. При этом институциональный уровень предполагает

изучение системы политических институтов, а ориентационный — специфики формирующихся в ее рамках политических ориентаций. Совокупность последних и представляет собой, по мнению Алмонда, феномен П. к., которая есть единство трех ориентаций — познавательных, оценочных и эмоциональных.

В рамках совместного сравнительного исследования П. к. Алмондом и Вербой была предложена ставшая впоследствии знаменитой триада типов П. к.: патриархальная, подданническая, культура гражданского участия.

В отечественном общественном знании начиная с 1980-х гг. продолжились (а по существу начались) поиски в сфере изучения П. к. Среди первых работ, посвященных этой теме следует назвать исследования Ф.М. Бурлацкого, А.А. Галкина, М.М. Мчедлова, Н.М. Кейзерова, Р.Г. Яновского, Е.М. Бабосова. Последнее десятилетие ушедшего века отмечено взрывом исследовательского интереса к проблеме. Появились работы А.С. Ахиезера, В.А. Ачкасова, Э.Я. Баталова, И.А. Василенко, К.С. Гаджиева, Ю.В. Ирхина, А.А. Кара-Мурзы, К. Касьяновой, И.К. Пантина, Ю.С. Пивоварова, А.И. Соловьева, Е.Б. Шестопаля и др.

Анализируя особенности изучения отечественной П. к. и констатируя обращение российских исследователей этого направления к работам зарубежных коллег, несомненно, следует отметить тот факт, что современное изучение российской П. к. опирается не только на результаты изысканий западных политологов и культурологов, но прежде всего на богатейшее творческое наследие русской общественно-политической мысли, посвященное исследованию особенностей русской культуры. Это произведения И.С. и К.С. Аксаковых, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, А.И. Герцена, Н.Я. Данилевского, Ф.М. Достоевского, И.А. Ильина, К.Д. Кавелина, Б.А. Кистяковского, В.О. Ключевского, К.Н. Леонтьева, Д.С. Мережковского, П.Н. Милюкова, В.В. Розанова, С.М. Соловьева, И. Солоневича, Л.Н. Толстого, Г.П. Федотова, С.Л. Франка, А.С. Хомякова, П.Я. Чаадаева, Б.Н. Чичерина, Г.Г. Шпета. И хотя понятие «П. к.» в произведениях перечисленных авторов не упоминалось, тем не менее наследие отечественной

общественно-политической мысли столь богато глубокими и проницательными идеями и пророчествами относительно национального характера, отечественной культуры и отечественного менталитета, что и сегодня оно является важнейшим теоретическим и методологическим источником в исследовании феномена П. к. и политического сознания российского общества.

В течение последнего столетия изучению наследия русской общественно-политической мысли посвящены многие тома, поэтому позволим себе пунктиром отметить лишь некоторые из его идей, ставшие особенно актуальными в контексте современных политико-культурных изысканий. Принципиально важно отметить, что эвристическая значимость русской общественно-политической мысли в качестве методологического основания изучения российской П. к. обусловлена тем, что историко-политическая реальность, разделенная столетием — между началом и финалом XX в. — поражает удивительным сходством моделей политического сознания и поведения социально активных слоев российского общества — и прежде всего российской интеллигенции.

Так, осуществление либеральных рыночных реформ 90-х гг. XX в., сопряженное для большинства населения с трудностями «встраивания в рынок», дало основания вспомнить размышления отечественных философов относительно антибуржуазности русского народа. Н.А. Бердяев писал: «Только в России нет давящей власти буржуазных условностей, нет деспотизма мещанской семьи» [12:302]. Ф.М. Достоевский критиковал «эгоизм, цинизм, рабство, разъединение, продажность» в противовес духовным исканиям, полагая, что подлинного внимания заслуживают такие моральные проблемы, как смысл жизни, моральный выбор, границы дозволенного в области человеческой воли («Тварь я дрожащая или право имею?»); пророчески предупреждал о великих искушениях, возникающих перед человеком в ситуации снятия моральных запретов («Коль Бога нет, то все позволено»).

Размышляя над истоками неудач в области массового политического участия в 1990-е гг. и наблюдая разочарование населения в политике и политиках, нельзя не вспомнить суждение Н.А. Бердяева относительно того, что русский народ — народ неполитический: «Россия — самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире. И русский народ — самый аполитический народ, никогда не умевший устраивать свою землю» [12:298]. Можно считать сбывшимся пророчество И.А. Ильина: «Народоправство требует от народной толпы известных знаний и самостоятельного мышления о нашем. Есть степень народного невежества, при котором вводить демократию можно толь-

480

ко для того, чтобы надругаться над ней. Народ, не знающий ни истории, ни географии своей страны, не увидит сам себя; и все его голосования будут бессмысленны. Народ, не понимающий своего хозяйства, будет обманут первой же шайкой демагогов. Народ, не способный самостоятельно мыслить о своей судьбе и своем государстве, будет цепляться за подсказываемые ему фальшивые лозунги и побежит за лъстивыми предателями. Мировая конъюнктура есть обстояние сложное — и дипломатически, и стратегически, и экономически, и национально, и религиозно. К какому народоправству способен народ, не знающий ничего верного о других народах, о их жизни, интересах, претензиях, планах и намерениях? Ни к какому! Он политически слеп и дипломатически глух; в финансовых вопросах он подобен ребенку; в делах культуры и науки он некомпетентен; в делах стратегии и войны он беспомощен. Что же весит его голосование? У темного человека «право голоса» будет всегда украдено политическим жуликом...» [7: 139].

Это суждение, несомненно, верно, однако тот же Бердяев, констатируя «безгосударственный характер» русских, вместе с тем отмечал, что одновременно Россия есть и «самая государственная и

самая бюрократическая страна в мире; все в России превращается в орудие политики. Русский народ создал могущественнейшее в мире государство, величайшую империю» [12:199].

Поразительная антиномия! Но не единственная. Другое противоречие кроется в отношении России и русского сознания к национальности. Бердяев писал: «Россия — самая не шовинистическая страна в мире» [12:300]. И одновременно Россия — «самая националистическая страна в мире» [12:301]. Следующая антиномия, отмеченная Бердяевым: «Россия — страна — безграничной свободы духа». И одновременно Россия — «страна неслыханного сервиллизма и жуткой покорности, страна, лишенная прав личности и не защищающая достоинства личности. Страна инертного консерватизма, порабощения религиозной жизни государством» [12:302]. И еще: отмечая антибуржуазность русских (Россия — «самая не буржуазная страна в мире; в ней нет того крепкого мещанства, которое так отталкивает и отвращает русских на Западе» [12:302]), Бердяев отмечал, что одновременно Россия — «страна купцов, погруженных в тяжелую плоть, стяжателей, консервативных до неподвижности» [12:304]. Следующая антиномия: «Святая Русь имела всегда оборотной своей стороной Русь звериную... русский человек устроен святостью и он же упоен грехом, низостью» [2:26-27]. Перечисленные антиномии не исчерпывают перечень противоречий, характерных для российской культуры:

«Ту же загадочную антиномичность можно проследить в России во всем». [12:302] Таким образом, противоречивость как единство противоположностей, как движение от одной крайности к другой, предстает в качестве сущностного своеобразия отечественной П. к.: «В ней нет дара создания средней культуры» [12:310].

Размышляя об особенностях российской П. к., нельзя не отметить предельно точно сформулированную Ф.М. Достоевским в речи о Пушкине идею всемирной отзывчивости, всечеловечности и всепонятности русского народа, всеобъемлемости русского духа, всеединяющего и всепримиряющего. Крайнее выражение этих качеств характерно тем, что «русскому скитальцу необходимо именно всемирное счастье, чтоб успокоиться: дешевле он не примирится» [12: 137].

Важная характеристика отечественной политической традиции — особенности отношений социальных «верхов» и «низов» в России. Несомненно, был прав И.Л. Солоневич, когда писал, что моделью отношений верховной власти и массовых групп населения является «народная монархия» — союз верховной власти и внеэлитных групп населения против аристократии. Устойчивость этого союза на протяжении значительных периодов русской истории породила другую характерную черту отечественной П. к. — традицию подданнического отношения к власти даже тогда, когда власть не оправдывает возложенных на нее надежд. Казалось бы, новое «тысячелетие на дворе», но и сегодня справедливо суждение К.Н. Леонтьева о долготерпении и смирении русского народа, которое выражается в «охотном повиновении властям, иногда несправедливым и жестоким, как всякие земные власти» [12:167]

На исходе XX в. новое звучание получил многолетний спор западников и славянофилов. На этот раз полемический дискурс обрел практическое воплощение: рыночные реформы 1990-х гг. осуществлялись в русле воззрений крайних течений российского западничества. Однако было бы заблуждением сводить многообразие идей и течений, свойственное столь сложному и многоплановому явлению, каким является русское западничество, лишь к одной его версии. Тем более что практические результаты экономической и социальной политики в 1990-е гг. по ряду параметров во многом скорее отдалили страну от западной модели политико-экономического устройства, чем приблизили к ней. И потому, как и более века назад, справедливо суждение Достоевского о том, что «западники ровно столько же послужили русской земле и стремлениям духа ее», как и славянофилы [12: 133:133], тогда как крайние «прогрессисты» убеждены были, что в России есть лишь косная масса, тормозящая развитие к «про-

481

грессивному лучшему»: «Если же народ окажется неспособным к образованию, то — «устранить народ». Ибо... народ наш есть только недостойная, варварская масса» [12:135:135].

Подобные политические установки были весьма влиятельны на рубеже XIX-XX вв. в среде русской интеллигенции, ставшей ведущим политическим субъектом российской политики, главной движущей силой трех русских революций начала XX в.: «... революция есть духовное детище интеллигенции, а... ее история есть исторический суд над этой интеллигенцией» [4: 45], поскольку пафос революции есть ненависть и разрушение [4]. «Сонмище больных, изолированных в родной стране, — вот что такое русская интеллигенция», — таков суровый вердикт авторов «Вех» [4:100].

Авторы «Вех» с тревогой всматривались в политический портрет русской интеллигенции начала XX в., отмечая такие внушающие опасение ее черты, как безрелигиозность, максимализм, нетерпимость и взаимные распри, высокомерие и самомнение, правовой нигилизм, отчуждение от государства и враждебность к нему; нигилистический морализм. Именно эти черты легли в основу П. к. активизма (в противовес подданническому модусу поведения массовых групп населения, преимущественно крестьянского), свойственной разночинной либерально-демократической и социал-демократической интеллигенции рубежа XIX-XX вв., и именно эти черты в полной мере проявились в большевистской революции. Последняя предстает как явление, имеющие глубокие корни в российской политической традиции и культуре. С предельной точностью это обстоятельство было отмечено уже Н.А. Бердяевым. Так, в работе «Духи русской революции» он писал, что, несмотря на радикализм Октябрьской революции, она изменила лишь внешние формы общественной жизни, оставив в неприкосновенности несущие конструкции традиционной общественной организации: «При поверхностном взгляде кажется,

что в России произошел небывалый по радикализму переворот. Но более углубленное и проникновенное познание должно открыть в России революционной образ старой России... Многое старое, давно знакомое является в новом обличье... Революция всегда есть в значительной степени маскарад, и если сорвать маски, то можно встретить старые, знакомые лица [6:55-56]

Идеи философов начала века получили развитие в работах отечественных исследователей А.С. Панарина, А.А. Ширинянца, Н.Е. Покровского, В.Г. Федотовой, А.И. Уткина. Так, работы А.А. Ширинянца [14] посвящены анализу П. к. интеллигенции XIX-начала XX в. П. к. интеллигенции в этих исследованиях предстает в качестве своеобразного сплава переживаний,

верований, символов, ориентаций, традиций, установок и ценностей, порожденных ее «срединным» положением между народом и властью. В данном контексте термин «П. к. интеллигенции» определяет политическую субкультуру русской интеллигенции — маргинальной группы носителей специализированного сознания, игравшей рационально-активистскую роль в истории страны этого периода, оппозиционной правящему режиму и политической системе в целом, в политическом сознании которой сочетались индивидуалистические и коммунитарные, этатистские и антиэтатистские, радикально-нигилистические и охранительные стремления, космополитизм и самобытность.

Предназначение интеллигенции — в выработке относительно целостной картины общественного сознания. Предметом специального анализа в работах Ширинянца стало исследование сформировавшегося в период роста самосознания интеллигенции нового типа мышления, целью которого являлось не примирение с правящим режимом, а противостояние ему. Ширинянец предложил типологию П. к. русского общества XIX-начала XX в., представляющую сочетание трех системообразующих элементов: «официальной», «массовой» и «интеллигентской» субкультур. Можно согласиться с автором, когда он рассматривает теорию и практику модернизаторского активизма демократической (народнической, либерально-демократической, социал-демократической) интеллигенции, осознавшей необходимость практического политического действия (реформами «сверху» или революцией «снизу») в качестве проявления в России второй половины XIX в. формирующегося гражданского общества.

Устойчивость сложившейся в России на рубеже XIX-XX вв. П. к. проявилась в том, что и на исходе XX в. в период осуществления рыночных реформ нашли проявление такие унаследованные от исторических предшественников качества российской интеллигенции, как фанатизм, радикализм, стремление опередить постепенный бег времени, авторитарность, пренебрежение средствами во имя благой цели («Цель оправдывает средства»). Подобные политические установки радикальной интеллигенции нового поколения послужили основанием для рождения в 1990-е гг. нового понятия — понятия «рыночного большевизма».

В этом контексте уместно вспомнить зафиксированный А.С. Панариным парадокс: в напряженном диалоге Востока и Запада западная интеллигенция (от левых и новых левых до последователей дзен-буддизма) нередко принимала сторону Востока, а интеллигенция восточных стран — сторону Запада. Но наибольшего раздвоения сознание интеллигенции достигало в Рос-

482

сии. Российская интеллигенция, как правило, исповедовала принцип служения «передовой идее», нередко в ущерб собственной национальной традиции и культуре. Вчера слепая верность марксизму, а сегодня — дарвинистским интерпретациям рынка, питала увлечение крайними версиями социально-экономических реформ [9].

Следует отметить, что российская П. к. — как традиционная, так и современная — привлекала внимание и зарубежных исследователей, среди которых необходимо назвать работы Ст. Уайта, А. Брауна, Р. Такера, Р. Пайпса. Одним из важнейших методологических принципов изучения российской политической традиции стало осознание преемственности ее новых форм по отношению к предшествовавшим. Так, Р. Такер в работе «Политическая культура и лидерство в СССР от Ленина до Горбачева» писал: сколь бы ни была революция «новаторской в культурном назначении в смысле создания новых институтов, убеждений, ритуалов, идеалов и символов, — национальный культурный этос продолжает свое существование многими путями, причем в одних сферах жизни более устойчиво, чем в других. Со временем происходит процесс адаптации, посредством которого элементы дореволюционного культурного прошлого нации ассимилируются в новую революционную культуру, которая таким образом принимает форму амальгамы старого и нового» [15:VII-VIII].

В этой связи не случаен тот факт, что целый ряд важнейших характеристик советской П. к. предстал в качестве логического развития свойств дооктябрьской политической традиции. Исследователь советской П. к. Э.Я. Баталов отмечал такие характеристики П. к., как индифферентное отношение к политике и слабая политизация общества; ориентация на практические результаты функционирования массовой политической системы, проявляющиеся в обыденной жизни, невысокий уровень политического участия; поддержка советской политической системы со стороны массовых групп населения; этатизм и сопутствующая ему ориентация на вождя; доминирование ценностей эгалитаризма (ориентация на равенство не только условий, но также возможностей и результатов, и не только в политической, но и в экономической и социальной областях); коллективизм; конформизм; отсутствие дифференцированной партийно-политической и идеологической самоидентификации граждан [1].

Всеобъемлющее изучение феномена П. к. предполагает не только сравнительное изучение ее традиционных и современных форм, но также компаративное исследование П. к., сложившихся в рамках

различных ци-

визационных образований. Подобное исследование является необходимым условием гармонизации взаимодействия культур с тем, чтобы потенциально конфликтное противостояние цивилизаций (С. Хантингтон) могло трансформироваться в русло конструктивного диалога (см.: *Личность, I*). В этом контексте значительный интерес представляет сопоставление важнейших параметров различных П. к. в книге И. А. Василенко «Диалог цивилизаций» [15].

Исходной гипотезой автора является предположение о том, что политические ценности в рамках каждой цивилизации имеют социокультурную природу, вследствие которой единство различных политических форм в культуре поддерживается не тождеством их политической природы и не направленностью политических интересов, а «скрытой гармонией» социокультурной идентичности. При этом ценностную природу политических процессов определяют важнейшие социокультурные архетипы и коды [15:29]. Другим важным методологическим основанием сравнительного изучения П. к. в работах И.А. Василенко является убеждение в том, что ключом к подобному сравнительному исследованию является религия. Именно религиозной этике принадлежит решающая роль в становлении духовных и хозяйственных основ всех мировых цивилизаций [15:68]. Современный политический диалог мировых культур определяют пять мощных духовно-религиозных традиций: греко-православная, западно-христианская, конфуцианско-буддистская, индо-буддистская и исламская, каждая из которых обладает собственными архетипами и кодами.

В качестве важнейших характеристик индо-буддистской цивилизации И.А. Василенко рассматривает внутррелигиозный плюрализм (свойственный индуизму плюрализм типов поведения и духовных устремлений); космоизм; этикоцентризм; высокую оценку возможностей индивида; коллективизм; интеллектуализм; эмпиричность; инструментальность. Центральной проблемой мировоззрения индуизма является проблема долга, а атрибутивным свойством П. к. индубуддистской цивилизации — ее глубоко контрастный, бинарный, расколотый характер: эта культура сакральна, пластична и многопланова в интерпретации высших целей общества и одновременно консервативно-сословна в понимании социально-классовой структуры общества (кастовость, иерархичность, сегментированность) [15:76-88].

Среди важнейших «несущих конструкций» конфуцианско-буддистской политико-культурной традиции — этикоцентризм и социально-нравственная ангажированность. Важнейшими компонентами конфуцианской этики выступают этика мирского аскетизма,

483

трудолюбия, бережливости, накопительства, поклонения старшим; патернализм, преданность государству; внутривозрастная солидарность; опора на древность как основание политической традиции; этатизм в продуктивном сочетании с рыночной экономикой; преобладающее влияние вертикальных (в противовес горизонтальным) связей; внутренняя гомогенность; ориентация преимущественно на компромиссные методы разрешения конфликтов. Важнейшим механизмом конфуцианско-буддистской П. к. является гибкость как способность к реинтерпретации традиционных ценностей в духе современности, к перманентному самообновлению, к творческому восприятию и адаптации инокультурных влияний с опорой на национальную традицию. Доминантными ценностями конфуцианско-буддистской политической традиции выступают лояльность, спокойствие, гармония, коллективизм. Здесь торжествуют долг, обязанность, иерархия, подчинение личности интересам группы и, одновременно, право защищать эти ценности, даже с использованием насилия [15:100-110].

В исследовании И. А. Василенко П. к. исламской цивилизации предстает как универсальная, даже имперская культура, обладающая мощным потенциалом надэтнического мышления. Эта культура характеризуется ориентацией на активность человека; убежденностью в необходимости совершенствования личности каждого мусульманина; универсальностью политического мышления приверженцев этой традиции, вследствие чего человеческая история предстает в качестве единой, основанной на единстве религий и культур. П. к. ислама сакральна: религия дает мусульманину наиболее энергичные мотивации в области политики, а принцип религиозной теократии обуславливает единство и нераздельность духовной и светской власти главы мусульманской общины. Важными принципами политической традиции ислама являются этатизм; отсутствие аскетизма; демонстрация успеха и могущества; политическая бескомпромиссность [15:122-126].

По мнению И.А. Василенко, важнейшими ценностно-смысловыми основаниями П. к. западно-христианской цивилизации являются прагматизм, плюрализм, субъективизм и индивидуализм; всеобъемлющее влияние идеи политической свободы; ориентация на активистский тип политического участия. Это светская и прагматическая П. к. конвенционального, риторического типа. Человек политический в западно-христианской культуре убежден в необходимости организационного и технического переустройства мира, который в угоду человеку надлежит исправить. При том важнейшим основанием этой традиции является недоверие к человеческой природе: политические меха-

низмы западной демократии призваны обеспечить благие результаты независимо от моральных и интеллектуальных качеств людей. Другим важным постулатом западно-христианской традиции является приоритет рационального начала: критерий рациональности доминирует над иными мотивациями деятельности. Такая установка является основанием культа инновационной, реформаторской, модернизационной деятельности [15:137-145].

Что касается важнейших ценностно-смысловых оснований российской П. к., в своем традиционном измерении во многом основанной на архетипах и кодах православной культуры, то доминантными ее

характеристиками выступают приоритет духовных ценностей над материальными; стремление к равенству и справедливости; синкретизм правды и истины; ориентация на синергию как на гармонию земного и небесного начал; этатизм; имперская традиция всемирной власти; целостность политического мировосприятия, важнейшим компонентом которого является ценностное отношение к миру; политический радикализм; приверженность к эсхатологизму; мистическое толкование истории; соборность; космизм. Важной чертой русской П. к. является этикоцентризм: нравственные нормы призваны регулировать не только собственно этические отношения, но также политические и экономические. При этом для русской П. к. характерна антиномия идеалов рационального и морального.

Богатый материал относительно взаимопроникновения и взаимовлияния ценностной иерархии православной цивилизации и сложившихся в ее рамках доминантных характеристик отечественной П. к. содержит работа А.С. Панарина «Православная цивилизация» [10].

Панарин затрагивает обсуждаемую в рамках настоящего издания проблему цивилизационной идентичности РОССИИ (см.: *Цивилизационная идентичность, I*). По его мнению, драма российской идентичности связана с тем, что эта идентичность с самого начала носила не натуралистический характер, а являлась по преимуществу ценностно-нормативной, духовной. Само греческое, восточно-христианское исповедание к тому времени, когда Московская Русь обрела государственную самостоятельность, утратило географическую и цивилизационную привязку по причине гибели Византии и стало восприниматься как священное наследие, находящееся в опасности и нуждающееся в защите. Российская идентичность в качестве защитника Святой Руси и определилась в XV в. в форме народо-защитника православного идеала. Речь, таким образом, идет об идеократической идентичности, основанной на привязанности к священному идеалу — тексту и аскезе,

484

необходимой для того, чтобы ему соответствовать и сберечь от посягательств [10:7].

Особенность русской культуры, по мнению Панарина, не в том, что она опосредует восприятие человеком реальности некоторыми нормативно-аксиологическими текстами (это делает любая культура), а в том, что она, во-первых, больше других тяготеет к «монотекстуальности» (пронизанности всех практик единым центральным смыслом), во-вторых, ее процедуры подведения действительности под нормативный текст требуют значительно большего внутреннего напряжения в силу той изначальной дистанцированности ортодоксального греко-православного текста от эмпирической реальности, которая связана с ранней гибелью материнской цивилизации — Византии [10:8].

Доминирующими конфликтными линиями российской истории выступают, по мнению Панарина, две коллизии. Во-первых, это противостояние ортодоксальной аскетики и быта, который теряет легитимацию со стороны сакрально-теократического начала по мере того, как становится все более легким и устроенным; во-вторых, противостояние универсального, всемирного и местного, доморощенного. Противостояние идеи (текста) природе пронизывает всю историю нашей цивилизации и образует источник ее напряженно-драматической динамики. Православный мировой регион характеризуется своеобразным сплавом цивилизационных и формационных механизмов; он характеризуется перманентной полемикой с местными особенностями (то есть с самой собой) во имя движения к сакральному и универсальному [10:9-10].

Таким образом, изучение феноменов П. к. в классической и современной литературе в полной мере подтверждает представление об интегративном характере феномена П. к., синтезирующего ценностно-нормативные механизмы регуляции мышления и поведения в сфере политики. При этом политическое сознание рассматривается не только как субъективное отражение системы политических отношений во всем комплексе многообразных характеристик и параметров этой системы, но также в качестве важнейшего системно функционирующего целеполагающего и целереализующего механизма, программирующего политическое поведение.

Важнейшее методологическое и эвристическое значение исследования П. к. и политического сознания обусловлено взаимопроникновением различных сфер социальной организации, свойственным современному этапу социального развития: политика в подобном контексте предстает в качестве всепроникающего и влиятельного инструмента управления всеми областями социальной организации. Дополнительным обстоятельством, актуализирующим практику политико-

культурного подхода в современных культурологических исследованиях, является влияние процессов глобализации, в ходе которой прежде относительно замкнутые и изолированные цивилизационные политико-культурные образования вступают в отношения взаимопроникновения и взаимозависимости. В ходе глобализации, являющейся чрезвычайно противоречивым по своим исходным посылкам и результатам процессом, возникают принципиально новые политико-культурные конфигурации, решительно изменяющие не только прежние алгоритмы и стандарты взаимодействия политико-экономических и культурных субъектов, не только радикально изменяющие культурные среды, но проблематизирующие существовавшие ранее ценностно-смысловые форматы и иерархии (см.: *Личность, I*). В подобной ситуации именно политико-культурный подход может послужить эффективным эвристическим инструментом изучения новой исторической реальности.

Библиография

1. Баталов Э.Я. Политическое — слишком человеческое. М., 2000.
2. Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1918.

3. В поисках пути. Вехи. Смена вех. М., 1992.
 4. Вехи. Интеллигенция в России: Сборники статей 1909-1910. М., 1991.
 5. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
 6. Из глубины: Сборник статей о русской революции. М., 1990.
 7. Ильин Н.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России: Статьи 1948-1954 годов: В 2 т. Т. 1. М., 1992.
 8. О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.
 9. Панарин А.С. Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века. М., 1998.
 10. Панарин А. С. Православная цивилизация. М., 2002.
 11. Панарин А.С., Покровский Н.Е., Федотова В.Г., Уткин А. На перепутье (Новые вехи). М., 1999.
 12. Русская идея. М., 1992.
 13. Шестопал Е.Б. Психологический профиль российской политики 1990-х. М., 2000.
 14. Ширинянц А.А. Вне власти и народа: Политическая культура интеллигенции России XIX-XX веков. М., 2002.
 15. Василенко И.А. Диалог цивилизаций. М., 1999.
 16. Пивоваров Ю.С. Очерки истории русской общественно-политической мысли XIX-первой трети XX столетия. М., 1997.
 17. Формизано Р.П. Понятие политической культуры // Pro et Contra. Лето 2002.
 18. Шатилов А. Постсоветские подходы к изучению политической культуры // Pro et Contra. Лето 2002.
 19. Webb S., Webb B. Soviet Communism: A New Civilization? New York, 1936.
 20. Almond G. Comparative Political Systems // Journal of Politics. XVIII. 1956. 485
 21. Almond G., Verba S. The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Countries. Princeton, 1963.
 22. Verba S. Comparative Politics // Political Culture and Political Development/ L W. Pye, S. Verba (eds.) Princeton, 1965.
 23. Pye L. W. Culture and Political Science: Problems in the Evolution of the Concept of Political Culture // Social Science Quart. LIII. 1972.
 24. Taker R. Political Culture and Leadership in Soviet Russia. From Lenin to Gorbachev. N.Y.-London, 1987.
- Гаман-Голутвина О.В.**

«РУССКАЯ ИДЕЯ» (к позиции 4.4)

Вопрос о Р. и. — прежде всего академический. Ему принадлежит важное место в истории русской философской и общественно-политической мысли. Полемика вокруг того, что понимать под Р. и., шла на протяжении большей части XIX и XX вв., приводя к разным результатам. После снятия у нас запрета на изучение русской философии в ее полном объеме возродился и интерес к этой теме. Первоначально он выразился в переиздании ранее опубликованных текстов, после чего появился ряд монографий, написанных современными авторами. Во всяком случае, необходимость обращения к данной теме в историко-философском плане ни у кого не вызывает сомнения.

Иное дело, когда тот же вопрос ставится применительно к сегодняшней России. В такой формулировке он вызывает к себе разное отношение, вплоть до резко негативного. Так, академик Д.С. Лихачев писал в свое время: «Общенациональная идея в качестве панацеи от всех бед — это не просто глупость, это крайне опасная глупость». В том же духе высказываются некоторые другие деятели культуры и политики, принадлежащие, как правило, к либерально-демократическому лагерю. Р. и. для них — чуть ли не синоним русского национализма, сталкивающего Россию с другими странами Запада. Но вот иное мнение: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация». Оно принадлежит Достоевскому, а вслед за ним было поддержано многими другими выдающимися русскими мыслителями и писателями, коих никак не заподозришь в узко понятом национализме. Кто здесь прав?

Р. и. трактуется обычно как национальная идея. Но что, собственно, следует понимать под национальной идеей? Ее следует, видимо, отличать от национального интереса, играющего важную роль в современной политической практике, в частности, в области межгосударственных отношений. Каждое государство обладает своими национальными интересами, защита которых — преобладающий тип политики в современном мире. Россия здесь не исключение. Никто не станет отрицать наличия у нее своих национальных интере-

сов — даже самые ярые противники национализма. Что же вызывает у них смущение при слове «идея»?

Различие между идеей и интересом трудно установить в границах существования отдельной нации, но оно становится очевидным, как только мы ставим вопрос о принадлежности данной нации к более

широкой исторической общности — цивилизации. При всем несходстве своих национальных интересов разные нации, принадлежа к одной цивилизации, выражают для себя ее суть и смысл в идее. Можно спорить, в чем состоит эта идея, но она, несомненно, существует в каждом народе, связанном с другими сознанием своей цивилизационной идентичности. Так, любой европеец независимо от своей национальной принадлежности знает, что он европеец. Еще Константин Леонтьев удивлялся тому, что чем больше европейские народы обретают свою национальную независимость, тем больше они становятся похожими друг на друга. Подобная «схожесть» и позволяет говорить об объединяющей их идее. Европа в этом смысле — не механический конгломерат стран и народов, разделенных между собой национальными интересами, но определенная целостность, сложившаяся вокруг общей для себя идеи. Эту идею можно было бы назвать общеевропейской, но она по-своему осознается и формулируется в каждой европейской нации — ее философами и художниками. Не только экономический расчет, но и наличие такой идеи способствуют сегодня общеевропейской интеграции.

О духовном родстве народов Европы писали многие выдающиеся мыслители Запада. По словам, например, Э. Гуссерля, «как ни были враждебно настроены по отношению друг к другу европейские нации, у них все равно есть внутреннее родство духа, пропитывающее их всех и преодолевающее национальные различия. Такое своеобразное братство вселяет в нас сознание, что в кругу европейских народов мы находимся «у себя дома» [1:302]. Подобное «родство духа» Гуссерль и называл идеей.

Идея, следовательно, — это система ценностей, имеющая более универсальное значение, чем национальный интерес. Интерес — то, что каждый хочет для себя, идея — то, что он считает важным, нужным не только для себя, но и для других, в принципе — для всех. Каждый народ, как и человек, имеет свой интерес, но далеко не каждый имеет идею, которую может предложить людям в качестве общей для них ценности. Таким народом были, например, греки и римляне. И сегодня идея, рожденная в Античности, — «римская идея» — является неотъемлемым элементом европейской идеи, идеи Европы.

Уже мировые религии обладали интегрирующей функцией, выведившей народы за рамки племенных

486

культов и поверий. Наряду с государством они заключали в себе отличительный признак всех ранних цивилизаций, предшествовавших европейской. И сейчас многие историки видят в религии основную разграничительную черту между разными цивилизациями. Идея, однако, — не религиозная, а сугубо светская, рациональная форма человеческой интеграции. Свое оформление она получает в составе особого знания — философии, которая отличает европейскую культуру от всех других. Именно европейцу свойственно идентифицировать себя не только по вере, но и по идее, т. е. посредством не мифологического или религиозного, а философского сознания. Тот же Гуссерль понимал под «духовным обликом Европы» «явленность философской идеи, которая имманентна истории Европы (духовной Европы)» [1:301] и берет свое начало у греков. В различных опытах своего самоопределения и самосознания Европа предстала тем самым как философская идея, которую можно назвать также идеей западной цивилизации.

Проблема поиска такой идеи встала и перед Россией — с момента, как она стала осознавать себя частью европейской цивилизации. Пока она, подобно всем цивилизациям древности, не выходила в своем самосознании за пределы религиозной и государственной символики (православие и самодержавие), вопрос о Р. и. никого не волновал. Только после победы над Наполеоном, когда Россия оказалась втянутой в самую гущу европейской политики, мыслящая часть российского общества задумалась о том, что отличает Россию от Европы и что связывает с ней. Тогда-то и заговорили о Р. и. Вопреки мнению, что она возникает в результате изоляции России от Европы, ее возникновение было, наоборот, следствием вхождения России в Европу. Р. и. в этом смысле — та же европейская, но только в ее русском прочтении и понимании.

Вопрос о Р. и. был поставлен и решался в составе также философского знания, появление которого в России само по себе свидетельствовало о сближении с Европой. О Р. и. писали преимущественно философы, причем до того, как Россия стала предметом экономического и социологического исследования. Вопрос о России, по словам Н.А. Бердяева, есть историсофский вопрос, что как раз и означает приоритет философской идеи над всеми видами эмпирического, позитивного знания. Подобное направление мысли выходит на первый план там, где реальность находится еще в состоянии брожения, не отлилась в законченную форму, не застыла в своей цивилизационной определенности и потому не может быть предметом научной аналитики, апеллирующей к наличному опыту. То, что не имеет предмета в опыте, может

быть представлено только в идее. В отличие от Европы, в которой философский поиск ее цивилизационной идентичности давно закончился, обрел материальное воплощение и сменился чисто научными разработками, в России он затянулся вплоть до настоящего времени и сейчас еще владеет нашими умами. По известному выражению Л.Н. Толстого, в России еще ничего не сложилось и только начинает складываться. Россия жила и живет в состоянии постоянного ожидания грядущих перемен, с надеждой или тревогой всматриваясь в будущее. Она — как бы не в настоящем и даже не в прошлом, а в будущем. Не отсюда ли тютчевское — «умом Россию не понять», «в Россию можно только верить»? Понять можно то, что уже есть, верить — в то, что только будет. Желание придать этому будущему более или менее отчетливую перспективу и рождало потребность в Р. и., разумеется, по-разному трактуемой нашими радикалами и консерваторами, западниками и почвенниками.

Сама постановка вопроса о Р. и. была продиктована вначале не столько желанием отделить Россию от

Европы, сколько, наоборот, стремлением найти то общее, что связывает ее с нею поверх всех национальных границ. По словам Владимира Соловьева — первого, кто сформулировал суть Р. и., «смысл существования наций лежит не в них самих, но в человечестве», которое есть не абстрактное единство, но при всем своем несовершенстве «реально существует на земле», «движется к совершенству... растет и расширяется вовне и развивается внутренне» [2:192]. Р. и. и мыслилась Соловьевым как то общее, что является содержанием жизни любого христианского народа. В таком понимании она не заключала в себе никакого национализма, не оправдывала превосходство одного народа над другими, не призывала к национальному обособлению России, к ее замыканию на себя. Наоборот, величие России она связывала с преодолением ею своего национального эгоизма, даже с ее национальным самоотречением во имя сплочения и спасения всех христианских народов. В этом смысл данного Соловьевым знаменитого определения «идеи нации», согласно которому она «есть не то, что она сама думает о себе во времени, но что Бог думает о ней в вечности» [2:187]. Р. и., как ее понимает Соловьев, есть стоящая перед Россией как государством религиозная и нравственная задача жить в соответствии не только со своими национальными интересами, но и с теми моральными нормами и принципами, которые общи всему христианскому миру, составляют суть христианства. Она есть сознание ответственности государства перед Богом, его необходимости быть не только национальным, но и христианским государством. В Р. и. тем самым первоначально был

487

выражен не античный (правовой), а христианский идеал (или проект) государственного устройства.

Разумеется, существовали и иные варианты Р. и., трактовавшие ее в националистическом или традиционалистском духе, выведившие на первый план несходство славянского культурного типа со всеми остальными (Н.Я. Данилевский). В. Соловьев справедливо усматривал в такой трактовке Р. и. «вырождение славянофильства», не отрицавшего при своем возникновении духовной близости России и Европы. Русский национализм родился под прямым воздействием западного национализма и в противовес ему. По словам Бердяева, «национализм новейшей формации есть несомненная европеизация России, консервативное западничество на русской почве» [3:300]. С другой стороны, и тот вариант русской идеи, который был предложен Соловьевым, страдал излишним messiанизмом, смешением и отождествлением вселенского и русского, абсолютизацией теократической формы правления, означающей господство церкви над государством. Друг и биограф Соловьева русский философ Е.Н. Трубецкой был не менее прав в своей критике соловьевского проекта вселенской теократии как сути Р. и. «Внимание его, — писал он о Соловьеве, — было поглощено мечтою об *универсальном* messiанизме России. Он отождествлял русскую национальную идею с воплощением самого христианства в жизни человечества, с осуществлением на земле Царства Божия в образе вселенской теократии. Но именно потому, что Россия была для него только народ Божий, народ messiанский, он отрицал всякие индивидуальные, особенные черты в русском народном характере. Индивидуальное, особенное у него потонуло в абсолютном, универсальном» [4:255-256]. Россия — не христианство в целом, как думал Соловьев, а лишь одна из его обителей, хотя столь же универсальная, вселенская, как и остальные. Равно и русский народ — не единственно избранный народ, а один из многих, призванный вместе с другими делать одно общее дело. В такой трактовке Р. и. на первый план выходило то особенное, индивидуальное, что отличает Россию от остального мира. Последним и, пожалуй, наиболее влиятельным вариантом Р. и. в XX в. стало евразийство. Универсальный и консервативный элементы Р. и. по-своему дали знать о себе и в русской версии марксизма.

Наличие разных трактовок Р. и. не отрицает их общей укорененности в русской почве. Расходясь и даже конфликтуя между собой, они утверждали и национальное своеобразие России, ее самобытность, и ее близость с другими европейскими народами и странами. И только все вместе они могут считаться выражением действительного смысла Р.и. Как бы ни трактовать его,

Р. и. заключала в себе проект государственного и общественного устройства России (цивилизационный проект), соответствующий традициям русской культуры, равно близким и далеким традициям культуры европейской. Меру этой близости и отдаленности и пыталась постичь Р. и. Она потому и *русская*, что ставила вопрос о России, и потому *идея*, что ответ на него искала не в реальной России, а в той, что существовала лишь в замысле, в воображении.

Подобно Европе, Россия в лице своих философов мыслила эту идею как универсальную, способную объединить народы в их служении какому-то «общему делу». Само это дело формулировалось как в религиозных, так и светских терминах. С этой точки зрения Россия — европейская страна, неотъемлемая часть западного мира. Р. и. была прямым продолжением западной идеи универсальной цивилизации, получившей название «римской». Эта идея мыслила человечество как одно государство, живущее по общим для всех законам. Ее можно было бы назвать и «имперской», но только понимая под этим не покорение одних народов другими, а их политическое объединение на базе универсальных норм, правил и ценностей. Иное дело, что основу этой универсальности Россия искала в направлении если не противоположном, то отличном от западного, — в области не столько права, сколько морали, причем для большинства русских философов морали православной. Р. и. мыслилась как религиозная идея в противоположность безрелигиозной, как этическая — в противоположность формально-правовой, как духовно спасающая и объединяющая — в противоположность духу индивидуализма и утилитаризма. Она отстаивала верховенство сердца над отвлеченным разумом, правды над истиной, сострадания над справедливостью, соборности над гражданским обществом, духовного подвижничества над прагматикой

частной жизни. Своим главным противником она сделала эгоистический и индивидуалистический интерес, победивший на Западе и ставший источником ложного национализма и патриотизма, способного в угоду себе пожертвовать другими. Идеиная политика в этом смысле выше политики интересов, если опять же под ней понимается не какая-то западная идеология, а общечеловеческая мораль.

Размышляя о Р. и., мы, по существу, решаем ту же проблему, что когда-то стояла и перед Западом: как примирить модернизацию общества с религией и моралью, или, другими словами, как примирить цивилизацию с культурой? Как совместить экономический рост и вызываемые им институциональные изменения с ценностями духовного порядка? Что делать в процессе модернизации со своим прошлым? Запад, как считали рус-

488

ские философы, выбрал цивилизацию, согласившись во имя материальных и научно-технических приобретений с несомненными духовными и моральными потерями. Русской мысли пока трудно согласиться с таким ответом. Не отвергая неизбежности современной цивилизации, она ищет возможность ее согласования с традициями и ценностями культуры — как европейской, так и своей собственной. Удастся ли ей найти решение этой проблемы, покажет время, но пока она заботит ее, сохраняется в своем значении и Р. и. — то, что ее питало и вызывало к жизни.

Библиография

1. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология XX века: Антология. М., 1995.

2. Соловьев Вл. Русская идея // Русская идея. М., 1992.

3. Бердяев Н.А. Душа России // Русская идея. М., 1992.

4. Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианиззм // Русская идея. М., 1992.

Межуев В.М.

СОЦИАЛЬНОСТЬ (к позиции 4.2)

С. — обозначение качественной природы присущих человеческому обществу связей и взаимных отношений между людьми. Общество представляет собой систему социальных связей и отношений. Распространено использование термина «социальное» для характеристики связей, образующихся в животной среде (в стае, стаде и т. п.) и даже у насекомых (муравейник). Но при таком расширительном употреблении этого термина, всегда следует учитывать, что применительно к природным связям он приобретает иной, скорее метафорический смысл. Аналогия между сообществами животных и людей чисто внешняя (совместность). С. их не объединяет, а характеризует как раз принципиальное отличие человека от животного. Связи между особями в мире животных имеют чисто биологическую природу, основаны на инстинктах и служат выживанию вида в борьбе за существование. С. имеет биологические предпосылки, но это явление надбиологическое. Человек есть существо *и* биологическое, *и* социальное, т. е. возвышающееся над биологическим. Он социален по своей сущности и может существовать как человек только в обществе себе подобных, т. е. в системе социальных связей и отношений. Поэтому культурология использует термин «социальное» лишь применительно к человеческому обществу.

Социальные (общественные) отношения возникают как форма деятельности людей в различных сферах общественной жизни. Т. е. деятельность людей всегда социальна. Нет абстрактной деятельности, она всегда облечена в определенную конкретную социальную форму. Отношение людей к природе также опосред-

ствовано их отношением друг к другу, т. е. осуществляется в определенной социальной форме.

Социальная форма каждого конкретного общества внутренне структурирована и проявляется как *социальная структура общества*. Разнообразие социальных отношений, образующих в совокупности социальную структуру, задается естественными (половозрастными, этническими, территориальными) различиями, разделением общественного труда, отношениями собственности на средства труда, выделением разных сфер общественной жизни (экономической, политической, идеологической и т. д.). Соответственно, в обществе по видам деятельности, по интересам и другим критериям образуются группы людей (семья, этнос, класс, профессия и др.), вступающие друг с другом в разнообразные отношения. С ними связаны системы социальных норм, ценностей, социальных институтов, закрепляющих эти отношения.

Специфика социальных отношений в том, что это отношения не между отдельными людьми, а между *социальными группами*, большими или малыми. Отсюда следуют два важных вывода. Во-первых, социальная структура общества носит надличностный характер. Социальные отношения остаются в смене поколений. Каждое новое поколение, вступая в жизнь, получает их в наследство, и уже от него зависит, внесет оно в них какие-либо изменения или нет. Во-вторых, следует различать социальные и личные отношения. В системе социальных отношений каждый отдельный индивид выступает не сам по себе, а как представитель определенной группы. Для него эти отношения функциональны.

С другой стороны, социальная характеристика индивида определяется тем, какое место он занимает в социальной структуре данного конкретного общества, носителем каких социальных качеств он является и какие функции должен выполнять. Этот аспект и выражает социологическая концепция социальных

ролей. Конечно, индивид вносит в социальные отношения и нечто свое. Такая возможность открывается перед ним потому, что каждый человек является одновременно носителем многих ролей, но от этого социальные отношения не становятся личными.

В отличие от устойчивых и надличностных социальных отношений, личные отношения связаны с данными конкретными людьми, проявляются в процессах *общения* между ними и существуют постольку, поскольку эти общение продолжается. В личных отношениях люди представляют сами себя, взаимодействуют как личности, а не функционально. Поэтому процесс общения как бы перерастает рамки С. и может рассматриваться уже как явление культуры.

489

С. объемлет не только взаимные отношения между людьми, но и отношения человека (личности) и общества. Следует отметить, что два этих вектора отношений — к другому индивиду и к обществу — взаимно обусловлены. Отношение индивида и общества отражается на взаимных отношениях людей и обратно.

Характер этих отношений не оставался неизменным. Их общие рамки в каждую историческую эпоху определялись существующим *типом* С. Эта проблема была поставлена К. Марксом, который выделил в истории несколько основных типов С, что позволило более конкретно представить, в чем состоял прогресс во взаимоотношениях личности и общества.

Тип С. первобытного рода и общины К. Маркс определил как *отношения личной зависимости*. Здесь индивид не имел никакой самостоятельности, а целиком зависел от той естественной родовой общности, к которой он принадлежал. Этот тип С. полностью детерминировал сознание и поведение индивида. Но он был необходим, чтобы род мог выжить в той природной и социальной среде, в которой он существовал.

Разновидностью этого типа С, но уже на более высоком уровне развития, являются те социальные общности, которые появились в период перехода от родового строя к цивилизации и на ее ранних ступенях: община, каста, сословие. Здесь остается личная зависимость, но в совершенно другом смысле — как зависимость раба от рабовладельца, крепостного от помещика, вассала от сюзерена, подмастерья от мастера, т. е. зависимость в рамках отношений господства и подчинения. Человек уже не слит со своей общностью как прежде, но его поведение регламентировано, а образ жизни во многом запрограммирован его социальной принадлежностью. И это касается не только низших, но и высших сословий. Оскорбленный защищает на дуэли «честь дворянина» — родовые качества на первом месте. Человек принадлежит к той или иной общности, и она опосредствует его отношение к природе, обществу, другими людям.

Отношения личной зависимости сковывают развитие человека как личности, лишают его самостоятельности, связывают путами древних обычаев и традиций. Разрыв этих отношений является предпосылкой полноценного личностного развития. Моментом разрыва является становление капиталистических отношений. Индивид освобождается от прежних уз, но за счет их замены вещными товарно-денежными отношениями. Эти отношения существовали и ранее, но лишь при капитализме они принимают всеобщий характер, становятся доминирующими: общественные отношения выступают здесь в форме отношения вещей. Деньги становятся всеобщим мерилем. И человек попадает в

зависимость от этой системы отношений. *Личная независимость и вещная зависимость* — таков тип С, порожденный капитализмом. Его характеризуют две особенности: атомизация индивида и отчуждение.

Капитализм побеждал под лозунгом свободы, и прежде всего свободы личности. И ее достижение, действительно, является великим завоеванием общественного прогресса. Но утверждение «свободы от» — лишь первый шаг на этом пути и он полон противоречий, ибо свобода здесь означала лишь, что человек, вырвавшись из узкой ограниченной общности, попадает в универсальную зависимость от всего общества, в котором он, однако, остается изолированным индивидом, атомом социального целого. Кроме того, продукты и результаты его деятельности в системе всеобщих товарно-денежных отношений отчуждаются от человека и превращаются в господствующую над ним неуправляемую социальную силу.

Следующим шагом, который связан уже с формированием нового типа С, должно стать присвоение человеком универсальных связей, преодоление отчуждения и на этой основе универсальное развитие самого человека как личности. Таков вывод, сделанный К. Марксом из анализа исторических типов С.

В социальной философии и социологии имеются и другие попытки выделения типов С. Так, получила распространение и признание выдвинутая Ф. Теннисом в конце XIX в. идея различения *общности* (*Gemeinschaft*) и *общества* (*Gesellschaft*) как разных типов С. В формировании общности играют роль родственные отношения, она строится на чувстве дружбы, душевной близости, эмоциональных связях. Напротив, общество — чисто рациональное образование, основанное на товарном обмене, утилитарном отношении людей друг к другу.

Понятие «тип С.» соединяет воедино человека с той системой социальных отношений, в которой он существует, или характеризует тот ансамбль социальных отношений, которые составляют сущность человека определенного общества. Тип С. поэтому позволяет определить тип того социального существа, которое создает культуру данного общества. Это понятие дает возможность более полно рассмотреть проблему соотношения культуры и С.

Социальные и культурные начала общественной жизни неразрывно связаны друг с другом. Культура социальна, ибо социальные системы, социальная жизнь и деятельность составляют и основу, и среду, и

средство создания культуры. И в то же время ни одна социальная общность не может существовать без аккумуляции в культуре и передачи из поколения в поколение социального опыта и знаний.

490

В первобытных сообществах отношения между людьми строились на основе естественных кровнородственных связей. Но эти связи скреплялись уже надбиологическими средствами — создаваемой человеком культурой. Порождаемая потребностями трудовой деятельности и необходимостью поддержания единства рода культура включала в себя и выполнение необходимых социальных функций. Культура и зачатки социального начала еще не были отделены друг от друга.

Собственно социальные отношения появились лишь на основе общественного разделения труда, а отделение социальных отношений от культуры произошло с переходом к цивилизации. И это их обособление было связано с развитием многообразных противоречий, столкновений, борьбы за власть, за собственность, за территории и т. д. Тогда и возникли «социальные процессы», «социальные проблемы», «социальные конфликты» и т. д. Чтобы эти противоречия и конфликты не приводили к деградации С. и распаду общества, цивилизация должна была взять на себя интегративные функции и создать цивилизационные механизмы для их выполнения. Эти механизмы включают в себя и культуру с ее системой преемственности, традициями, ценностями и нормами как средствами, препятствующими распаду структур цивилизованного общества (см.: *Цивилизационные механизмы, II*).

Культура является формообразующим началом цивилизации, а цивилизация предстает социальным бытием культуры. Цивилизация представляет собой социокультурную систему. Однозначное противопоставление культуры и цивилизации ныне можно считать устаревшей точкой зрения. Различие в трактовке самой культуры, правда, появляется, когда она рассматривается сама по себе и в рамках цивилизации, где она постоянно взаимодействует с ее социальной составляющей. Ее социальный и культурный аспекты обладают по отношению друг к другу некоторой самостоятельностью и между ними возникают различные противоречия (см.: *Личность*), конфликтные ситуации, иногда доходящие до кризисных состояний. Социальные условия могут ставить препоны творческой деятельности, а могут ей благоприятствовать, утверждая ее свободу. Все это накладывает свой отпечаток на состояние и динамику культуры. Но вообще прямой зависимости между социальными условиями и творчеством культуры установить нельзя, ибо здесь действуют и другие факторы и какие-то таинственные силы, дающие импульсы творческой энергии. Конечно, афинская демократия способствовала развитию философии и искусства Древней Греции. Но разве только демократии было достаточно для такого мощного взлета творческой активности? Ведь и

Рим знал периоды демократического правления. Но философии он учился у греков.

Библиография

1. История социологии в Западной Европе и США. М., 1993. С. 92-96.
2. Каган М.С. Мир общения. Гл. IV. М., 1988.
3. Кенне В.Ж. Культура и социальность // Постижение культуры. Вып. 7. М., 1998.
4. Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. М., 1996.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 99-101.
6. Степин В.С. Перспективы цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию // Эпоха перемен и сценарии будущего. М., 1996.

Кенне В.Ж.

ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУР (к позиции 6.3)

1. Вертикальное и горизонтальное измерения культуры

Можно выделить два фундаментальных представления о культуре. Первое я бы условно назвал монистическим или европоцентристским. В этом понимании культуры граница между культурологией и философией становится малоразличимой, и культурология представляет собой раздел философского знания, типа философии культуры. Эта традиция существует и поныне, в том числе и в стенах нашего института (Российского института культурологии). Для этой «вертикальной» традиции *проблемы* типологии культур не существует, потому что не существует термина «культура» во множественном числе.

В XX столетии произошел целый ряд событий, которые в какой-то мере поколебали это представление о единой культуре, к которой мы — европейцы — приобщаем все остальные народы. В рамках целого ряда научных направлений возникла идея, что, несмотря на общие механизмы, на которых выстраиваются здания всех культур, одновременно существует множество культур, которые каким-то образом друг с другом взаимодействуют. Например, структуралистская концепция того же Леви-Стросса [5] исходила из приоритетности так называемых примитивных и первобытных культур. Первый шаг — признание за этническим разнообразием культур и соответствующей типологии, которая в основном базировалась на трех мировых религиях (цивилизациях) и их взаимодействии. Затем возникла вторая проблема — выяснилось, что не существует единой культуры и в каждом отдельно взятом обществе. Парадоксальным первооткрывателем здесь был Ленин с его настойчивым утверждением существования двух культур в каждой национальной культуре: господствующей реакционной (мы бы сказали консервативной) и оппозиционной прогрессивной [6]. На самом деле это социально-политическое деление, гипертрофированное

491

марксизмом-ленинизмом, было лишь одним из многих возможных и реально существующих водоразделов (по полу, возрасту, вероисповеданию, сексуальной и собственно культурной ориентации).

В результате осознания возникающих в этой сфере противоречий слой жрецов и интеллектуалов потерял монополию на обладание культурой. Обиходное представление о культурных и некультурных людях было поколеблено антропологическим пониманием культуры, при котором оказалось, что *homo sapiens* уже в силу своей принадлежности к роду человеческому и человеческому обществу, является носителем определенной культуры (или совокупности культур). Мы называем некультурными тех людей, которые принадлежат к другой культуре, чем мы. Это могут быть туземцы, аборигены, азиаты, африканцы, это могут быть также слои населения, которые мы называем некультурными, необразованными, в нашей собственной стране, в нашем собственном городе.

Возникновение культурологии как раз и связано с исследованием *множественности* культур (см.: *Знание о культуре, I*). Еще в вертикальной культурной концепции возникла как одна из центральных проблем — *проблема другого, чужого, инородного*. Затем прояснилось, что не только культура прошлого по отношению к культуре настоящего все-таки не эталон, а лишь часть истории культуры, и культура настоящего структурируется, превращаясь во множество культур. Здесь уже вертикальная точка зрения сменяется на точку зрения горизонтальную и аналитическую. Центром для этого переворота, по-моему, оказался конфликт между образованной частью населения, монополизировавшей культуру, и населением в целом, которое тоже является носителем определенной культуры или совокупности культур.

Парадигма культурного развития Нового времени, состояла в том, что светская, энциклопедическая, просветительская культура была уделом небольшой части населения. А большинство унаследовало принципы организации культуры религиозного типа, где средоточие культуры оказывалось в храме. Распад культуры на церковную культуру всего населения и светскую (университетскую) культуру образованной его части, предопределил в качестве главной — просветительскую парадигму. Ведущей здесь оказалась иллюзия интеллигенции о возможности распространить свою культуру на все население. Однако приблизительно всего лишь пять процентов населения земного шара в середине XIX в. были грамотными, из этих пяти процентов один процент был грамотным настолько, чтобы осилить текст многостраничного или многотомного романа.

И с того момента, как основная масса населения научилась читать, вместо того чтобы понести с базара Белинского и Гоголя, она заказала себе Ната Пинкертон [8] и Александру Маринину. Литературный процесс свернул с пути интеллигенции и стал определяться спросом: просветительское и познавательное начала вытесняются развлекательным, компенсаторным (см.: *Компенсация, I*). Вся история XX в. окрашена взаимодействием массовой и классической культуры (см.: *Массовая культура, I*). Последняя превратилась в XX в. в культуру экспериментально-поисковую, которая получила название модернизм. Надо отметить, что массовая культура по своей природе космополитическая и всеобщая, поэтому от массовой она постепенно переходит в фазу глобальной культуры.

В отличие от вертикальных представлений о культуре, где все культурные компоненты определялись по отношению к ведущей вертикали, в горизонтальной модели, модели массовой культуры — все субкультуры (см.: *Субкультуры, I в Позициях 6.3 и 6.6*), частные культуры, все культуры возрастные, демографические, гендерные, региональные, транснациональные и любые определяются по отношению к массовой культуре как к центральному котлу, в котором все варится. И поэтому типология культур может строиться именно как типология взаимоотношений между массовой культурой, тяготеющей к глобальности (желающей быть культурой для всех, вне различия пола, возраста, вероисповедания и т. д.), и множества самых разных и разнопорядковых субкультур, количество которых нарастает все больше и больше. Причем, современные технологии ретрансляции культуры делают возможным и то и другое: с одной стороны, в кинематографе и на телевидении получила наиболее полное выражение тенденция глобализации, а затем появился Интернет, который, наоборот, способствует диверсификации культур. Сегодня, кстати, Интернет количественно охватывает где-то в пределах 3-4 процентов населения земного шара. Интернет как механизм диверсификации культур и телевидение и радиовещание, как механизм массивификации, определяют динамические процессы в современной культуре.

Рассматривая то же самое с точки зрения исторической типологии, можно выделить, с одной стороны, классическую культуру от эпохи Возрождения до конца XIX в., а далее, с другой стороны, две главные парадигмы культурного развития — модернистскую и массовую культуру на протяжении ста лет, с 1870-го по 1970-й гг.; период постмодернизма в рамках этой концепции предстанет как эпоха их активного взаимодействия.

492

По моему глубокому убеждению, постмодернизм был придуман интеллигенцией для того, чтобы оправдать собственное поражение, когда вертикаль стала теряться и все культурное развитие стало определяться экономическими механизмами популярности.

Модернистская культура не умирает, а продолжает существовать, превратившись в одну из многих субкультур. И это уже не вершина пирамиды, не то место, откуда раздаются оценки. Модернистская культура — это свой узкий замкнутый круг, со своими жесткими стенками, в рамках которых все определяется нами, но за пределами которого нами уже ничего не определяется. Такая конфигурация совершенно по-новому ставит проблемы типологии культур в современном мире и может служить предметом размышления, когда мы говорим о живой культуре сегодняшнего времени.

2. Типология культур в перспективе культурологии

Мне хотелось бы предложить здесь некоторые соображения, связанные с тем, откуда, собственно говоря, возникла культурология и как культурология взаимодействует и соотносится с науками о культуре. Эти две формулировки зачастую выглядят синонимами; на самом деле между культурологией и науками о культуре есть принципиальная разница: культурология одна из наук о культуре. Культурология не может и не должна претендовать на то, чтобы заменить собой или заместить все науки о культуре, а их достаточно много. Исторически сложилось так, что культурология в основном сформировалась где-то в середине пятидесятых годов, а утвердилась как самостоятельная научная дисциплина только в восьмидесятые годы. Течение это новое, во многом неожиданное, которое охватывает многие страны с развитой наукой и с развитым знанием о культуре. Совокупность наук о культуре представлена философией, социологией, экономикой, историей культуры. Есть история политики, история событий, история войн, история дипломатических переговоров, и есть еще история другого объекта — культуры, материальной и духовной (при всей сложности их разделения). Духовная культура в своих материальных произведениях выступает объектом исторического анализа. Культурология же рассматривает все это со своей, специфической точки зрения с точки зрения культуры, и поэтому формирование методологии культурологии — процесс достаточно сложный, на наших глазах происходящий болезненно и противоречиво, потому что культурология как наука несет на себе отпечаток и традиции всех уже ранее занимавшихся культурой наук. По традиции сложилось, что номенклатура наук, особенно в сфере гуманитарного знания в основном строится не только и не столько по методологическим раз-

личиям, сколько по объекту исследования (искусствознание, театроведение, киноведение, музыковедение, филология, языкознание, литературоведение и т. д.). И когда ставится вопрос о различии между науками о культуре, философией, социологией, экономикой культуры и культурологией, речь идет о специфическом методологическом ракурсе, который предполагает, имманентные именно культуре закономерности. В этой сфере есть традиции, которые для развития культурологии играют принципиально важную роль.

Культурология возникла недавно и как наука обозначается по-разному на разных языках. В России принято говорить скорее о культурологии (хотя можно анализировать различия между культурологией и культуроведением). Соответственно, есть и другие науки, которые только подводят к культурологии. Науки эти самые разные.

Начнем с богословия, поскольку роль культурологии в христианский период европейской истории и играло богословие. Если рассматривать дохристианский период, то, естественно, тут должна выступать на первый план наука наук — философия, которая, начиная с Древней Греции, как бы включала в себя все остальные, в дальнейшем самостоятельные науки.

Важная линия, которая ведет к формированию культурологии, это линия от филологии. Дело в том, что на протяжении многих десятилетий, по крайней мере в XIX в., роль культурологии, роль науки о культуре играла филология, роль скоро абрис культуры, историческая память народа заставляли исследовать слой письменных памятников. Филология взяла на себя эту функцию, так как по российской культурной традиции литература всегда была больше, чем литература, и брала на себя функции и философии, и социологии. Эта традиция закономерна, поэтому филология для культурологии ключевая наука, особенно в нашей стране, потому что здесь культурология сформирована на основе преимущественно филологического и гуманитарного знания. Филология была эквивалентна культурологии, пока письменность, печатное слово, были единственной формой обмена опытом между поколениями, обмена опытом между людьми в пределах культурно развитой части общества, грамотных людей, читающих, пишущих рукописи, по крайней мере в XIX в. И, собственно говоря, культуроведческое знание развивалось внутри филологии.

Уже в XIX в. на полях филологии возникло искусствоведение, которое занималось той частью культуры, которая не есть слово. Культурология начала выплывать из филологии в тот момент, когда стало ясно, что если вначале и было слово, то не словом единым живет современная культура. Первая филоло-

493

гическая дисциплина, которая вышла за пределы филологии, была семиотика, которая заявила о себе как общая теория знаков и знаковых систем. А общая теория знаковых систем — это нечто растущее над филологией, и естественный язык оказывается лишь одной (пусть самой важной) из знаковых систем.

Обсуждая терминологию, отметим, что «культурология» и «культуроведение» — это термины, которые возникли в нашей традиции. Некоторые критики культурологии ссылаются на то, что в других языках этих терминов и понятий нет, как нет и такой науки. На самом деле она есть. И не только в нашей стране возник именно этот термин — «культурология». *Kulturforschung*, — это немецкое слово, которое переводится и как «культурология», и как «культуроведение». Оно есть в немецком языке, в немецкой традиции, где сформировалась немецкая классическая философия, на которой выросло здание марксизма, и все то, что связано с тем глобальным, гегелевским развитием философской мысли, в рамках которой, естественно, культурология занимала определенное место, хотя и в пределах именно философского знания, с точки зрения философии.

Второе, более близкое к тому, чем стала культурология в итоге, это английское понятие, английский термин *cultural studies*, который на самом деле можно переводить и как «науки о культуре», и как

«культурология». В свете современной университетской практики и в Соединенных Штатах Америки и в Великобритании речь идет о самостоятельной дисциплине, имеющей свои отделения, свои факультеты в высших учебных заведениях, и дисциплине достаточно энергично развивающейся. В сфере cultural studies, культурологии англосаксонского и американского варианта, где собственно культурология как самостоятельная, методологически самостоятельная, наука развилась, есть две школы. И обе возникли в пятидесятые годы XX в.

Школа английская развилась, преимущественно исходя из понимания того, что существует не только культура в высоком смысле этого слова, не только вертикальная культура, которая лежала в основе филологического знания (особенно в нашей стране), но и культура «некультурных» слоев населения, которые не разделяют убеждений читающей или пишущей публики. Именно эта культура в первую очередь и требует специального изучения. Поэтому возникла культурология как новая дисциплина для изучения культурных традиций и обычаев рабочего класса в предместьях городов Великобритании. В еще более сильной форме этот крен в сторону неофициальной, неформальной культуры, неэлитарной культуры был в Соединенных Штатах Америки, по понятным причинам.

В США феномен массовой культуры получил стремительное и очень широкое развитие, доказав, что в течение XX столетия парадигма развития культуры из вертикальной постепенно разворачивалась в горизонтальную парадигму. И этот постепенный разворот был описан в американской, преимущественно социологической традиции. Поэтому если немецкая традиция была преимущественно философской, то американская традиция была преимущественно социологической, а российская — преимущественно филологической и гуманитарной, и таковой и остается.

На самом деле первые люди, которые заявили о себе как культурологи, это люди, объединившиеся впоследствии на философском факультете вследствие стечения обстоятельств, это Вяч. Вс. Иванов [4], В. Н. Топоров и многие другие. Это были люди, воспитанные в классической гуманитарной традиции. Хотя здесь тоже можно выделить две линии: скорее филологическую, идущую от М. М. Бахтина [1], и скорее историческую, представителем которой был А. Я. Гуревич [3].

Формирование культурологии как самостоятельной науки было связано с тем, что слово если и не потеряло свое ведущее значение в культуре, то вынуждено было уступить значительную часть прав, значительную часть культурного пространства другому типу культуры. Речь идет о культуре, которую я и мои коллеги предпочитают называть либо *аудиовизуальной*, либо *экранной*, основанной на зрении и на слухе (см.: *Экранная культура, II*). Этот тип культуры и породил сначала кинематограф, потом телевидение и на современном этапе — Интернет.

Естественно, что экранная культура не ликвидировала книжную культуру. Экранная культура вобрала в себя книжную культуру, и сегодня книги читаются в Интернете, хотя и с трудом. На экране монитора они воспринимаются чаще как текст, нежели как книга, с которой приходится иметь дело на протяжении многих лет в начальной школе, в средней школе, в университете и т. д.

Именно стремительное развитие массовой культуры, переход от вертикальной структуры культуры, европоцентристской структуры культуры к горизонтальной многокультурности привели к тому, что культурология стала восприниматься как самостоятельная система знаний, имеющая свои методологические основы и свои традиции.

Историческая традиция была наиболее сильно представлена в послевоенной Франции, когда сформировалась так называемая школа «Анналов», превратившая историю из науки о фактах в науку о нравах, обычаях, традициях повседневной жизни людей, которая занимала значительно большее место в реальной жизни, не-

494

жели жизнь высокопоставленных особ, крупных политических деятелей и крупных исторических событий.

Таким образом, все три линии в культурологии существуют как три крупных подразделения, зачастую конфликтующих друг с другом и борющихся друг с другом. Но для всех трех — гуманитарной, социологической и исторической — традиций характерно то, что и история поворачивается от своих традиционных методов исследования в сторону культурологических, что гуманитарная традиция поворачивается от логоцентристской концепции, связанной с филологией, в сторону опять же культурологических методов исследования, и социология в значительной своей части (образ жизни, качество жизни и т. д.), по сути дела, становится культурологией.

Процесс этот еще не завершен. Слияние этих трех китов произойдет, но как, когда, на какой основе, под каким влиянием — сказать трудно. В Америке уже существует термин социально-культурная антропология, который, по сути дела, эквивалентен тому, что мы понимаем под культурологией. И вот эти три фундаментальные составные части, три традиции научных традиций, продолжают сосуществовать в современной культурологии, в том числе и у нас. Наряду с этим существует так называемая прикладная культурология. Прикладная культурология — это культурологический взгляд на отдельные профессиональные сферы человеческой деятельности. Существует анализ культуры с точки зрения экономики, называется экономика культуры; существует анализ экономики с точки зрения культуры, что и должно, возможно, называться культурологией экономики, так как есть уже принятый профессиональный термин, обозначающий предметную область, — экономическая культура. Существует юридическая культура. Существует взгляд и анализ юридической практики с позиции культурологии. Существует взгляд и анализ с точки зрения культурологии религии, который есть ответ

на богословские традиции в развитии культурологии. И здесь есть противоречие, которое неразрешимо в до-гуманистическом взгляде на научное знание.

Любой верующий человек, прежде чем обратиться к богословию, скажет однозначно, что культура — это составная часть религии. И он будет со своей позиции, со своей колокольни, безусловно, прав. Светский культуролог, стоящий на позициях не обязательно атеизма, может быть верующим представителем любой религии, он выскажет мнение с культуроведческих позиций, что религия есть часть культуры, что есть культуры, которые предполагают наличие многих религий. Что есть культуры, которые предполагают наличие многих этносов со своими традициями, есть культура и есть культуры во множественном числе, несмотря на

то, что у нас термин «культура» во множественном числе не привился, потому что наш человек во многом традиционный, средневековый.

И внутри этого существует религия, которая есть один из разделов культурологии — религиоведение. Эти люди между собой договориться не могут, как не могут договориться мусульмане, иудеи и христиане, и даже православные и католики. Потому что каждый из них стоит на позиции правильности своего взгляда на мир. Люди эти могут примириться друг с другом, то есть сказать: да, у тебя свой взгляд, не совпадающий с моим, а у меня свой взгляд, не совпадающий с твоим.

К сожалению, в реальной практике (и в практике исторической и политической современного мира, и в практике научной) такого рода диалоги — вещь достаточно сложная.

Дискуссионной также является проблема взаимодействия культуры и искусства. Их раздельное существование в официальных документах и публицистике как бы предполагает, что искусство — не часть культуры. У нас говорят и пишут «литература и искусство», как будто художественная литература — не вид художественного творчества.

У меня на этот счет есть своя точка зрения, заключающаяся в том, что культура по своей природе консервативна. Культура — есть совокупность обычаев, традиций и привычек, объединяющих социум. Поэтому культура (в главном и основном) дает возможность обществу не распасться, не развалиться, а людям, которые живут в этом обществе, — говорить на каком-то общем языке (в широком семиотическом смысле этого термина), основываться на каких-то общих принципах. Искусство в Новое время, после эпохи Возрождения (но не до нее, потому что средневековое искусство и древнее искусство такой роли тоже не играло), воспринимается как открытие нового, как стремление к изменениям. А художник, как человек наиболее чувствительный к новому, способствует изменениям, открывая это новое для общества. В искусстве поэтому, имеет полное право на существование провокация, эксперимент, авангардистский поиск. Искусство — это в известной мере та часть культуры, которая ориентирована на изменения. Но это — тема особого разговора.

Библиография

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
2. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
3. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
4. Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 1998.
5. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 2001. 495
6. Ленин В.И. Критические заметки по национальному вопросу // ПСС. Т. 24. С. 113-150.
7. Лотман Ю.М. История и типология русской культуры: Семиотика и типология культуры: Текст как семиотическая проблема. СПб., 2002.
8. Чуковский К.И. Нат Пинкертон и современная литература. 2-е изд. доп. и испр. М., 1910.

Разлогов К.Э.

ТОВАР (к позиции 3.2)

История понятия Т. имеет весьма интересную судьбу, прекрасно отражающую произошедшие за последние два столетия методологические изменения в науках о культуре и человеке. Будучи первоначально одной из категорий частной науки — политической экономии, эта категория после классического анализа товарной формы Марксом утратила свой узкоэкономический статус и в целом ряде философских школ заняла положение фундаментальной философской и культурологической категории. Именно поэтому исследование методологии анализа Т. представляет огромный интерес для построения фундаментальной теории культуры.

Эволюция понятия «Т.» в классической политэкономической теории была неразрывно связана с формированием основ трудовой теории стоимости. Последняя, в свою очередь, базировалась на неосознанной экстраполяции принципов естествознания (прежде всего основоположения о неизменной субстанции) на сверхчувственные реалии экономической жизни (см.: *Позиция 3.2*). Первый этап научного осмысления понятия «Т.» был связан с раскрытием его «*трудовой*» природы. Соответственно, это происходило через раскрытие трудовой природы богатства вообще. Первые школы политической экономии — меркантилисты и физиократы — приписывали особым формам труда (производству драгоценных металлов и сельскохозяйственной деятельности) свойство быть единственными

источниками стоимости. Однако изучение разделения труда весьма быстро позволило политической экономии сформулировать тезис о том, что стоимость определяется трудом. Первым этот тезис выдвинул Б. Франклин, однако в базовую категорию политической экономии данный принцип был превращен А. Смитом. Труд, разделенный между различными людьми, вполне естественно, требовал в качестве своей меры количество рабочего времени, затраченного на изготовление продуктов труда (труд различных работников считался, как и положено субстанции, качественно однородным и имеющим сугубо количественную соизмеримость).

Сегодня, в век крайне пренебрежительного отношения к фундаментальной теории, нередко можно услышать мнение, что данный тезис явился чуть ли не главным открытием (или, напротив, чуть ли не основной ошибкой) Маркса. На самом деле не только для Маркса, но и для всей предшествующей ему политической экономии с формулировкой этого тезиса не заканчивались, а, наоборот, только начинались фундаментальные методологические проблемы (говоря современным языком, для буржуазной политической экономии Т. был лишь знаком, выражающим собой некую стоимость), требующие своего теоретического разрешения. Суть их вкратце сводилась к следующему.

Во-первых, необходимо было раскрыть саму «внутреннюю природу товарной формы», «внутреннюю логику экономической абстракции», т. е. показать, каким образом конкретные и совершенно друг на друга непохожие виды труда оказываются приравняемы друг к другу в реальном экономическом производстве и обращении. Если труд является основой богатства, то почему не труд непосредственно, а именно Т. в своей вещественной форме становится носителем экономических отношений?

Во-вторых, коль скоро политическая наука есть «наука о богатстве», следовало превратить данное утверждение в системообразующий принцип экономической науки, т. е. необходимо было провести принцип труда как источника богатства через все реалии экономической жизни, раскрыть его как системообразующий принцип данной науки. Так, например, на его основе должны быть объяснены и такие феномены, как деньги и капитал, средняя прибыль, рента.

Однако ответ на первый вопрос мог быть дан только в рамках теории, рассматривающей товарные отношения в качестве *исторически преходящей* формы экономических отношений между людьми — в противном случае товарная форма отождествлялась бы с разделением труда вообще, что, естественно, сделало бы невозможным вычленение ее специфики. В итоге в пределах классической политической экономии, во всей полноте разделявшей просветительские лозунги о «естественности» и «разумности» частной собственности, о неразрывной связи ее со свободой, данный вопрос даже не мог быть адекватно поставлен. Говоря современным языком, она ограничилась вычленением «знаковой природы стоимости», тогда как ответ на вопрос о причинах данной знаковости оказался для нее закрытым.

Попытка ответа на второй вопрос, т. е. попытка проведения принципа трудовой стоимости через все реалии капиталистического хозяйства, была предпринята Д. Рикардо, однако она не увенчалась окончательным успехом: созданная этим экономистом система

496

оказалась внутри себя противоречивой. Равенство — главный принцип этой теории — нарушалось в самом определении *капитала* как отношения, позволяющего неравноценно обменивать овеществленный труд на труд живой (см.: *Позиция 3.2*), а определяемость стоимости рабочим временем плохо увязывалась с существованием средней прибыли. Серьезные трудности в его системе порождали также рентные отношения и обнаруженная им тенденция средней нормы прибыли к понижению.

В науках возможны два способа реакции на фундаментальные кризисные явления. В рамках первого происходит замена или, как минимум, фундаментальное изменение аксиоматической основы в рамках второго основной упор делается не на поиск новых аксиоматических постулатов, а на модификацию существующих методологических принципов. Первый путь в экономической науке избрали представители парадигмы «предельной полезности», основатели которой (Менгер, Джевонсон, Вальраас) поставили под сомнение постулат всей предшествующей политэкономической традиции о наличии отношения *равенства* в любом акте товарообмена и провозгласили принцип *возрастающей полезности* аподиктической основой товарообмена (см.: *Позиция 3.2*). Этот подход и по сей день составляет фундамент парадигмы основного направления западной экономической науки. По второму пути прежде всего пошел Маркс, считавший трудовую теорию стоимости непрекращаемым достижением предшествующей политической экономии и связывавший возникшие в этой науке кризисные явления с неадекватными методологическими принципами. Неудивительно поэтому, что его работы оказали влияние не только, и даже не столько, на экономическую науку, сколько на различные направления теории научной методологии.

Можно выделить несколько аспектов, традиционно считающихся наиболее фундаментальным вкладом автора «Капитала» в развитие учения о Т. Первым таким аспектом является исследование Марксом двойственного характера Т. и, соответственно, двойственного характера заключенного в нем труда. «Товар есть прежде всего внешний предмет, вещь, которая благодаря ее свойствам удовлетворяет какие-либо человеческие потребности... Полезность вещи делает ее потребительной стоимостью... Потребительные стоимости образуют вещественное содержание богатства, какова бы ни была его общественная форма» [3:44]. «Меновая стоимость прежде всего представляется в виде количественного соотношения, в виде пропорции, в которой потребительные стоимости одного рода обмениваются на потребительные стоимости другого

рода». [3: 44]. Таким образом, по Марксу, Т. есть продукт, во-первых, способный удовлетворять

какую-либо человеческую потребность и, во-вторых, произведенный для обмена. Эти две стороны Т. и фиксируются в учении о потребительной и меновой стоимостях. И если потребительная стоимость как таковая существует в любом обществе и в любую историческую эпоху, то меновая стоимость существует лишь в обществах, где продукт производится для обмена.

Несмотря на то, что свойство продукта труда удовлетворять определенную человеческую потребность существует в любом обществе, потребительная стоимость Т. имеет специфические черты, отличающие ее от потребительной стоимости продукта в натуральном хозяйстве. Во-первых, в натуральном хозяйстве продукты могут производиться людьми для себя и, соответственно, иметь потребительную стоимость для самих производителей. Что касается Т., в особенности в условиях развитого рыночного хозяйства, то он, напротив, только в исключительных случаях обладает потребительной стоимостью для его производителя, а всегда имеет потребительную стоимость «для других». В этом смысле Т. обладает не просто потребительной стоимостью, а именно общественной потребительной стоимостью. Во-вторых, Т., прежде чем поступить в потребление и быть использованным в качестве потребительной стоимости, должен перейти посредством обмена из рук его производителя или собственника в руки другого члена общества. Следовательно, потребительная стоимость Т. есть такая потребительная стоимость, которая посредством обмена переходит из производства в потребление.

Однако в отличие от представителей парадигмы предельной полезности, положивших в основу своих теоретических конструкций исследование отношений людей и вещей, Маркс концентрирует свое внимание на исследовании общественных производственных отношений людей, и именно поэтому, с его точки зрения, потребительная стоимость как таковая не должна входить в предмет экономической науки. Другое дело — меновая стоимость, через которую в конечном счете и выражаются общественные производственные отношения людей в товарном производстве.

На поверхности явлений меновая стоимость выступает в виде многообразных меновых пропорций — количественных соотношений, в которых действуют некие, на первый взгляд совершенно случайные меновые соотношения. Однако более углубленный анализ обмена обнаруживает в нем определенную закономерность, которая проявляется в том, что фактические меновые пропорции товаров, хотя и подвержены частым изменениям и колебаниям, в среднем тяготеют к

497

какому-то определенному среднему уровню. Следовательно, тот средний уровень, вокруг которого колеблются меновые пропорции товаров, уже нельзя считать чем-то всецело случайным, напротив, этот средний уровень должен быть чем-то объективным и необходимым. Но, как указывает Маркс, уже Аристотель утверждал, что обмен не может иметь места без равенства, а равенство без соизмеримости (относительно природы априорности утверждения равенства *см.: Позиция 3.2*). Следовательно, приравнивание Т. друг к другу при обмене предполагает их объективное равенство друг другу до обмена. Но равенство должно предполагать некую общую субстанцию, каковой и оказываются заключенный в Т. общественно-необходимый труд. Таким путем Маркс переходит к анализу *стоимости*.

Общественный труд, воплощенный в товарах и обнаруживающийся посредством их обмена, представляет, согласно Марксу, *стоимость* Т. Таким образом, стоимость тесно связана с меновой стоимостью, но не тождественна ей. Стоимость является внутренним свойством Т. (его «субстанцией»), меновая же стоимость есть внешнее проявление стоимости. Каждый Т. имеет стоимость, т. е. воплощает в себе общественный труд товаропроизводителей, однако меновая стоимость предполагает наличие по крайней мере двух приравниваемых друг к другу товаров, из которых один выражает свою стоимость в другом. Таким образом, воплощенный в товарах общественный труд товаропроизводителей выявляется только косвенным путем — посредством обмена одного Т. на другой.

Двойственный характер Т. предполагает и двойственный характер производящего его труда, неразрывное соединение в нем труда конкретного, создающего потребительную стоимость, т. е. определенные физические свойства Т., и труда абстрактного, создающего стоимость как определенное общественное отношение.

Как мы уже указывали, сам по себе факт определяемости стоимости Т. необходимым рабочим временем был постулирован задолго до Маркса. Однако категориально строгое разведение и определение базовых категорий экономической науки, в частности разведение стоимости и меновой стоимости, позволил Марксу сделать следующий шаг и дать ответ на первый из поставленных выше вопросов — на вопрос о причине, по которой не труд непосредственно, а именно Т. в своей вещественной форме становится носителем экономических отношений. Другими словами, Маркс получает возможность исследовать не отдельные, пусть даже и фундаментальные свойства Т., но исследовать природу самой товарной формы как таковой.

Именно в этом анализе многие последующие авторы увидят одну из важнейших заслуг Маркса не про-

сто как экономиста, а как одного из крупнейших исследователей сознания человека, чьи подходы оказали влияние на самые разные сферы наук о человеке. «... Маркс отмечает, что раскрыть тайну еще недостаточно. Классическая буржуазная политэкономия уже обнаружила «тайну» товарной формы; но ограниченность буржуазной политэкономии состоит в том, что она не способна освободиться от этой очарованности тайной, скрытой за товарной формой, — ее внимание пленено трудом как истинным источником богатства. Другими словами, классическая политэкономия интересуется лишь содержанием,

скрытым за товарной формой, вот почему она не может объяснить истинной тайны, не тайны, стоящей за формой, но тайны самой формы» [6:23].

Сам Маркс часто сравнивал ситуацию товарного производства с ситуацией в религии, когда объяснение того факта, что идол, требующий от человека жертв, является всего лишь продуктом его собственного воображения, отнюдь не проливает свет на вопрос, почему продукты фантазии людей превращаются в некую чуждую им силу, господствующую над собственными творцами. Очевидно, что ответить на этот вопрос путем детального эмпирического исследования религиозного явления принципиально невозможно — напротив, изучая роль в жизни архаического сообщества идола, исследователи с неизбежностью будут рассматривать ситуацию так, *как будто* священные свойства являются собственными свойствами данного идола. Соответственно, подобное исследование сможет очень многое объяснить в *наличной* жизни рассматриваемого общества, однако оно никогда не сможет пролить свет на причины возникновения данного религиозного отношения, а значит, никогда не сможет указать и необходимые условия его гибели.

Совершенно аналогичным образом обстоит дело в сфере товарных отношений, и не случайно, что на данном этапе исследования Маркс ввел понятие «товарного фетишизма». «При господстве товарного хозяйства, — комментировал Маркса один из крупнейших российских экономистов начала века М.И. Туган-Барановский, — общественные отношения хозяйства, работа одних товаропроизводителей на других, скрываются отношениями обмена, иначе говоря, отношениями товаров. На этой почве возникает то явление товарнохозяйственного строя, которое Маркс объяснил и назвал *фетишизмом товарного хозяйства*. Фетишизм товарного хозяйства заключается в том, что при этом строе в хозяйстве создается обманчивая видимость, будто не люди управляют отношениями товаров, а товары управляют отношениями людей. Эта иллюзия настолько сильна, что весь наш разговорный язык — нередко

498

и мышление экономиста-теоретика — проникнуты ею. Мы постоянно говорим о товаре, как о живом существе; мы говорим, например, о товарных ценах, что они растут, падают, колеблются, — как будто их изменения суть результат действия каких-то внутренних сил самого товара. И это — не только простая неточность терминологии. Нет, в самой природе товарной цены имеются такие особенности, которые неизбежно вызывают иллюзию независимости товарной цены от человека» [4: 88]. Однако неизбежность и объективность данной иллюзии не мешает ей быть лишь иллюзией. Т. сам по себе никакой цены не имеет, как не имеет никакой священности сделанный дикарем деревянный идол. «И если для товаропроизводителя вещь является ценностью, а деревянный идол для дикаря богом, то это лишь потому, что в среде самих товаропроизводителей (а отнюдь не вещей) существуют отношения, выражаемые категорией ценности, а среди дикарей (а не деревянных идолов) имеются условия, заставляющие их обоготворять деревянные чурбаны» [4: 89].

Что же это за отношения, которые с неизбежностью порождают фетишизацию Т.? Согласно Марксу, цена Т. выражает собой общественное отношение товаропроизводителей, которые в условиях развитого рыночного хозяйства производят продукты всецело на продажу, а не для себя. Следовательно, товаропроизводители глубочайшим образом связаны между собой, представляют собой единое, взаимосвязанное, друг друга производящее и воспроизводящее целое. Однако эти отношения являются результатом не сознательного, планомерного регулирования общественного хозяйства, а стихийного и бессознательного взаимодействия единичных хозяйств, каждое из которых на поверхности выглядит самостоятельным и независимым. В рассматриваемых исследованиях Маркс в полном объеме реализует методологический потенциал немецкой идеалистической философии, прежде всего подходы позднего Фихте и Гегеля, обосновывавших интересующую природу человеческого Я (*см.: Мышление, II; Позиция 3.2*). Подобно отдельным товаропроизводителям, человеческие Я изначально связаны друг с другом фундаментальной, глубинной основой, так что каждое из них является условием и причиной бытия всех прочих Я. Но, как и в товарном хозяйстве, каждое Я мнит себя самостоятельным и, не ведая подлинных причин своего бытия, сочиняет себе мистического творца в виде бога. Таким богом в экономической жизни сначала выступают деньги, а затем, капитал, для неискушенного наблюдателя мистически творящий «из ничего» проценты.

Таким образом, фетишизм товарного хозяйства отражает в себе глубочайшую особенность этой системы

хозяйства — а именно независимость хозяйственных явлений от воли отдельных товаропроизводителей и всех их в совокупности. «При товарном хозяйстве общество теряет власть над хозяйственными процессами, происходящими в нем самом; одухотворяя товар, общество совершенно правильно характеризует свою слабость и беспомощность управлять движением товаров. Поэтому товарный фетишизм, хотя и является иллюзией, но необходимой иллюзией товарного хозяйства» [4: 89]. Фетишизм товарного хозяйства неразрывно связывается Марксом с *отчуждением* (*см.: Техника, II*).

Предпринятый Марксом анализ товарной формы многими авторами рассматривался в качестве фундаментального прорыва в сфере теории сознания. «Маркс входит в тот весьма немногочисленный круг мыслителей в истории человечества — во всей истории их можно перечислить по пальцам, — которые поднимали мыслью целые пласты реальности, обнажали целые массивы новых предметных переплетений и зависимостей. Отчетливо фиксируя условия и послышки подобного нового «геологического обнажения», они на столетия вперед определяли сам стиль познающего мышления... Вместе со многими другими предметами подобной перестройке после Маркса подверглось и сознание

как область исследований или просто интуитивное представление, полагаемое вообще социальным анализом» [5: 295]. Более того, методология исследования товарной формы многими исследователями рассматривалась в качестве основы некоего универсального метода анализа любых знаковых и фетишизированных форм, которая может быть применена в самых разных научных сферах, от изучения лингвистических знаков и до анализа сновидений. «Несмотря на совершенно правильное объяснение «тайны величины стоимости», — писал известный современный неомарксист В. Жижек, — товар остается для классической политэкономии мистичной, загадочной вещью — и точно такая же ситуация складывается при анализе сновидения. Даже после того, как мы объяснили его скрытый смысл, его латентную мысль, сновидение остается загадочным феноменом; то, что все еще остается необъясненным, — это его форма; процесс, посредством которого скрытый смысл маскирует себя в подобной форме» [6: 23]. И не случайно, что некоторые исследователи связали умирание классических товарно-денежных отношений и, соответственно, закона стоимости, с отмиранием классической формы знака вообще [9].

Что же касается вопроса о действии закона стоимости во всех реалиях и на всех уровнях капиталистической экономики и, соответственно, объяснения на его

499

основе таких явлений, как обмен между трудом и капиталом, средняя прибыль, рента, то наиболее известный анализ Марксовых методологических новаторств в этой сфере был предпринят Э.В. Ильенковым [7, 8]. Однако обсуждение этих вопросов уже выходит за рамки данной статьи, так что заинтересованному читателю мы предлагаем самостоятельно ознакомиться с творчеством этого автора.

Библиография

1. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1962.
 2. Рикардо Д. Соч. Т. 1. М., 1956.
 3. Маркс К. Капитал // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 23.
 4. Туган-Барановский М.И. Основы политической экономии. М., 1998.
 5. Мамардашвили М. Анализ сознания в работах Маркса // М. Мамардашвили. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 295-315.
 6. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999.
 7. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1999.
 8. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1984.
 9. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
- Сорвин К.В.**

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ МЕХАНИЗМЫ (к позиции 4.2)

Ц. м. — структурные компоненты цивилизации, обеспечивающие возможность ее существования во времени как целостного образования.

Бытие любого общества покоится на деятельности людей, которая делится на определенные виды, выполняющие необходимые для него функции. В процессах деятельности между людьми складываются общественные отношения. Устойчивые, сохраняющиеся в смене поколений отношения образуют характерные для различных сфер общественной жизни структуры. Назначение и разнообразие последних определяет уровень развития и сложность строения самого общества. Так, марксизм обратил внимание на то, что созидательный труд есть вечное естественное и необходимое условие и основа жизни общества, ибо человеческое общество не сможет существовать, если люди не будут производить пищу, одежду, строить жилища и т. д. Но в первобытном обществе производство было настолько слабо и примитивно, что люди могли выживать только сообща, едиными и сплоченными группами противостоя природе. Этому состоянию соответствовала родоплеменная организация жизни людей того времени, включавшая в себя отношения родства, традиции, обычаи с их системами запретов (табу), родовое сознание. В подобных формах проявлялись тогда механизмы объе-

динения людей. Человек осознавал себя не как личность, а как члена рода и племени. Возникавшие внутри рода противоречия быстро гасились с помощью этих механизмов и не разрушали его.

Возникновение цивилизации, вызванное ростом производства и населения, появлением общественного разделения труда, прибавочного продукта, неравенства, развитием культуры и т. д., привело к тому, что прежние механизмы, скреплявшие общество, в новых условиях оказались непригодными для выполнения такого рода функций.

Три новых фактора приобрели здесь решающее значение:

1. Возникновение вызванных разделением труда экономических связей — рынка, внутренней и внешней торговли, частной собственности и связанной с ней экономической зависимости и т. д.

Рынок сопровождает развитие цивилизации с самого начала. Экономические связи, олицетворяемые рынком, являются важнейшим фактором сохранения и укрепления цивилизации, а также каналом межцивилизационного общения. Масштабы экономических связей конкретного рынка могут быть самыми разнообразными, начиная с местного, национального, регионального и вплоть до мирового рынка. Как Ц. м. рынок выполняет разнообразные функции, которые в совокупности вносят существенный вклад в обеспечение целостности цивилизации. Интегрирующая роль рынка в жизни цивилизации является общепризнанной.

Рынок, торговля возникли еще в предцивилизационный период (обмен и торговля между племенами). Цивилизация превратила его из случайного в постоянное явление общественной жизни, придала ему более развитые формы, связанные с появлением денег, затем с превращением в товар рабочей силы человека, переходом от стихийного рынка к регулируемому и т. д. Но интегративная роль экономических связей только усиливалась.

2. Перемещение центра тяжести в вопросе выживания общества с его противостояния природе на внутренние для самого общества противоречия.

Достижение цивилизации означает выделение человека из природы, его высвобождение из рабской зависимости от природы. Человек уже прочно утвердился на Земле, расселился по ее поверхности и в наиболее продвинутых ареалах поднялся на новую ступень, когда простое приспособление человека к природе сменяется приспособлением природы к потребностям человека.

Цивилизация возникает у земледельческих народов. Пашня — вот первая форма окультуривания при-

500

родной среды. Она является предпосылкой цивилизации, которая возникает вместе с созданием городских поселений — дальнейшим продолжением процесса выделения человека из природы и ее преобразования. Это принципиальное изменение во взаимоотношении человека и природы вытекает из самих основ цивилизации, которая способна существовать не в девственной, а только в окультуренной природе, приспособленной к потребностям цивилизованного образа жизни.

Но с развитием индустриального общества его давление на природу достигло таких масштабов, что без помощи человека уже невозможно поддержание естественного равновесия в биосфере Земли, что угрожает подрывом естественных оснований существования человеческого общества. Чтобы не допустить здесь опасного развития событий, человечество обязано выработать Ц. м., включающие в себя новую культуру с такой системой ценностей, которая ориентирует на установление гармонических отношений между обществом и природой. Это становится неперенным условием дальнейшего существования современной цивилизации.

3. Появление внутренних экономических и социальных противоречий. Их источником стали отношения собственности, порождающие, в противовес первобытному равенству, экономическое и социальное неравенство, отношения господства и подчинения, эксплуатацию человека человеком, первоначально в таких грубых и примитивных формах, как рабство. Общество разделилось на большие социальные группы с подчас непримиримыми интересами. С точки зрения цивилизационного подхода на первый план выступают уже не проблемы сплочения человеческих сообществ перед лицом чуждой и враждебной им природы, а задачи сохранения их способности поддерживать свое существование, воспроизводить материальные и культурные основы жизни, сохранять свою целостность в условиях раздирающих их внутренних противоречий.

К внутренним противоречиям цивилизации можно отнести и межэтнические конфликты. Конечно, столкновения между племенами имели место и в условиях первобытности. Но цивилизация придала межэтническим и межгосударственным столкновениям новое качество. Войны стали источником дохода, перераспределения богатства, захвата рабов и новых территорий. Гибелью конкретной цивилизации начинает угрожать уже не земная природа, а внутренние причины, коренящиеся в самом обществе, в том числе межцивилизационные противоречия. Известно, что многие древние цивилизации погибли в результате завоеваний.

В самом общем виде теоретическая проблема формулируется так. Цивилизация не только не устраняет противоречия в обществе, но с необходимостью их порождает. Поэтому для нее существенно, чтобы ни классовая борьба, ни другие острые внутренние противоречия, столкновения, войны не разрушали социальные связи, не приводили к их распаду, к прекращению производства, разрушению семьи, нарушению связи поколений, преемственности в области культуры и т. д.

Решению этой задачи, стоявшей перед цивилизацией на протяжении тысячелетий, собственно, и служат все Ц. м. Эти механизмы представляют собой средство самосохранения цивилизации, а следовательно, возможности ее развития.

Функционально понятие Ц. м. близко к социологическому понятию социального института. Последний призван организационно закреплять сложившуюся систему отношений, т. е. поддерживать существующий порядок вещей. Но в отличие от социального института, каждый Ц. м. (как и цивилизацию в целом) следует воспринимать как социокультурное образование, в составе которого объединяются социальное и культурное начала.

Так, государство приобретает качества Ц. м. не просто как институт, а в единстве с системой правовых норм и установлений, с политической культурой и идеологией.

Главной функцией государства является закрепление существующего общественного строя. Для выполнения этой функции оно использует систему законов, аппарат насилия, идеологические механизмы. В истории общественной мысли сущность государства трактовалась по-разному. Его определяли и как божественное установление, и как продукт общественного договора, и как форму политического господства одного класса над другим. Но если проанализировать многообразные характеристики государства, то во всех присутствует признание того, что оно обслуживает и общие интересы данного конкретного социума, обеспечивает его целостность. Только в одних случаях эта функция выдвигается на первый план, а в других отодвигается на второй. В рамках данной темы эта его интегративная функция имеет первостепенное значение, поскольку отражает его природу как одного из

Ц.м.

Важнейшим скрепляющим цивилизацию и придающим ей целостность фактором является культура. Культура — формообразующее начало цивилизации, определяющее ее конкретный облик. Обычно при анализе соотношения культуры и цивилизации делают акцент на разнообразии культур как источник многообразия цивилизаций. Но если разные культуры разье-

501

дняют цивилизации, то одна культура ее объединяет, определяя особенности данной цивилизации. Поэтому среди Ц. м. культуре принадлежит ведущая роль.

Ее значение наглядно выражается в традициях, обычаях, нравах, ценностных установках, характерных для конкретной культуры. Нельзя недооценивать и влияние религии. Некоторые авторы, например А. Тойнби, вообще различают цивилизации по религиозному принципу. Однако такой подход вряд ли можно считать продуктивным, во всяком случае применительно к современности. Так, европейская цивилизация отличается от других в первую очередь уровнем своего технологического развития. Конечно, религия может быть главным формообразующим началом цивилизации, если вся ее культура является религиозной или несет на себе сильный отпечаток религии. Можно считать, что к этому образу приближается мусульманская цивилизация, особенно в странах, где религия приобрела государственный статус. Но в других случаях дело обстоит по-иному, поэтому более адекватным является подход, опирающийся на культуру в целом.

Культура формирует духовный облик человека, в деятельности которого и реализуются функции Ц. м. Эти механизмы определенным образом направляют деятельность людей. Известно, что в кризисные периоды общество сталкивается с рядом негативных явлений, таких как усиление девиантного поведения, распространение социальных болезней, распад социальных связей. Рост алкоголизма, наркомании, преступности, падение нравов и т. п. явления означают, что нормальное функционирование Ц. м. нарушается, они начинают давать сбои. Обществу требуется приложить дополнительные усилия, чтобы восстановить отвечающее принятым нормам положение вещей.

Как уже отмечалось, явления культуры не только сами выполняют функции Ц. м. Культура присутствует как компонент в экономических, социальных и политических механизмах, делая их цивилизационными.

Таким образом, Ц. м. имеют два основных отличительных признака: они выполняют интегративные функции, обеспечивая целостность цивилизации при всех ее внутренних противоречиях, и представляют собой социокультурные образования.

Библиография

1. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Кн. 1, гл.1; Кн. 2, гл. 2. М., 1991.
 2. Ерасов В.С. Социальная культурология. Ч. II. М., 1996.
 3. Тойнби А. Постыжение истории. Ч. I. М., 1991.
 4. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис. 1994. № 1.
 5. Цивилизация, культура, личность. Гл. 2. М., 1999.
- Келле В.Ж.**

ЦИВИЛИЗАЦИЯ (к позиции 4.1)

Понятие «Ц.» восходит к латинскому термину *civitas*, что означало «государство», сосредоточенное в городе, отсюда «цивилизованный» — «городской», «образованный», «воспитанный», в противоположность «необразованному», «грубому», «дикому», «варварскому». В дальнейшем такая оппозиция не только сохранилась, но и приобрела историко-теоретическое обоснование: уже в XVIII в. у А.Фергюсона, а затем особенно широко в XIX в., Ц. стала третьим членом в цепочке исторических форм жизни человечества: «дикость — варварство — цивилизация». Правда, такому взгляду в том же XVIII в. противостояла позиция Ж.-Ж. Руссо, согласно которой Ц. является не прогрессивным, а регрессивным явлением в истории человечества, ибо она разрывает единство человека и природы — позиция, нашедшая сторонников и в XIX столетии, вплоть до Л.Н. Толстого, и своеобразно преломившаяся в культурологии романтиков, и на Западе, и в России. В противоположность славянофилам, противопоставлявшим Ц. культуре как деятельность научно-техническую духовному творчеству, религиозному в своей основе, преобладающему в России и тем самым возвышающему ее над покоренным бездуховной буржуазной Ц. Западом, Т.Н. Грановский настаивал на необходимости видеть в Ц. единство «духовного» и «материального» начал. Впрочем, и такой видный представитель славянофильской идеологии, как Н.Я. Данилевский не проводил принципиального различия между понятиями «Ц.» и «культура», подобно Э.Тэйлору, тогда как О. Шпенглер, который в данном отношении, как и ряде других (о чем было сказано в разъяснении понятия «культура») (см.: *Культура, II*), существенно отличался от своего русского предшественника и потому не заслуживает не раз звучавших обвинений в плагиате в книге «Закат Европы» (см.: «*Закат Европы*», II) оказавшей большое влияние на культурологическую мысль XX в., трактовал Ц. как последнюю стадию развития каждого типа культуры, выражающую ее омертвление, вытеснение одухотворенности прозаическими материально-техническими интересами.

Изменение отношения к Ц. и ее противопоставление культуре было неслучайным — оно отражало

противоречия реального процесса развития западного мира, в котором научно-технический прогресс с появлением железных дорог, электричества, телефона и радио, фотографии и кинематографии — и т. д., и т. п., стремительно изменял повседневную жизнь людей, придавая все более высокую ценность материальным удобствам, совершенствованию быта, комфорту; вместе с тем радикально возрастала роль денег, власть которых шла на смену религиозно освященной власти

502

высших сословий и которые оттесняли на задний план, а подчас попросту вытесняли бескорыстные, духовные, нравственно высокие интересы, устремления, идеалы. Так развивался, углублялся, обострялся конфликт между *научно-техническим прогрессом, неразрывно связанным с капиталистической экономикой, и духовно-нравственным, религиозным, художественным потенциалами культуры*. Кульминационными точками стали использование научных достижений химии для массового уничтожения людей в Первой мировой войне, атомная бомбардировка японских городов в конце Второй мировой войны, неодолимо развивающийся экологический кризис, породивший все более мощное движение «зеленых», а в наши дни и консервативный антиглобализм, наконец, опасные для сохранения человеком своих человеческих качеств эксперименты генной инженерии, сделавшей возможным вторжение соответствующих технологий в генофонд человека.

Таким образом, разведение понятий «культура-» и «Ц.» является не досужей игрой теоретиков в дефиниции и дистинкции, а попыткой *теоретически описать фундаментальные противоречия жизни человечества в эпоху капитализма, индустриализма, тотальной технизации бытия, реальной угрозы превращения человека в «киборга» — кибернетический организм, утративший обретенное им в ходе истории духовное содержание*.

В советское время такое понимание Ц. не получало распространения в нашей философии — и потому, что господство примитивно трактованного марксизма утверждало *ценностный примат материального над духовным*, а высокая ценность духовной жизни казалась скомпрометированной ее связью с поверженной религией, и потому, что бедность, нищета, техническая неразвитость быта порождали ревностное стремление *«догнать и перегнать Америку»* именно в этом, материально-техническом и комфортно-бытовом направлениях. Однако с крушением ленинско-сталинской примитивной версии марксизма как «единственной подлинно научной идеологии» и переориентацией общественного бытия на рыночные отношения, замена социалистической ориентации социального процесса на капиталистическую заставила пересмотреть казавшееся единственно верным формационное — социально-экономическое — членение исторического процесса; в результате в отечественной культурологии сложился так называемый *«цивилизационный подход»*, в котором под Ц. понимается *единство определенного типа общества и соответствующего ему типа культуры*; так синонимом Ц. становится вошедшее в научный обиход понятие *«социокультурный»*.

Но и более того — в исследовании И.Н. Ионова и В.М. Хачатрян «Теория цивилизаций от Античности

до конца XIX века» в разряд таких теорий попадают и все *теории культуры*, как если бы последние были иначе формулируемым изложением того же самого содержания; это оказалось возможным потому, что авторы не усмотрели сколько-нибудь принципиальных различий между самими понятиями «Ц.» и *«культура»*; возможно, они выявят эти различия в обещанном продолжении упомянутого исследования, посвященного XX в. Уже в «Закате Европы» О. Шпенглера эти различия приобрели принципиальный характер и потому сохранились даже в категориальном составе *«цивилизационного подхода»*. Нельзя все же не учитывать и того, что далеко не все ученые разделяют методологические установки данного подхода, и того, что XIX в. в отличие от XVIII содержательно «развел» эти понятия, исходя прежде всего из намеченной уже в историософской мысли Просвещения, но еще не ставшего не только общепринятым, но даже доминирующим, понимания Ц. как *этапа истории культуры, отмеченного рождением городов и всем тем, что в городе «содержалось»*, от письменности, школы, профессионализованного ремесла, денежного посредника торговли, бюрократии до городской архитектуры, отвечающей потребностям организации совместной жизни большой и все возрастающей массы людей. При этом необходимо иметь в виду, что *доцивилизационный* период существования культуры, генезис которой совпадает с антропогенезом — ведь человек становился человеком в процессе превращения его животного предка в *биосоциокультурное существо*, — был во много раз более длительным, чем *цивилизационный* период, который длится не более четырех тысячелетий, тогда как культурогенез в системе социогенеза и антропогенеза насчитывает, по последним археологическим данным, несколько миллионов лет! Поэтому так называемый *«цивилизационный подход»*, не вступающий в противоречие со своим названием, должен пренебречь изучением всего гигантского *доцивилизационного* периода истории человечества, более того, должен исключить из поля зрения и *фольклор* (в широком понимании данного термина, т. е. *крестьянскую культуру*), который является по всем признакам *доцивилизационным типом* культуры, родственным ее синкретическому первобытному состоянию. (Только политической демагогией, утверждающей равноценность всех типов культуры, можно объяснить нередкое обозначение нынешних конфликтов в Чечне, в Афганистане, в тропической Африке как *«столкновение цивилизаций»* — речь должна идти о последних отчаянных попытках средневекового варварства любыми доступными ему средствами противостоять объективно раз-

503

вивающемся процессу исторического наступления Ц., неодолимо распространяющегося с Запада на

Восток и на Юг).

Существенным аргументом следует наконец признать и то, что поскольку *онтогенез*, как известно, изоморфен *филогенезу*, «цивилизационный подход» должен будет отвлечься от изучения всего доцивилизационного процесса формирования *культуры ребенка*, поскольку к культуре он начинает приобщаться *с первых лет своей жизни*, а цивилизованным человеком *становится — или не становится!* — лишь благодаря многим годам учения.

Таким образом, наряду с изложенной точкой зрения, которая растворяет культуру в Ц., в наше время сохраняется и «классическая» концепция А. Фергюсона — Л. Моргана — Ф. Энгельса, рассматривающая Ц. как высшую стадию исторического развития культуры, связанную с тем, что можно было бы назвать *«урбанистической революцией»* со всеми ее материально-производственными, социально-организационными и духовными последствиями (разумеется, «высшую стадию» лишь в пределах известной нам истории человечества, ибо будущее может — и должно ! — сформировать новое, *постцивилизационное* состояние культуры, контуры которого начинают смутно вырисовываться в наше время и уже стали предметом обсуждения ученых-футурологов, а не только писателей-фантастов).

Сторонники *«цивилизационного подхода»* видят его преимущество в том, что он преодолевает противоположность линейно-прогрессивной модели истории человечества и локально-цивилизационной ее трактовки; однако действительного их преодоления на основе данного подхода все же не происходит, потому что все сводится к выявлению разных вариантов каждого исторического типа цивилизации, а они сменяют друг друга по той же линейной схеме. Между тем современная методология познания законов развития сложных и сверхсложных систем, которую выработала синергетика, дает возможность более убедительного решения данной задачи, ибо раскрывает *нелинейный механизм*

развития и процесса становления самой Д., параллельно с сохранением *доцивилизационных состояний культуры* у народов, не вышедших и поныне из ее первобытных, раннеземледельческих и скотоводческих форм, и позволяет объяснить многообразие форм Ц. разным соотношением ее основных подсистем — политической, светско-духовной и религиозной, а затем нелинейным ходом *вызревания постцивилизационных форм* в нынешней индустриальной Ц. Поскольку же история Ц. в контексте истории культуры рассматривается как развитие диссипативной системы, взаимодействующей с ее средой — природной, социальной и антропологической, постольку полифуркация (диверсификация) цивилизационных структур в кризисных фазах процесса развития культуры, в которых силы *«хаоса»* превосходят энергию *«порядка»* (по терминологии И. Пригожина), порождается перекрестным воздействием на эти структуры особенностей природы в каждом конкретном ареале, особенностей общественного бытия каждого народа и особенностей физического и психического типа человека, создающего данную разновидность Ц.

Библиография

1. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 1999.
2. Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000.
3. Теория цивилизаций от Античности до конца XIX века. СПб., 2002.
4. Яковец Ю.В. История цивилизаций. М., 1995.
5. Ерасов В.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. М., 1989
6. Толстых В.И. Цивилизация: Новый философский словарь. Т. IV.
7. Степин В.С. Цивилизационного развития типы. Там же.
8. Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Ч. 1-2. СПб., 2001-2002.
9. Civilizations and World Systems. Studying World-Historical Change. Walnut Creek Altamira Press. 1995.
10. Wallerstein I. The Politics of the World Economy. Cambridge, 1981.
Каган М.С.

4. ДИНАМИКА ФОРМ КУЛЬТУРЫ

ИГРА (к позиции 6.5)

И. — самоустремленная активность живого существа, направленная на самое себя как чистую (незаинтересованную в конечном прагматическом результате) возможность. Феномен культуры, уходящий корнями в глубины природной жизни. С древнейших времен И. входит в культовые, воспитательные, образовательные и иные практики (см.: *Культурная форма, I; Интериоризация, II; Экранная культура, n*). Имеет принципиальное значение для различения базисных оппозиций культуры: сакрального и профанного, условного и реального, тайного (загадочного) и явного.

В связи с другими проблемами (сотематически), литературные данные об И. появляются достаточно давно. Гераклит, по свидетельству Лукиана, отводил И. онтологическое значение: «Об этом я плачу, а еще о том, что нет ничего постоянного, но все смешано как в болтанке (киконе) и одно и то же: удовольствие и неудовольствие, знание — незнание, большое — малое — [все это] перемещается туда-сюда и чередуется в И. Вечности (Эона), а что такое Вечность? — Дитя играющее, кости бросающее, то выигрывающее, то проигрывающее». Существенными в приведенном фрагменте являются такие аспекты И., как повтор противоположных характеристик (движения, настроения, переживания, осмысленности и

т. д.) и имманентный повтору риск удачи и неудачи. Причем оба этих элемента связываются Гераклитом в форме загадок (парадоксов), обращающих мысль к первоначалам и удерживающих ее в этом аутентичном состоянии.

Игровой характер мышления наиболее полно в античной Греции был реализован софистами, превратившими И. не просто в форму интеллектуальной практики, а в культивируемый образ жизни образованного человека. Платон, несмотря на всю оппозицию к софистам, в «Законах» называет человека «игрушкой бога» и поэтому считает, что И. для него есть основа «душевного склада» и его предназначение. Лишь Божество достойно серьезной заботы. Тема И. и в отношении бытия в целом, и как специфическая ситуация человеческой жизни, многократно повторяется в античной философии.

Особое значение И. — под влиянием кантовской «Критики способности суждения» — приобретает у поэта, философа и историка Фридриха Шиллера, который в «Письмах об эстетическом воспитании человека» рассмотрел И. как специфическую деятельность, через которую человек выходит из «рабства звериного состояния» в мир культуры и свободы. Этот выход означает не подавление природных склонностей моральными ценностями (как, к примеру, в философии Канта), а культивирование их гармоничной связи. В И. чувственное влечение к материи и разумное влечение к форме становятся культурным произведением. Поэтому только в И., в мире условного, человек оказывается действительно свободным и, следовательно, по-настоящему человеком.

И. как сфера свободного общения выступает у протестантского теолога Фридриха Шлейермахера как основание нравственности (см.: *Мораль и нравственность, II*). Существенное значение игровые моменты имеют в развитой Шлейермахером концепции герменевтики, в частности в «психологической интерпретации» в связи с проблемой «угадывания» смысла. В работах одного из ведущих идеологов романтизма Фридриха Шлегеля происходит непосредственно возвращение к гераклитовскому представлению об И. как онтологическом основании мира, которое воспроизводится наиболее адекватным образом в художественном произведении. Тема И. и конфликта в жизни универсума многообразно разыгрывается в поэзии и философии Фридриха Ницше (см.: *Ценность, I*).

И. как центральная тема осмысления появляется лишь к началу XX века сразу в многообразии философских, культурологических, эстетических, психологических, этологических, экономических и иных исследований. Особое культурологическое значение имеет трактат нидерландского историка культуры Йохана Хейзинги «Homo Ludens» (Человек играющий). Опыт определения игрового элемента культуры». В некоторой степени его подход является развитием и радикализацией идей Шиллера. По Хейзинге, И. старше культуры и уходит своими корнями в глубины природной жизни. Последнее, однако, не означает возможности

505

биологического (этологического) исчерпания концепта И. В И. «мы имеем дело с такой функцией живого существа, которая полностью может быть столь же мало определена биологически, как логически или этически. Понятие И. странным образом остается в стороне от всех остальных интеллектуальных форм, в которых мы могли бы выразить структуру духовной и общественной жизни».

Тезис Хейзинги о том, что «И. старше культуры» не означает и того, что исторически сначала была И., а затем из нее возникла культура. Культура возникает из И., развивается через И. и существует в современном мире в формах И.

И. по своей сути «избыточна» в отношении любой серьезной целеполагающей деятельности. Она «празднична» и локализована в специфичном хронотопе «свободного времени», отгороженного условными границами от мира обыденной, каждодневной жизни. Как необычное, оно вынесено за границы обычности. Внутри этого хронотопа действуют свои правила, отличные от правил серьезной деятельности. И. всегда играет по правилам. Базисной чертой временения (основания ее правильности) в И. является не линейное разворачивание событий, но ритмично воспроизводящийся повтор исходной ситуации. В И. оппозиция «серьезному» весьма условна и открыта к взаимному оборачиванию — И. в серьезность, а серьезности в И.

Хейзинга дает такую обобщенную характеристику И.: «Суммируя, мы можем назвать И. с точки зрения формы некоей свободной деятельностью, которая осознается как «ненастоящая», не связанная с обыденной жизнью и тем не менее могущая полностью захватить играющего; которая не обуславливается интересами или доставляемой пользой; которая протекает в особо отведенном пространстве и времени, упорядоченно и в соответствии с определенными правилами и вызывает к жизни общественные объединения, стремящиеся окружить себя тайной или подчеркивать свою необычность по отношению к прочему миру своеобразной одеждой и обликом». Два аспекта насущны для И. — это «борьба за что-то» и «показ чего-то». В борьбе результат непредсказуем. Ситуация по природе своей неопределенна. Поэтому существенной характеристикой И. является риск.

Хейзинга демонстрирует тотальный культурный смысл И., рассматривая ее роль в языке, культовой практике, космологии, правосудии, различных формах искусства, философии, войне. Им показана связь исторической специфики культур с характерным для каждой из них типом И. Рассмотрена функция И. в культуре XX в. Идеи Хейзинги и политическая утопия Шиллера об «эстетическом государстве», которое должно в будущем прийти на смену правовому обществу, разыграны в форме художественного произведения в романе Г. Гессе «Игра в бисер» (1943).

Наиболее серьезную философскую проработку феномена И. находим в герменевтической концепции Г.Г. Гадамера, определяющего раскрытие истины в трех взаимообуславливающих формах опыта:

«исторического», «эстетического» и «языкового». Феноменологическую интерпретацию И. находим у ученика Гуссерля Ойгена Финка, для которого И. предстает как «зеркало жизни», задающее дорациональную осмысленность (рефлексивность) человеческой деятельности.

Следует также отметить что сотематически феномен И. выполняет существенную роль в философиях XX в., так или иначе заимствующих идеи «языковых игр» Людвига Витгенштейна. Особое значение И. как онтологического основания современной культуры можно усмотреть также в теории «общества риска» немецкого социолога Ульриха Бека (*см.: Другой модерн, II*). Неопределенность последствий человеческих действий, которая парадоксальным образом не уменьшается, а экспоненциально растет по мере прогресса современной науки и техники, превращает практически каждый человеческий поступок в рискованное действие на авось, своеобразный бросок игральными костями с непредсказуемым результатом.

Библиография

1. Гадамер Г.Г. Истина и метод. М., 1988.
 2. Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
 3. Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990.
 4. Хейзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры. М., 1997.
 5. Шиллер Ф. Статьи по эстетике. М.-Л., 1935.
 6. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. Т. 1-2. М., 1983.
 7. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим: Монологи. М., 1994.
- Тищенко П.Д.

ИНТЕРИОРИЗАЦИЯ (к позиции 6.6)

1. Понятие интериоризации в контексте классической психологии

Интериоризация (И.) (от лат. *interior* — внутренний) буквально означает *переход* извне внутрь. Термин применяется в социологии, педагогике, культурологии. В англоязычной литературе используется близкое ему по смыслу «интернализация». В психоанализе и социологии чаще используется именно этот термин. Интернализация обозначает процесс освоения индивидуумом или группой людей социальных ценностей, норм, установок, стереотипов и др., принадлежащих тем, с кем они взаимодействуют, в результате которого внешние по отношению к данной личности или группе нормы, установки и пр. превращают-

506

ся в их внутренние регуляторы поведения. В психоанализе интернализация — *психический процесс* или ряд процессов, посредством которых взаимоотношение с реальным или воображаемым объектом преобразуется во *внутренние представления и структуры*. Данное понятие используется для обобщенного описания процессов *поглощения, интроекции и идентификации*, посредством которых межличностные отношения становятся внутрилличностными, воплощенными в соответствующие *образы, функции, структуры, конфликты*. Многочисленные исследования по проблеме интернализации в области современной социологии и психоанализа в данном обзоре не представлены, т. к. нуждаются в отдельном рассмотрении.

В психологии И. означает формирование стабильных, структурно-функциональных единиц сознания через усвоение внешних действий с предметами и овладение внешними знаковыми средствами. И. обычно называют *процесс*, а иногда *результат* перехода извне внутрь. В психологию понятие И. вошло вместе с работами представителей французской социологической школы [8], где оно связывалось с понятием «*социализация*» и означало заимствование основных категорий *индивидуального сознания* из сферы *общественных представлений*. Трансформация в процессе переноса не описывалась. Это понятие в близком по смыслу значении использовалось французскими психологами П. Жане и другими.

В отечественной литературе понятие «И.» связано с именами Выготского Л.С. [5, 6] (культурно-историческая концепция) и основоположников деятельностного подхода в психологии Рубинштейна С.Л. [23], Леонтьева А.Н. [14, 15], разрабатывалось Гальпериным П.Я. [7], материалы по этому вопросу можно найти в работах Зинченко В. П. [10], Поливановой К.И. [22], Обуховой Л.Ф., Давыдова В.В., Эльконина Д.Б., Левиной Р.Е., Луковой Г.Д. и др.

Наиболее широко трактовал это понятие Л.С. Выготский. Оно получило принципиальное значение в культурно-исторической концепции — как одно из центральных положений этой теории (закон культурного развития): «... Всякая функция в культурном развитии ребенка появляется на сцену дважды, в двух планах, сперва — социальном, потом — психологическом, сперва между людьми, как категория

интерпсихическая, затем внутри ребенка, как категория *интрапсихическая*... переход извне внутрь *трансформирует* сам процесс, изменяет его структуру и функции. За всеми высшими функциями, их отношениями стоят социальные отношения, драма, которая происходит между людьми» [5]. В работе «История культурного развития ребенка как социогенез высших форм поведения» Выготский описывает социальную реальность как внешнюю, определяет реальность внутреннюю, как формирование *внутреннего плана сознания*, а именно *фор-*

мирование высших психических функций. Вместе с понятием «экстериоризации» понятие «И.» позволяет удерживать динамическую картину психической реальности.

Экстериоризация — обнаружение (*exterior* — наружный), в психологии процесс, в результате которого внутренняя психическая жизнь человека получает внешне выраженную (знаковую и социальную) форму. Человек овладевает собой извне, как одной из сил природы, при помощи особой техники знаков, создаваемой культурой [3]. Обычно экстериоризация подразумевается тогда, когда говорят об И., так как экстериоризация обнаруживает И. Экстериоризация и И. — неразрывно связанные процессы, образующие культурную пульсацию.

У Выготского И. получает наиболее обобщенное прочтение, но у него же И. имеет и узко специальное значение. В первом случае И. представлена как закон или механизм формирования высших психических функций в онтогенезе, во втором случае — как *одна из стадий этого процесса*.

Ж. Пиаже использовал понятие И. в своей операциональной теории развития интеллекта для описания операций, сочетающих обобщенные, сокращенные, взаимообразные действия, полагая, что только в идеальном плане можно построить схему действий и вывести из их результатов «принцип сохранения» основных свойств вещей, основные константы предметного мира. Образование внутреннего плана у Пиаже не составляло самостоятельной проблемы и выступало следствием *развития мышления*, в этом случае И. — явление вторичное, означающее создание *плана идеальных* собственно *логических конструкций*. Для Пиаже человеческая психика — *инструмент адаптации* к условиям жизни. Процесс социализации, усвоение социально-общественного опыта ребенком происходит в результате преобразования, социализации естественных, природных биологических механизмов. Отсюда своеобразные стадии интеллектуального развития (моторный интеллект, т. е. ручной, двигательный, сенсомоторный интеллект, стадия интеллектуальных операций) [20]. Это постепенный перенос механизмов приспособления в идеальный план (их «вращивания», но остается открыт вопрос «куда?», который каждый раз вновь возникает в очередном исследовании). В отличие от Пиаже, Выготский, как уже упоминалось, понимал психику человека и ее развитие как результат культурно-исторического процесса. Пиаже результатом И. считал очеловечивание психики (социализацию), биологической по своей природе; согласно Выготскому, присвоение человеческого ребенком — это не вытеснение биологического, а вбирание в себя *культурно-исторического опыта*. Иными словами, для Пи-

507

аже И. — результат собственного опыта, для Выготского — человеческого действия, начинающегося в коллективе; и ребенок только благодаря этапу совместного действия с другим человеком оказывается в состоянии осуществить действие самостоятельно.

Очевидно, что понятие «И.» связано с представлением о *развитии* (онто- и филогенезе). В зависимости от того, как представляется идея развития (субъект развития, среда развития и т. д.), меняется нагрузка и на понятие «И.». Например, у Пиаже и у его последователей развитие — это прежде всего развитие интеллекта. У Пиаже И. объясняет перенос действия и его объекта в план представления, она осуществляется с помощью символической функции — продукта *индивидуального развития* ребенка. В данном случае акцент часто переносится с понятия «И.» на использование символической функции как ее механизма. У Пиаже развитие есть следствие *взаимодействия* субъекта с *предметом*, у Выготского — с *другим человеком*.

А.Н. Леонтьев, акцентировавший в концепции Выготского роль орудия (что спорно), излагая ее основные положения, писал следующее: «Благодаря опосредованности деятельности орудием психические процессы человека приобретают структуру, имеющую в качестве своего обязательного звена общественно-исторически сформировавшиеся средства и способы, передаваемые ему окружающими людьми в *процессе сотрудничества*, в *общении* с ними. Передача средства, способа выполнения того или иного процесса может происходить только во *внешней форме* — в *форме действия* или *речи*» [14].

Центральное содержание развития ребенка — присвоение им достижений исторического развития человечества, которые выступают первоначально перед ним в форме внешних предметов и внешних словесных знаний. Их общественное значение ребенок может отразить в своем сознании путем осуществления по отношению к ним *деятельности*, адекватной той, что в них воплощена и опредмечена. Она всегда *совместна*. По мнению Леонтьева, для построения ребенком мыслительного действия надо дать его содержание во внешне-предметной экстериоризированной форме, и затем путем ее преобразования, обобщения, сокращения с помощью речи (путем И.) возможно превратить это действие

в собственно умственное. Всякое понятие есть продукт деятельности, поэтому само понятие не может быть передано учащемуся в готовом виде, но можно организовать, построить адекватную для его формирования деятельность.

Этапы освоения умственных действий и понятий были тщательно описаны и изучены П.Я. Гальпериным. Одним из ключевых терминов теории поэтапно-планомерного формирования умственных дей-

ствий и понятий явился термин И.: первоначально-развернутое действие обобщается, сокращается и на заключительной стадии в умственном плане приобретает характер психического процесса. Умственный план формируется в ходе и в результате И.; происходит преобразование непсихического явления в психическое [7]. СЛ. Рубинштейн считал, что И. — не механизм, а *характеристика направления*, в котором идет процесс. И. идет не от материально-внешней деятельности, лишенной внутренних психических компонентов, а от одного способа существования психических процессов к другому способу их существования — относительно независимого от внешнего материального действия, т. е. И. возможна, если субъект уже обладает способностью усваивать человеческие способы действий, уже обладает психикой. «Всякая внешняя материальная деятельность человека уже содержит внутри себя психические компоненты (явления, процессы), посредством которых осуществляется ее регуляция» [23].

В заключение обзора по проблеме И. в психологической литературе приведем критические замечания в отношении использования этого понятия, наиболее содержательно высказанные В.П. Зинченко.

Зинченко подчеркивает *сложность* и *органичность* этого явления, а также его двунаправленность, употребляя такие метафоры, как «вращивание» и «выращивание». Однако, по его мнению, в ходе употребления понятий «Э.» — «И.» стоящая за ними реальность перестала восприниматься как драма и загадка развития, и в этом случае логика этих понятий элиминирует творческий характер развития. Он обращает внимание на то, что нет единого философского и теоретического понятия внутреннего и внешнего. Развитие представления об И. не будет успешным, пока не удастся освободиться от натуралистически понимаемого внутреннего (так как в этом случае И. — это «вращивание в никуда»). Зинченко также обращает внимание и на то, что отсутствует единое философское и теоретическое понятие предметной деятельности. По его мнению, предметная деятельность «в такой же степени материальна, как и идеальна; в такой же степени предметна, сколь и ментальна, а порой и духовна; если признать, что *живое движение* живо не только (и не столько) своими внешними формами, но и формами внутренними, если признать, что предметное действие опосредовано не только внешними орудийными или знаковыми средствами, но содержит в себе, в своей внутренней картине, или форме, образ, цель, интенции, мотив, слово; если признать наконец, что сама предметная деятельность есть идеальная форма, то понятие «И.» в теоретической психологии станет излишним». Зинчен-

508

ко считает, что это «место уже начинает занимать понятие дифференциации живого движения, предметного ли (или совокупного) действия, предметной ли (или совокупной) деятельности. В результате дифференциации изначально имеющиеся в предметной деятельности зачатки ментальных образований никуда не интериоризируются, а, напротив, объективируются, экстериоризируются, т. е. вырастают и автономизируются от предметной деятельности» [10].

Однако Зинченко полагает, что еще не пришло время отказываться от понятия «И.» Нам кажется, что критические замечания Зинченко касаются не самого явления И., а использования понятия «И.» в сложившемся научном дискурсе. Подытоживая приведенные выше материалы к истории этого использования, можно только сказать, что *явление* «Э. — И.» нуждается в дальнейшем исследовании и анализе, поскольку то, что ранее воспринималось в психологии как данное (развитие, деятельность, психика и т. д.), на самом деле представляет собой комплекс проблем, нуждающихся в глубоком анализе (в том числе — философском).

2. Судьба понятия «интериоризация» в современной культурной ситуации

Понятие «И.» образует «векторный фонд» науки, оно как бы «уточняет» контекст существенных, но весьма неопределенных понятий, таких как развитие, социализация, адаптация, формирование внутреннего плана сознания, психики и т. д. Проблема состоит в том, что для понятия «И.» трудно указать область его собственной предметности, т. е. совокупность явлений, имеющих свой собственный *генезис, атрибутику*, широко представленную в культуре *практику*.

Найти область собственной предметности этого понятия, с нашей точки зрения, способна помочь идея «демонстрирующей культуры», которая основана на том, что в современной ситуации начинают себя показывать, становятся явлением сами механизмы формирования человека в культуре (см.: *Культурная форма, I*). Характер современного культурного поля приобретает плотность, подчеркнутую *наглядность*, вызывающую активность, *демонстративность*. В контексте идеи демонстрирующей культуры к проблеме И. возможно отношение как к сугубо практической, а не только абстрактно-теоретической. Но за культурой демонстрирующей возможно наблюдать только в духе документальных съемок, как с камерой за объектом, чтобы не упустить детали. Вписывание в некогда сложившийся в связи с понятием И. философский дискурс в таком случае не является основной задачей.

Прежде всего отметим некоторые важные характеристики явления И. Если мы обозначаем И. как *переход*

извне внутрь, то, чтобы правильно его понять, необходимо найти место в культуре явлению перехода

как таковому. Сейчас эта задача, особенно в связи с размытостью границ между внешним и внутренним, становится одной из наиболее актуальных.

Предварительно специфическую особенность тех процессов, на которые указывает термин «И.», мы обозначим в общем виде так: *маркировка границы между внутренним и внешним*. Прежде всего эта формула ставит вопрос о формировании в процессе развития самого различия внешнего и внутреннего, а затем и вопрос об определении этого различия в процессе исследования, причем оба аспекта взаимосвязаны. Особенно важно учесть, что осуществление и удержание этой маркирующей функции предполагает целостность процесса, в котором внешнее и внутреннее оказываются его аспектами. Т. о., И. как маркировка границы направляет внимание исследователя и на само это целое, и на его формирование как в исследуемом феномене, так и в сознании самого исследователя. Это особенно важно, потому что мы живем в многослойной и динамичной реальности, которую трудно уложить в заранее заданную схему дефиниций (например, культурная и социальная реальности, психика и сознание, и т. д. в зависимости от контекста в чем-то совпадают, а в чем-то отличаются друг от друга). Вследствие этого даже корректный исследователь, в силу особенностей человеческой психики, восприятия, не в состоянии удерживаться только в одной реальности, в одном ее слое, плане, а значит, он должен учитывать моменты перехода из одной реальности в другую и уметь эти переходы маркировать. Маркировка различия внутреннего и внешнего становится существенной, т. к. она выражает специфику нашего жизненного мира. Следует учитывать, что различие внешнего и внутреннего имеет для нас не просто гносеологическое, но и этическое измерение. Несоответствие внешнего выражения и внутреннего содержания проявляется в явлениях стыда и вины, в феномене лицемерия и т. п.

Так, библейское повествование говорит о «кожаных одеждах», которые Творец дал падшим людям для покрытия их наготы. Характерно, что само ощущение наготы как несоответствия маркирует в Библии падение, что предполагается вопросом: «Кто сказал тебе, что ты наг?» (*Бытие, 3:11, 21*). Сходный смысл имеет переживание вины, а также феномен лицемерия (ср. фарисейство и евангельский образ повапленных (окрашенных) гробов, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны нечистоты: *Мф.23:27*)

Изучение формирования подобных различий в культуре и личности этически затрагивает и исследователя, адресует ему вопрос не чисто гносеологическо-

509

го свойства, на который нельзя не обратить внимания, иначе он будет мешать самому исследованию. В свою очередь, этический аспект отношений внешнего и внутреннего имеет и гносеологические следствия. И. позволяет увидеть структуру познавательного акта, обнаруживая ценностную (этическую) и аффективную компоненты познания, а также их важность в познавательном процессе.

В пронизанной культурными опосредованиями жизни человека внешнее всегда представлено во внутреннем уже на генетическом, далее на рефлекторном, психическом и др. уровнях. Этот сложный механизм представленности дает основу для *аналогических принципов*. В настоящее время они используются на периферии научного знания (именно эти аналогии кладутся в основу таких «подозрительных», с классической научной точки зрения, областей знаний, как гомеопатия, антропософская медицина и т. д.).

Нам кажется, что на пути к целостному видению человека иногда полезно сравнение всех систем, обеспечивающих связь организма со средой, например пищеварительной и нервной, что и делается, в частности, в области психоанализа и гештальттерапии (З. Фрейд, Ф.Перлз).

Например, в гештальттерапии придается большое значение взаимодействию индивида со средой (обмену психологическими содержаниями по типу питания) — прекращение этого обмена оценивается как невротическое.

Принцип аналогии высоко оценивался О. Шпенглером, который отмечал, что *аналогия* есть средство понимания *живых форм*. В данной статье мы неоднократно будем обращаться к принципу аналогии как позволяющему проявить, наметить глубинные культурные опосредования всех уровней жизни человека.

Сложность взаимоотношений внутреннего и внешнего, с одной стороны, говорит, казалось бы, о неперспективности работы в отношении разделения внешнего и внутреннего в силу необычайного динамизма их взаимодействия, но, с другой стороны, практика нашей жизни говорит о необходимости и возможности этого разделения каким-то особым, *условным способом*.

Культурология, обращаясь к области явлений перехода, открывает поле культуры как сферу взаимодействия ее форм, где последние преобразуются и меняются. Эти процессы и запечатлеваются в культурных формах (см.: *Культурная форма, I*). Причем чем сложнее культура и чем более дифференцировано многообразие ее явлений, тем сложнее добраться до ее культурных форм, до внутренних законов их организации, тем меньшее число людей в данной культуре оказывается к этому способно. У человека почти не остается шан-

сов стать носителем культуры как целого: и автором, субъектом в отношении включающих его культурных процессов в условиях всесторонней детерминации культурной средой. Отсюда ясна роль тематизации феноменов, маркирующих границу перехода внешнего и внутреннего.

Одним из таких феноменов, маркирующих эту границу, может быть представлена мифология. Это кажется странным, поскольку миф обычно понимается как такая культурная среда, о которой не

рассуждают, в которой живут, не задаваясь вопросом, откуда и почему возникли ее образы. Но если обратить внимание на сами эти образы и выполняемую ими функцию, то миф оказывается одним из способов означить культуру как жизненную среду обитания и поставить предел убеганию взгляда за отодвигающийся горизонт культуры как жизненного мира, как среды. Миф упрощает многообразие внутренних отношений культурных форм и создает принципиальную возможность поставить вопрос о том, как внутреннее становится внешним и обратно. Благодаря этому миф дает *ключ* к содержанию культурных форм, к внутренним процессам культуры. Образы мифа оказываются маркерами границы внешнего и внутреннего и тем самым границы между бессознательным и сознанием, если вспомнить юнговское понятие архетипа (граница представлена контуром этого архетипа). Связанная с господством сциентизма ориентация на демифологизацию парадоксальным образом не освобождает человека от роли обитателя своей культурной среды, т. е. от роли не вычлняющего себя из нее. Напротив, лишая человека возможности структурировать свою культурную среду в виде мифа, демифологизация порой закрывает ему возможность встречи с маркерами границы между внутренним и внешним и перехода между ними, отдавая его во власть неосознаваемой зависимости от форм культуры.

Невнимание к И. как переходу внешнего во внутреннее является частным случаем более общей проблемы. От ее решения зависит, найдут ли место пока еще бесхозные пограничные явления, ни одной из наук не принадлежащие однозначно, а только ими обнаруживаемые, но многое способные объяснить. Это — своего рода мостики, позволяющие удерживать одно, но быть в другом, маркирующие переход, позволяющие совершать процесс разложения опыта, учитывать необходимость ритма перехода (шаг вовне, шаг внутрь) — позволяющие вводить временную компоненту и делать научную методологию более органичной, изучать феномены многомерно, учитывая их хронотоп и типологические различия, а не только в виде узкого среза, заданного принятой парадигмой. Тотем, табу в этног-

510

рафии, крик воодушевления у гусей в этологии, невроз удержания в психиатрии, архетипы в психологии — эти феномены и подобные им раскачивают устои современного научного здания и старательно не замечаются традиционно-ориентированными специалистами.

Если посмотреть на идею И. в нынешней культурной ситуации, то можно заметить, что, несмотря на свою парадоксальность, круг проблем, на которые указал термин, удерживается. К тому же обострилось внимание к процессам перехода, так как современная культурная реальность — многосложная реальность постоянно меняющихся контекстов, в которой не срабатывают многие прежние каноны.

К примеру, возможность учиться в этой ситуации требует нового типа компетентности. Сама культурная реальность зачастую отрицает специалиста «школы». Попадая в непривычную для себя обстановку, дезориентированные в ней, эти специалисты (а за ними и массовое сознание) формируют претензии к людям более успешным в данной ситуации. Эти претензии в некомпетентности, поверхностности и т. д. они предъявляют, на самом деле не понимая, что именно новая культурная реальность породила новый тип компетентности. Сейчас примером успешности ориентирования в этой ситуации становится компьютерный хакер. Его компетентность сформирована в неопределенной среде, имеет поисковый, игровой характер и потому обладает большей свободой.

Хакеру присущи черты трикстера. Но если в традиционной культуре трикстер — это получеловек, полуживотное, имеющее божественную природу, то хакер — получеловек, полумашина, т. к. он «срачивается» с техникой. В мифологической фигуре трикстера переживается идея зверя — животной природы человека, а на примере хакера можно проследить попытку сделать органичной, интериоризировать идею техники, идею машины. Следует обратить внимание, что в обоих случаях на первый план выступает аффективная составляющая познания.

Человеку традиционной культуры было важно встречаться со своей животностью, было необходимо держать ее перед глазами (как опасность). Именно в этом случае человеческое и животное ставит друг друга под вопрос. Таким путем приобретается возможность отнестись к своей животности, отделить ее от себя, вплоть до отказа от нее, и одновременно признать ее важность как творческого начала.

Образ традиционного трикстера особенно актуален в детстве и в нашей эмоциональной жизни. Сейчас он (в модифицированном виде) присутствует в сказках, в цирковых представлениях (клоун). Но уже клоун рабо-

тает и с другой оппозицией: не только человек — животное, но и человек — машина. В этом отношении хакер — тоже трикстер, трикстер современности. Несмотря на отрицательное отношение к этой фигуре, он вызывает острый интерес и даже зависть. Кроме негативных черт, приписываемых ему, нельзя не увидеть позитивного потенциала этой фигуры: новый тип компетентности, открытие в технике новых тенденций развития (в направлении к человеку), большую свободу по отношению к технике и т. д. Именно фигура хакера, как ни странно, открывает новые горизонты И., демонстрируя чистый переход, вплоть до взлома, прорыва контекстов. Хакер «знает, с чем имеет дело», обладает яркой проявленностью интереса, его поведение *аффективно* (переход эмоционально переживается), чувственная компонента вводится в область знания, навыка.

Трикстер демонстрирует проблему переживания человеком своей животной природы, овладения своими эмоциональными состояниями (включение эмоциональной составляющей в виде животного образа). Пока этого не произойдет, у человека не возникнет возможности установления устойчивой системы координат, свободной от хаоса эмоциональной жизни. Каждый раз аффективная компонента, как зверь, который вырвался из клетки, будет мешать нам, эмоциональная жизнь будет выходить из-под

контроля, и внешний мир — мир физической реальности, чувственной реальности — отвлекать нас от продуктивной работы в интеллектуальной области, не позволяя установить четкую систему координат, ввести систему необходимых означиваний. Так бывает в том случае, если наш зверь не укрошен, если мы не нашли применения его энергии, если мы не заставили его служить нам.

Культурные коды служат ключом от клетки: мы выпускаем на какое-то время зверя, который, знакомясь с новым пространством, обживает его. Миф — это развернутый код, громоздкий, почти что повторяющий форму клетки (внутреннего пространства), метафора — также код, но несколько свернутый, а «волшебное слово» — почти что современный вариант кода, но только обращенный к детскости внутри нас, к нам как к эмоционально-телесным существам. Может быть, поэтому не все из нас реагируют на «волшебные слова». «Волшебное слово» позволяет увидеть ситуацию другими глазами.

В этой связи уместно упомянуть еще одно понятие — *«инкантация»* (в англоязычной литературе обозначает набор определенных слов или действий, сопровождающих магический ритуал или заклинание). Интерес к этому термину становится примером того, как магия и магическое превращается в предмет научного анализа (например, в области психологии).

511

Наблюдения показали, что целью магических действий и слов является обслуживание переходов или подготовка к ним, расшатывание чувства реальности, представления о мире и о себе и подготовка к изменению этих представлений. Инкантация служит смене системы координат, схемы восприятия и действия. Переходящий, давая согласие совершить переход, начинает относиться к нему так, «как будто» он уже приобрел новое умение, т. е. существует в новом качестве. Это условие — «как будто» — требует согласия, акта веры как переходящего, так и помогающего совершить этот переход; промежуточная же область перехода есть место, из которого можно посмотреть назад, находясь уже в новой системе координат.

В случае инкантации «волшебное слово» звучит как код (ключ). Оно открывает пустое пространство «как будто» и наполняет его системой образов. Эти процессы включены в сам акт познания, вписаны в него и, собственно, обеспечивают возможность этого акта. Мы не просто освобождаемся от нашей эмоциональной жизни, ее энергия заключается в *полое пространство* (как бы улавливается), охраняя его, работая на удерживание его границ.

Если бы этого улавливания не произошло, мы были бы как маленькие дети, которые все время отвлекаются на свою эмоциональную жизнь; мы были бы вынуждены каждый раз внешне — в ритуальной форме, социально, телесно и эмоционально — проживать во времени и пространстве новые для нас области смыслов, все время воспроизводить уже имеющиеся знания, а не преумножать их. Подобный «регресс» происходит с нами всегда в новой для нас ситуации, а также в ситуации возрастного кризиса, даже если нами не осознается [22]. Социальное действие, связанное с эмоциональным компонентом личности, предвзывает знание и предопределяет его.

Взрослые, например, выступают не только в качестве образца при передаче знания; значительно важнее их функция эмоциональной поддержки. И в этой связи необходимо совершить переоценку позиции родителя и педагога.

«Полое внутреннее» переживается вначале только как граница: его будущее неопределенное содержание наполняется каждый раз заново.

Казалось бы, это покое пустое пространство сразу должно начать заполняться культурными содержаниями, но это далеко не так, потому что в первую очередь усваиваются культурогенные схемы поведения, целесообразные для данной культуры, которые не следует путать с культурными содержаниями. С точки зрения внешнего наблюдателя, основная их характеристика — бессмысленность; они вызывают наше раздражение. Это, например, лавина образцов «антигеройного» поведения (речь идет о культурной функции антигероя) в массовой культуре, подростковой субкультуре и т. д.

Пустое пространство — это условие культуры и идеального в ней. Дети включаются в процесс осознания этого полого или пустого пространства в раннем детстве. Все раннее детство (начиная с 9 месяцев) вплоть до школы и даже далее проходит под знаком его переживания: это копание ямок, прятанье секретов, делание куличиков, игра с объемами, заполнение емкостей, притягательная сила дырочки, тоннеля. Здесь пустое пространство работает как регулятивная идея. Переживание этого пустого пространства возобновляется в своего рода инициационных актах и процессах перехода [4], к ним, например, относятся мифы о путешествии во внутреннем пространстве дерева, зверя, чрева. Это каждый раз акт творения (рождение, оформление, осознание), с разделением *условно внешнего и условно внутреннего*.

Именно поэтому горшечник — главный ремесленник неолита, ибо он по роду занятий, изготавливая посуду, постоянно занят *разделением* внешнего и внутреннего и его *переживанием*. За счет подобного переживания действие и становится достоянием культуры, что имеет важное значение для развития

СОЗНАНИЯ.

Совершая эти переходы, человек обновляется, переживая при этом свою целостность и готовность к жизни. Порой даже в чисто символическом переходе достигается тот же результат. Как пароль или код открывает компьютер, приводя систему в готовность, так и указание на границы, их маркировка, вызывает тот же эффект. Насколько же важна эта система культурных кодов!

Примером их значимости может служить сравнение подходов таких известных режиссеров, как К.С. Станиславский и Вс.Э. Мейерхольд. Первый считал принципом театра реализм, и потому актер должен переживать внутри то, что он изображает, иначе зритель не поверит. Для Станиславского была значима достоверность, даже дословность изображаемого, и отсюда его известное «не верю». Мейерхольд подчеркивал условный, игровой характер театра. Он считал, что изображение вовне, (на сцене) маркеров переживания (сравни с системой кодов) будет вызывать это переживание внутри у зрителя, включит его в переживание. И каждый находил своего зрителя.

Интересный материал по отношению к теме И. дает изучение виртуальной реальности, а именно компьютерной виртуальной реальности. Из множества культурных смыслов, которые имеет компьютерная виртуальная реальность, подчеркнем только один.

Имея своим истоком физическую реальность, образ представляет чувственную реальность внутри со-

512

знания, образуя цепочку: физическая реальность (чувственный опыт) — образ — мысль (*конечно, для современной науки стало общим местом утверждение о культурной, исторической, психологической обусловленности любого чувственного опыта; но то, что является рядовым фактом для современного интеллектуала, совершенно не осознавалось человеком предшествующих эпох и иных культур*). Мысль и ее конструкты являются здесь вершиной этой цепочки, рефлексия же (мысль о том, как я думаю, или о том, как я конструирую мир) в соответствии с этим находила свое место прежде всего только в теоретическом мышлении и потому оказывалась уделом немногих.

С возникновением компьютерной виртуальной реальности представилась возможность в образной форме репрезентировать для сознания мысль и ее конструкты, причем так, что даже для массового и обыденного сознания вполне очевидна производность этих чувственных образов от мысли, от ее конструирующих усилий. И теперь не только мир чувственного опыта, но и мир интеллектуального опыта представлен в сознании, где вырабатывается активное к нему отношение. Через это отношение мысли и конструкты вводятся в контекст осознаваемого целого и, что особенно важно, демонстрируются в культуре, становятся в ней видимыми. И если раньше мысль являлась рефлексией на опыт физической реальности, то теперь за счет создания виртуальной реальности сама мысль (мир интеллектуального опыта) имеет возможность быть отрефлексированной, причем не только отдельными выдающимися личностями. Такую возможность получают все и каждый, так как возникает явление культуры, а не индивидуального опыта. И тогда новая цепочка связей будет выглядеть следующим образом: мысль (интеллектуальный опыт) — виртуальный образ — виртуальная реальность.

Центральным звеном и той и другой цепи является *образ* — ключ, дающий право перехода из одной реальности в другую. Именно благодаря ему творится виртуальная реальность, так как виртуальный образ обладает большой притягательной силой — пустотностью, неопределенностью, недосказанностью — он провоцирует каждого на его достраивание, вызывая при этом к жизни целый мир. И не важно, кто его создает — художник, философ или ребенок, знакомый только с компьютерными играми. И как бы мы ни ругали компьютер и «всю эту виртуальную реальность», место встречи изменить нельзя, — именно виртуальная реальность в современной культуре становится этим местом встречи. Но не в том смысле, что все сядут за компьютер и одновременно выйдут в Интернет, а в том, что все становятся участниками одной культур-

ной ситуации по общему *способу* взаимодействия с ней. Этот новый способ не зависит от того, являемся ли мы компьютерными пользователями (например, автор этой статьи таковым не является). Но культура позволяет нам увидеть те процессы, которые раньше шли внутри человека, даже внутри отдельных ее представителей. Теперь эти процессы выворачиваются наружу (демонстрируются), конечно же — с большей долей упрощения и схематизации.

Каких явлений, каких культурных форм потребует этот процесс в дальнейшем, мы можем только догадываться. Визуальная культура (*см.: Экранная культура, II*) *демонстрирует умозрение*. Мы вступаем в новый культурный мир, в котором будет важно не только думать, но и понимать, как это делается, и не только, как раньше, понимать внутри (про себя), но и изображать (наглядно показывать), как это делается. Предпринимается попытка найти в культуре зримый образ для такого явления, как умозрение. У любого человека современной культуры появляется шанс столкнуться с этим явлением, заметить его, овладеть им как механизмом. И не так важно, насколько глубока мысль, — включился уже культурный механизм для всех и каждого.

Процесс формирования *умозрения* как новой культуры мысли будет требовать и новой единицы информации, «рождение» которой мы можем увидеть в рекламе. Реклама дает возможность нам увидеть, как мысль, образ, ритм, ценности «варятся в одном котле», формируя новую объемную единицу информации (*см.: Культурная форма, I*). Каких явлений, каких культурных форм потребует этот процесс в дальнейшем, мы можем только догадываться.

Иллюстрацией этого же процесса может служить фильм «Матрица». Своей популярностью

«Матрица» показывает, какой острый интерес существует в культуре к сугубо философским проблемам мироустройства. Такие темы, как свобода, власть, человек и машина, часть и целое, потенциальность, становятся доступными массовому сознанию.

В фильме эти темы представлены в виде образов, но их также можно рассматривать и в виде конструкций, так как фильм использует образы несколько упрощенно, излишне схематично, в компьютерной стилистике. И эта схематичность, упрощенность образов видится недостатком фильма, но только с точки зрения прежней системы образности. На самом деле можно предположить, что складывается новая система образности, которая «подпихивает» нам конструкты (образы-конструкты) вместо привычных для нас образов. Конструкты мышления, господствующие в современной культуре в отношении целого и части — человека и техники, — приобретают образное выражение. *Тех-*

513

ника как идея, исходящая от человека, в виде машины (его плода) претендует на власть, а иногда, как в фильме, подчиняет его. Прямо-таки психоаналитическая проблема — Эдипов комплекс. Демонстрируется механизм игнорирования, отщепления. Человек, потеряв свою отщепленную часть, регрессирует и вынужден влачить жалкое существование.

Недаром «страж» сравнивает человека с вирусом, сохранившим только одну свою функцию — передачу информации, занятым только своим размножением. Компьютерный вирус — символ времени Информации. Казалось бы, случайно родившийся термин «компьютерный вирус» родился в своей стихии — в свое время, в своем месте, у своих родителей. По сути дела, он сгусток информационной идеи. Он остро ставит *проблему энергии* [27]. С одной стороны, вирус очень устойчив к различного рода воздействиям, с другой — нуждается в анимации. Как закрытая замкнутая на себя система, которую занимает только свое сохранение и распространение, вирус обречен на паразитирование.

Паразитирование человека на природе порождает паразитирование машины на человеке. Человек, природа, отношение между ними, отщепление техники — это целый пучок проблем. Идея техники, непостижимая в своей органичности, взятая только в инструментальном смысле, имеет тенденцию к отщеплению и автономизации, а следовательно, относится к числу идей большой мощности, что говорит об особой значимости этой идеи для человека (и необходимости ее осознания).

Иллюстрацией, наглядной презентацией проблемы техники, побуждающей к ее осознанию, может служить и фильм «Матрица». Матрица — это не что иное, как конструкт в чистом виде (его идея), генератор образов. (Ср. рождение образа у Ю.М. Лотмана, О.М. Фрейденаберг, Я.Э. Голосовкера). Фильм и обнаруживает взаимосвязи конструкта и образа. Борьба с чем-то вовне — это всегда борьба с чем-то внутри. «Матрица» относится к числу произведений, развивающих тему бунта машин. Но из череды подобных произведений этот фильм выделяется ходом развития темы, образами героев, всей своей стилистикой. Нам кажется, что этот фильм популярен не только благодаря своим спецэффектам. Герой фильма (хакер) — обыкновенный парень (пожалуй, кроме имени — Нео, ср. New у У. Голдинга) с удивлением обнаруживает, что мир, в котором он живет, имеет черты искусственной реальности. У него закрадывается сомнение в отношении истинности той реальности, в которой он живет. Практически одновременно с этим к нему является (прямо, как в сказке, правда, в сообщении по электронной почте) Морфеус — борец за

свободу и независимость людей. Не правда ли, странное имя для лидера? Возможно для того, чтобы зритель постоянно находился в напряжении, задавая себе вопрос — какая же из этих реальностей истинная? Морфеус убеждает Нео бежать из реальности, созданной Матрицей. Матрица (явно эксплуатируется образ матери: мать? мачеха?), как большая паучиха, опутала Землю (не случайно возникает образ сети, может быть — нервной системы?), создав мир иллюзорного благополучия. Мир же реальный превратился в пустыню, так как люди исчерпали его энергетические ресурсы, а сами (надолго ли?) стали элементами питания в этой большой искусственной машине, создающей искусственную же реальность для них.

В фильме неродившиеся дети — дети-эмбрионы — своей энергией питают Матрицу. Никто, конечно, — ни зрители, ни даже авторы фильма — старательно не замечают назревшего конфликта — *энергетического кризиса* (в закрытой системе). Может ли существовать мир, состоящий из цепи паразитов: природа — люди — машины? Матрица — бездушна, безлика. Она имеет стражей, считающих себя более совершенными представителями человечества. Людей же устраивает иллюзорный мир, искусственно созданный Матрицей, и только маленькая их группа ведет с ней борьбу, находясь при этом в условиях «компьютерного подполья». Нео проходит путь от недоверия и нежелания следовать за освободителями до лидера движения. На этом пути ему помогает девушка по имени Тринити (Троица, олицетворяющая любовь совершенную). Победить Матрицу можно только освободившись от страхов, неуверенности, прорвавшись к своим потенциальным возможностям, поверив в них (став сверхчеловеком?). Только так человек может выйти из-под контроля Матрицы; она рушится, так как свободный человек не был учтен в ее конструкции. Казалось бы, пришел конец зависимости человека от машины, окончательное его освобождение — Матрица побеждена. Но, оказывается, у нас с вами (людей) — не все так просто: мы не согласны на окончательную победу, человеку претит идея окончательного счастья, и опять борьба, Матрица успевает перезагрузиться (возродиться?), и появляется Матрица 2, 3 и т. д. Матрица-то возродилась, а человек?

Эти описания и аналогии могут вызвать недоуменный вопрос, какое все они имеют отношение к проблеме И. Дело в том, что сам процесс И., как и все в современной культуре, приходится наблюдать

скорее изнутри, чем снаружи, т. е. оказавшись в числе участников многочисленных «обрядов перехода», предлагаемых нам повседневностью. В лучшем случае мы являемся участниками эксперимента, а не экспериментаторами. Эту позицию и предлагается занять читателю.

514

Понятие И. позволяет работать в ситуации неопределенности, каковой и является ситуация перехода. Оно удерживает границы переходов как целое, вызывает к жизни более древние, архаичные способы взаимодействия со средой и показывает значимость аффекта, эмоциональной составляющей процесса познания, позволяет увидеть рождение новой системы координат, момент постановки новой точки отсчета. (То, что было свернуто и сжато, в моменты переходов обнажается, становится видимым.)

Мы уже упоминали о *кодах, образах-конструктах* как об *атрибутике переходов*. Далее мы будем говорить о способности к трансформации, которую мы наблюдаем в процессе перехода, трансформации, присущей образу, но в настоящее время (это и удивительно) замечаемую также у тела (и его образа).

Этот процесс трансформации образа мы можем повсеместно наблюдать в культуре — в макромасштабе (в искусстве, науке), в отдельных культурных формах (рекламе и др.), а также и в конкретных произведениях («Матрица»).

Попробуем еще раз погрузиться в область переходов, где целое удерживается подвижной зыбкой системой образов: мерцающих (то возникающих, то исчезающих), находящихся в постоянных трансформациях. Пугающая перспектива! Одно дело образ в художественном произведении, где от него можно отстраниться (например, закрыв книгу), произвести его анализ. Совсем другое дело, когда жизнь образов становится слишком активной, когда образ становится событием. Образ выступает как посредник, медиатор, проводник в разнообразные культурные миры — спасательный круг в этом море разнообразия, позволяющий совершить порой головокружительные переходы. Он связывает эти культурные миры, выстраивает мосты между ощущениями, восприятиями, представлениями, понятиями, суждениями, концепциями. Благодаря его удивительной способности к трансформации можно «не меняя коней» совершить переход от чувственного восприятия в область абстрактных теорий.

Тем самым образ накапливает опыт практического взаимодействия субъекта со средой. Объем содержания образа безграничен. Все содержание дано в образе симультанно (одновременно). В чувственном образе может быть воплощено любое абстрактное содержание [3].

Но одно дело рассуждать об образе, другое — находиться в культурной реальности, когда образ «правит бал». Совсем недавно нас еще радовала мысль, что все, что нас окружает, текст: мы полагали, что, представив реальность текстом, сможем лучше ее осмыслить. Но, предположив мир текстом, мы и оказались внутри него со всеми вытекающими отсюда последствиями — ока-

зались в непривычных отношениях с образом. Переживания этих отношений близки переживанию ребенка в возрасте 3-5 лет (возраст развития воображения) в том смысле, что так же, как и ребенка, образ захватывает нас, пугает частотой трансформаций или неожиданно изменившимся масштабом.

Попытаемся теперь охарактеризовать тот период онтогенеза, который может продемонстрировать нам образ в неожиданном для нас качестве. Чем же он замечателен? Это возраст 3-5 лет — период развития воображения. Ребенок захвачен образами, внутри него происходит работа, связанная с разделением воображаемого и реального. Согласно Пиаже [21], в этом возрасте идет построение за ощутимой непосредственно действительностью другой, предполагаемой и более глубокой, чем просто данный мир. В возрасте 3-5 лет (по разным источникам) в речи впервые появляются «может быть», а также глаголы «думать» и «верить». С 3 лет речь обогащается флексиями, ребенок начинает использовать сложные времена глаголов, придаточные предложения, формируется аппарат для будущих суждений.

Делая попытку найти соотношение между воображаемым и реальным, ребенок вынужден рассуждать о связи этих двух планов: просто констатировать непосредственную их связь ему уже недостаточно. Несоответствие этих планов — реального и представляемого — заставляет искать детей скрытые намерения в действиях или событиях: появляются первые «почему?». Первое детское «почему?» направлено на создание и поддержание разрыва между действительностью и представлением о ней. Первое «почему?» фиксирует этот разрыв, удерживает его в сознании, и в этом его функция. Истинная причинность пока не интересует ребенка, он удовлетворяется тем, что «ветер дует потому, что деревья машут ветвями». Этот разрыв двух планов, многократно фиксируемый первыми «почему?», должен закрепиться в практике жизни ребенка как новое необжитое пространство, с которым надо свыкнуться, сжиться, и пройдет немало времени, пока вопрос «почему?» не превратится в куст вопросов, на которые ребенок будет последовательно отвечать в процессе своего развития. Этот период развития проходит под знаком тотального обнаружения «второго плана». Это обнаружение присутствует во всех действиях и поступках ребенка. Ощущая, что предметы и люди сопротивляются его желаниям, ребенок ищет намерения и у людей, и у предметов. Он переживает это, как будто что-то или кто-то стоит за непосредственной реальностью, поэтому дети переживают мир как «сделанный» (см. «Матрица»). Появляются первая *ложь*, детские *страхи*, пик которых приходится на 5-6 лет. Это —

515

внешние *признаки развития воображения* (стоит обратить внимание на то, что и то и другое нами, взрослыми, воспринимается со знаком минус). Первая ложь, по меткому выражению П. Жане, — это «верование по отношению к будущему». Первая ложь на самом деле — это показатель того, что ребенок

переориентируется на будущее, но пока ему нечего сказать об этом будущем, он может только фантазировать о своем месте в нем. Настоящее перестает быть единственным жизненным ориентиром ребенка.

Не правда ли, мы становимся похожими на детей, когда мир образов окружает, как в детстве, захватывает. В современной культурной реальности за собирание формы целого становится ответственный образ, образ-конструкт; страхи, ложь, антигерой, схематичность, искусственность, пустотность (присущие ей элементы). Нам не нравится текст, который мы сочинили? Не хочется ли нам вернуться к классическому тексту — произведению, которое собиралось в целое благодаря разумной идее? (Или нам так казалось?)

«Расшавившийся» деконструктивизм ломает очередную игрушку, с удивительной быстротой в культуре появляются «симулакризированные пустоты», в их производстве уже видится культурный смысл (о культурном смысле пустого см. выше). Кажется, что культура совершает одно большое инверсивное действие. Инверсивные процессы происходят повсеместно. Внутреннее выворачивается, обнаруживая пустое. Мы же становимся как бы наблюдателями и участниками сугубо внутренних процессов.

Тульчинский Г. Л. пишет, что в постмодернизме был сделан шаг в направлении смены системообразующего центра современной культуры: перехода от слова к телу. От интеллектуальности и духовности — к телесности, от вербальности — к зрительному образу, от рациональности — к новой архаике, когда в центре ментальности и дискурса оказывается тело и плоть. [24] Именно к телу в современной культуре проявляется повышенный интерес.

Тело выступает *в качестве последней инстанции*, его предъявляют, демонстрируют — тело живое и творящее, мертвое и безжизненное — на выбор. Важно отметить, что «телоцентризм» постмодерна экспериментирует на границе тела, его динамической границе. Тело и пол (вплоть до смены пола), тело и образ (культура имиджа), тело и машина (феномены компьютерной реальности) взаимодействуют, как независимые партнеры, проверяя границы возможного взаимодействия: действительно ли тело — конструктор, который можно сложить по нашему усмотрению? Эта *граница* очень важна, как *первый барьер* на пути любых культурных содержаний. Культура производит работу по

формированию этой границы. Попав в ситуацию дефицита (дефицит проявляет область актуального), в современной культуре тело было включено в работу. Оно вобрало в себя множество культурных смыслов и было многогранно пережито. Именно это способствовало осознанию тела как идеи. Но тело важно не *само по себе*, а как *интегратор* (чувственных переживаний, социального опыта); универсализируя эти переживания, тело становится модулем в новом культурном целом, запечатлевая опыт социальных отношений, — носителем идеи другого (как первого своего объекта). Культурные смыслы сворачиваются в теле. Это возможно только тогда, когда оно (тело) имеет опыт многогранного переживания себя, включая опыт смерти. В этом случае тело становится знаком и начинает читаться (динамический знак). В современной культуре тело не только переживается, но и читается (живое тело, тело в движении, тело — динамический знак).

Актуальность динамической границы тела мы можем видеть и на экране монитора компьютера, так как на нем отражается самообраз (табло, на котором отражено текущее состояние образа тела) [17, 18, 19]. Тело может стать образом, только поскольку оно переживается актуально. Этапы данной актуализации мы можем проследить, вспоминая эволюцию виртуального тела, произошедшую у нас на глазах. Первые компьютерные «шедевры» (это тоже динамический образ тела человека) — почти роботы: кожа-панцирь, практически еще безликий экзоскелет, граница этого тела лишь грубо намечена; она грубая, потому что слабо ощущается человеком, едва представлена в его переживании. Движения скованные и ограниченные, и только по мере того, как эти роботы научались двигаться в пространстве, их движения приобретали ловкость, вплоть до сверхловкости. Одновременно с этим прорисовывалось лицо, открывались глаза, уши, появлялась подвижная граница тела.

Осознание тела возникает не только на основе его физических границ, а происходит по мере формирования «образа тела» — первой границы, практически еще не осознаваемой. Это тело — динамически и социально оформленное. Древние ритуалы — разрисованное искусственно выделенное тело, актуализированное раскраской и совместным движением в коллективном танце, действе с *реальными* (телесно-двигательное эмоциональное постижение). От ритуально движущегося, часто раскрашенного человека до человека виртуального — целая эпоха, представляющая собой как бы виток спирали, цикл.

В «новой среде» постмодерна вновь происходит «сшибка» тела и знака. Слово и тело сближаются, создается искусственная ситуация встречи тела и текста

516

как двух основ, конституирующих *Другого* (реальный *другой* отсутствует). Это событие изменило и тело, и текст; тело было введено в текст в качестве динамического знака.

Динамический образ тела, по сути, был предложен Ч. Шеррингтоном, когда он объединил кожное чувство и проприоцепцию (проприо(ре)цепторы — рецепторы мышц, сухожилий, суставов) в понятие соместезия (собирательное понятие — чувства, связанные с телом), показав таким образом, что нет тела вне движения. Необходимо добавить, что проприоцепция играет также важную роль в речевой функции, а следовательно, и мышления; речевая

проприоцепция, по И. П. Павлову, является базовым компонентом второй сигнальной системы, т. е. физическое движение реально, непосредственно присутствует в нашем мышлении (язык как танцующее тело).

Движение живого человеческого тела — иерархизированно, укомпоновано по уровням организации [1], оформленно в паттерны, имеет живую подвижную организацию [26], возникает в коллективе и оттачивается в пространственно временной структуре коллективного действия [9]. Такое движение создает практически видимые контуры *динамических тел*, мгновенность которых не позволяет зафиксировать их «эфирную» телесность, но частота и постоянство, с которой они появляются, создают почти зримую плотность. Эти динамические тела близки функциональным органам А.А.Ухтомского [26] (функциональный орган — временное сочетание сил, осуществляющее достижение определенных задач). Граница *динамического* тела формируется двигательными возможностями, которые культура отбирает из множества потенциально имеющихся. Эти тела содержат в себе ритмы, формируются в коллективных действиях, где выстраивается целостная, общая для данной культуры модель чувственного мира. Тело с его ритмами, отражающими ритмы окружающей среды, представляет собой, с одной стороны, *контур динамического тела*, а с другой стороны — *динамический барьер*: часть содержания внешнего мира не может проникнуть в него, пока не будет изменено само тело. Тело становится залогом (жертвой); его жизнь можно отнять, но трудно изменить, так как «правильная» с точки зрения культуры жизнь тела вносит свой вклад в поддержание энергетического баланса всего культурного комплекса жизни. Тело цементируется в культуру, замуровывается в ней. При этом жертва не является добровольной.

С точки зрения Ухтомского, механизмы функциональных органов осуществляются последовательно, по мере надобности, и, соответственно, не даны целиком внешнему наблюдателю. Но компьютерная реальность со своим чувством времени и пространства позволяет их увидеть как образ тела в действии (динамический знак).

Вслед за Ухтомским Зинченко пишет: «Функциональные органы как бы представляют человека тысячеруким существом, обладающим необозримым числом последовательно актуализированных функционально и кинематически выработанных видов действия в онтогенезе и функциональном генезе. Это виртуальные предметные функциональные органы, сформированные в ходе развития способности, — есть подлинная онтология психического» [3].

Такое понимание функционального органа дает нам новые основания для переформулировки нашего понимания внутренней жизни, для построения новых моделей внутренних психических процессов.

Функциональный орган потому и функциональный, что складывается, вызывается к жизни функцией того, чему он служит. Но действительно ли понятна его собственная функция и совпадает ли она с той функцией, для выполнения которой он как будто бы возник? Мы предполагаем, что его функцией является поглощение содержаний, их трансформация и реализация (т. е. как раз их *интериоризация* — *экстериоризация*) в напряженном и драматическом общении (поступки, акции, действия). Функциональный орган всегда доставлял много хлопот исследователям. Может быть он наконец найдет свою функцию? Этому будет способствовать конструктивная разработка представления о границе динамического тела, границе-барьере, которая сейчас только «прорисовывается».

С нашей точки зрения, линия развития, ведущая от живого тела к слову, была намечена в философских построениях Э. Кассирера [11]. Он писал, что символический процесс — единый поток жизни и мышления, пронизывающий сознание и создающий своим течением многообразие, связь сознания, его полноту, непрерывность и постоянство. Кассирер выделяет в развитии символов три основные ступени: уровень непосредственного выражения — движения выразительного (функция выражения); уровень подобия (функция изображения); уровень условного обозначения посредством знаков (функция означения). Таким образом, эта линия развития идет от тела (его живого движения) через общение (с людьми) к символу — слову. Другая линия этого процесса описана Бодрийяром [2]. Она идет от тела (телесного контакта) через деятельность с предметами (общение с вещами) к исчерпанности символических отношений между человеком и вещью. В современном мире человеческое тело наделяет вещи лишь знаками своего присутствия, в остальном они функционируют автономно: складывается система форм, где человек упоминается лишь намеком (т. е., с нашей точки зрения, становится кодом

517

для этой системы). Т. о., в вещи опускаются реальные трудовые отношения. «Общение» с вещами приводит к «системе вещей» так же, как и отношения людей между собой — к системе культурных форм (см.: *Культурная форма, I*). В обеих линиях развития от тела через деятельность с предметами и общение с людьми мы пришли к новой точке отсчета, к телу человека в его новом понимании. Исчерпанность этих линий развития (их пустотность) переживается самим человеком трагически. Многочисленные проявления подобной пустотности в большинстве случаев оцениваются им негативно, а не как «верование по отношению к будущему». Нам же кажется, что эти процессы намечают перспективы будущего развития человека. Но как скоро сможет человек реально осознать себя в новом качестве? Идея демонстрирующей культуры позволяла нам по-новому взглянуть на проблему И., может, на наш взгляд, способствовать тому, чтобы человек продуктивно пережил описанную выше ситуацию и вступил на путь реализации открывающихся в ней перспектив развития.

Библиография

1. Бернштейн Н.А. Биомеханика и физиология движений. М.Воронеж, 1997.
2. Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1999.
3. Большой психологический словарь // Под ред. Б.Г. Мещерякова и В.П. Зинченко. М., 2003.
4. Ван Геннеп А. Обряды перехода. М., 1999.
5. Выготский Л.С. Психология. М., 2002.
6. Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6 т. М., 1984.
7. Гальперин П.Я. Развитие исследования по формированию умственных действий // Психологическая наука в СССР. Т. 1. 1959; он же. К учению об интериоризации // Вопросы психологии. 1966. № 6.
8. Дюркгейм Э. Социология и теория познания // Новые идеи в социологии. СПб. 1914.
9. Зигфрид В. Танец — искусство движения: красота как свойство поведения // Красота и мозг. М., 1995.
10. Зинченко В.П. От классической к органической психологии // Вопросы психологии. 1996. № 5-6.
11. Кассирер Э. Философия символических форм. М.-СПб., 2002.
12. Культурология XX век: Энциклопедия. Т. 1-2. СПб., 1998.
13. Лазарев В.С. Кризис «деятельностного подхода» в психологии и возможные пути его преодоления // Вопросы философии. 2001. №3.
14. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1977.
15. Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М., 1981.
16. Лотман ЮМ. Семиосфера. СПб., 2000.
17. Носов Н.А. Виртуальная реальность // Вопросы философии. № 10. 1999.
18. Носов Н.А. Виртуальный человек. М., 1997.
19. Носов Н.А. Психология виртуальной реальности. М., 1994.
20. Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М., 1969.
21. Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. М., 1999.
22. Поливанова К.И. Психология возрастных кризисов. М., 2000.
23. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. М., 1940; он же. Бытие и сознание. М., 1957.
24. Тульчинский Г. Л. Слово и тело постмодернизма: От феноменологии невменяемости к метафизике свободы // Вопросы философии. 1999. № 10.
25. Уайт Л. Работы Лесли Уайта по культурологии: Сб. переводов. М., 1996.
26. Ухтомский А.А. Собрание сочинений. Т. 1. 1950.
27. Хоружий С.С. Род или недород? // Вопросы философии. 1997. № 6.
28. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Гештальт и действительность. М., 1993.

Попова Н.Т.

КОММУНИКАТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ (к позиции 3.3)

Элементарной, атомарной категорией человеческой культуры служит акт коммуникации. Условием Декартова *cogito* является общение, в ходе которого становится возможным и само мышление, и его средства, и способы доведения ментальных движений до артикулированного сознания и самосознания. Все символические, предметные и чувственные формы обращения людей друг к другу суть средства взаимопонимания между людьми и понимания ими самих себя. Бесконечно разнообразные сети коммуникации выполняют две основные функции. Они *индивидуализируют* каждый акт обращения, и они *генерализируют* формы, смыслы и содержания коммуникации, чтобы стать понятными другим. В зависимости от степени генерализации различаются уникальные акты, «здесь-и-теперь» обращения, акты, поддерживающие фрагментарные социокультурные локусы, и акты, выходящие на универсалии социокультурных связей.

Эта классификация абстрагируется от того обстоятельства, что, строго говоря, любой акт коммуникации есть монада, типологически родственная универсуму культуры. Благодаря этому можно рассматривать некие области коммуникации как равномошные, внутри которых обнаруживаются структурные общности.

Понятие (концепт) коммуникативной стратегии — следующая (вторая) ступень конкретизации понятия (концепта) коммуникации. Оно (он) охватывает типологически целостную, единую, отделенную, системную, часто институционализированную и проч., и проч. сферу общения людей, связанную с фундаментальной общественной и индивидуальной потребностью. Понятие К. с. аналогично понятию «формы общественного сознания», которым широко пользовались ученые десятилетие назад — оно построено на другом основа-

нии, но подчинено задаче описания главных системных компонент общественной и индивидуальной жизни. Точно так же, как и к формам общественного сознания, к К. с. относятся мораль, право, религия, искусство, наука и идеология. Однако поскольку различие между общественным и индивидуальным сознанием, принятое в истмате, потеряло свою былую определенность, противопоставление идеального и материального выявило свою непродуктивность, а набор указанных форм оказался исторически подвижным, представления о базовых коммуникативных структурах изменилось. К К. с. относят язык, архетипические формы сознания, разнообразные типы познания (и знания) и практик, а также и неязыковые средства общения людей, например, производство, технику и медицину.

Стратегия коммуникации (*см.: Коммуникативные стратегии, 1*) — понятие, обозначающее самое общее подразделение, подвид общения (обращения, коммуникации) и — стало быть — культуры в целом. К. с. — это самый общий, хоть и специфический по средствам, задачам, функциям и т. п. тип обращения, тип коммуникации. Их много, и нет определенного числа, которым измерялась бы каждая данная культура. Каждая из них использует свои семиотические, предметные, смысловые, когнитивные, и проч. способы передачи информации от одного агента коммуникации другому (другим). Язык, знаковые системы, наука, идеология и религия, искусство, производство вещей и их распределение (например, через рынок), право, война, образование, техника — все это средства, созданные людьми для того, чтобы общаться, понимать друг друга и солидарно добиваться желаемого. Каждая культура имеет свой набор стратегий общения (обращения), среди них можно выделить базовые (язык, речь, предметный мир артефактов, идеологии, искусство, нормативные системы, власть, инструменты), необходимые в любой культуре, а есть и такие, которые мы наблюдаем только в некоторых культурах — к ним, между прочим, можно отнести и современную технику.

Итак, по предикатам. Коммуникативная — это значит как минимум две позиции — актер и адресат, и явно выраженное социокультурное пространство (слово «пространство» — условность; сюда же включим и социальное время) между ними. И символически-смысловое содержание акта коммуникации. Весь контекст, все обстоятельства места и времени, любые средства втянуты в акт коммуникации. Они могут быть как угодно сложными, далекими во времени и пространстве — для того и сделаны, чтобы связать коммуникативные дистанции, поэтому и нужны вневременная и внепространственная оболочки (слово, песня, деньга,

подарок, бомба); сотрудничество, взаимопонимание, непосредственное удостоверение адекватности, аффицирование ценностью, то есть гуманитарные доминанты, обращение за чем-то важным, т. е. целеполагание; обмен, то есть процедуры кодировки, интерпретации, понимания, хранения, дезархивации, трансляции, производство и уничтожение шумов, удостоверений и подтверждений... адекватности коммуникации. Обмен коммуникативными импульсами — это непосредственная жизнь, движение культуры; установление общего регламента деятельности и мышления, то есть унификация возможного разброса — порядок из хаоса, так сказать, или еще лучше — возникновение эффекта социальности из факта коммуникации, а затем его развитие и субстанциализация; рефлексия, то есть отчет, анализ, коррекция, взаимодействие. Вот зачем возникают теории, или способы установления, легализации, опровержения и усовершенствования легитимных правил коммуникации. В частности — наука, критика, право.

Стратегия — это значит:

генерализация многих «тактик» общения в целостности, имеющие общие коды шифровки — расшифровки смыслов. Сами по себе «тактики» не несут в себе должной системной целостности, не содержат универсальных правил идентификации общих правил употребления «нот» общения. Тактики — это лоскуты, стратегии — это сшитые из них одеяла. Единое корневое основание, часто лежащее за порогом эмпирического восприятия, выражающее способ обращения, и создает стратегию коммуникации (насилие — война, образ — искусство, слово — речь, вера — религия, орудие, или инструмент — техника, понятие — наука, и так далее).

Рукотворность, это к разговору о том, откуда берется культура, и кто кем вертит — собака хвостом или наоборот. При всей своей наивности, вопрос о первичности — вторичности культуры либо человека скрывает, оказывается, массу теоретических затруднений. Но его нельзя (непродуктивно) прямолинейно ставить. Нет человека без культуры, и нет культуры без человека, — такая же тривиальная констатация. Но из нее следует, например, что тезис о тождестве духовности и религиозности теоретически некорректен.

Надындивидуальность, а стало быть, и правила общепонятного употребления как правила поведения и мышления. И то, и другое всегда одновременно индивидуально и надындивидуально, и субъективно, и интересубъективно, и любое противопоставление двух сторон медали только мешает их понять.

Функциональность. Хотите — стройте ее вокруг «пятичленки» Маркса (формы общественного сознания —

519

мораль, религия, наука, право, искусство, но можно дополнительно отнести к ним и экономику, и политику, и войну), хотите — вокруг пятичленки Маслоу (потребности — физиологические, в безопасности, любви, уважении и сопричастности), но базовые потребности определяют и базовые функции, которые должны быть реализованы в коммуникации. Каждая стратегия — это набор множества тактик реализации одной из существенных коммуникативных функций. Стратегия складывается в основном вокруг основополагающих смыслов общения — вопросов *что, как и зачем?*

Объективированность в предметы и вещи. Вот где исток производительной деятельности: акт коммуникации должен быть продлен в пространстве и во времени, и по возможности в неизменном виде. Ритуальные предметы, рисунки, топоры и дубинки долговечнее жеста и звука, которыми пользовались животные. Отличие «человека от обезьяны» — в опредмечивании коммуникативных фигур, в создании фиксированного языка, встроенного в рукотворную среду, точно так же насыщенную смыслами, как и речевые акты. Когда «и тайно, и злобно оружие ищет рука», говорить нет необходимости — жест и оружие красноречивее адвокатов. Альтернатива производству — инстинкт (Бергсон), длящийся во времени эффективные фигуры поведения. Самые древние вещи на Земле — храм и мумия, которая там «живет» (поэтому и домик у нее такой необычный, что она должна быть вечной — а на что похожа вечность? — ни на что живое и вообще реально существующее: на геометрическую фигуру). Стало быть, пирамида и мумия — это не просто памятники древней культуры, а памятный язык самой культуры, и она не может не быть древней, ведь в ней меняются только нюансы. Добавлю, что предметы и вещи, разумеется, могут быть и идеальными — это для любителей везде искать основной вопрос философии.

Историческая устойчивость обеспечивается вовсе не только тем, что вещь деревянная, или медная, или железная. Она становится железной потому, что люди заботятся о ее сохранности во времени, то есть строят свою деятельность вокруг заботы о поддержании некоего коммуникативного образца. Всякая вещь при этом встроена в сонм других, и очень сложно вынуть одну карту из системы, чтобы домик не развалился. Домик сам себя начинает беречь, следит за тем, чтобы пустить корешки поглубже и подальше вытянуть щупальца. В разные стороны растут органы поддержания стабильности и органы развития, но они в равной степени необходимы системе в целом.

Динамическая, развивающаяся и системная целостность — общепонятные вещи, но есть и кое-что особенное. Каждая стратегия стремится к совершенству —

если хотите, это закон культуры. Оружие — к убийности, защита — к надежности, техника — к эффективности, наука — к изяществу, производство — к качеству, голос — к красоте, а слово — к рифме. Почему так? Да еще раз потому, что в основании, у истока «саморазвития» коммуникативных стратегий стоит человек со своими неистребимыми капризами, среди которых тяга к общему канону, к совершенству, или, в конце концов, — к красоте всегда тянет за собой иные ценности. Стало быть, в каждую стратегию «вписан механизм» совершенствования, он действует как бы помимо людей, помимо их заботы — так кажется по крайней мере: уж больно согласованно и не сговариваясь люди шлифуют средства и способы своего общения. Всеобщность культуры — не божий дар, а коммуникативная потребность.

Взаимодополнительность с другими К. с. и в то же время обособленность, самодостаточность в известных пределах. То самое единое корневое основание, о котором уже упоминалось, удерживает ценностно-функциональное единство, которое и создает целостность, и может ее дробить.

Институционализация как форма социальности (социализации) К. с. всегда существует, и всегда, по видимому, неполна. Огромная часть существует во вне-институциональных формах, спонтанно, социально нелокализовано, несинхронно, нестратифицировано и вообще неизвестно как. Даже слово «существует» здесь неточно, так как до сих пор не ясно, что происходит с нечитанными книгами, спрятанными картинами, сожженными рукописями... Видимо, в каждой из стратегий есть важная институциональная часть, но есть также и другая, и отношения между ними — всегда интрига для исследования.

Отношения между К. с. — конфликты и гармонии. (Внутри каждой стратегии и между ними — почва для ссоры есть везде.) Можно только представлять себе, или — прямо скажем — фантазировать, какова была примитивно-первобытная гармония разных ипостасей культуры, как уживались эрос и табу, прихоть и норма, алчность и жалость в Древнем мире, но очень похоже, что до профессионального разделения труда оснований для гармонии было больше, чем для конфликтов.

Библиография

1. *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handel. Bd. 1.2. F.-M., 1968.
 2. *Schelsky H.* Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation. Koel n/Opladen, 1961.
 3. *Абрамова Н.Т.* Несловесное мышление. М., 2002.
 4. *Гриненко Г.В.* Сакральные тексты и сакральная коммуникация. М., 2000. 520
 5. *Луман. Н.* Власть. М., 2001.
 6. *Тавризян Г.М.* Техника. Культура. Человек. М., 1986.
 7. *Философия техники: история и современность.* М., 1997.
- Воронин А.А.**

КРЕАТИВНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА (к позиции 3.3)

Способность создавать и способность преобразовывать.

Правильный ответ на вопрос о том, что первично — яйцо или курица, таков: Господь Бог. Но нет правильного ответа на вопрос, откуда все взялось. Точно известно лишь, что сначала люди создали себе богов, а потом боги создали людей. Но так или иначе акт создания, акт творения оказывается одинаково необходим, чтобы все было. А потом это «все», возвращаясь на круги своя, крутится, вертится, или

функционирует — либо под бдительным надзором того или иного Создателя, либо подчиняясь «имманентным законам». Часто говорят — «законам развития». Поиски причин кручения и верчения жизни оказались очень плодотворными — они породили множество гуманитарных и естественных наук, каждая из которых вносит свою лепту в общую картину устройства мироздания. Но «последней причиной», источника энергии, питающего мир человека, науки пока не обнаружили. Наиболее убедительной остается версия, идущая от Б. Спинозы — человек сам и есть причина самого себя. И своего мира. И всех изменений, всех превращений, всех потрясений. Но также и покоя, стабильности, пребывания. Нет другой такой силы, которая была бы наделена «врожденной», изначально присущей самой природе, фундаментальной способностью делать то, чего не было. Преобразование мира — дело практически всех природных явлений, ведь говорят, что вода камень точит. Но точит по необходимости природного закона, не допускающего отклонений и произвола — ни воды, ни камня. Животные преобразуют согласно своей видоспецифической программе, составленной из инстинктов, популяционных способов выживания и воспроизводства. Природа есть предел преобразованию в животном мире. Человек преобразует по произволу, целесообразно, и в этом смысле свободно от природной обязательности — создавая вторую природу, то есть «искусственную» среду своего обитания. Новая среда обитания организована уже внеприродными силами. Эти силы, созданные людьми, тоже наделены способностью порождать и преобразовывать — в том числе и собственно человеческие качества.

Культура как воспроизводство и как творчество

«Вторая природа» может быть понята как культура, то есть рукотворное, объективированное, записанное в сим-

волической форме, исторически определенное и исторически неограниченное средство приобщения человека к человеку, к людям, к общностям и роду. В ней 91 процент воспроизводства по заданным чертежам уже успешно работающих способов жизни, и 9 процентов разработок и новых чертежей, и новых правил черчения, и новых правил написания новых правил. И никаких внешних причин — вроде сползающих ледников, божьего промысла, первичности материи или духа, железных законов социологии — для такого единства воспроизводства и творчества нового не существует. Так мы устроены. Нам дано видеть «дыры» в плотной ткани, составляющей вторую природу, и заполнять их тем, что по каким-то критериям согласуется с исходным положением, но при этом является принципиально новым.

«Подлинность» жизни как уникально-всеобщее качество

Основная часть преобразований связана именно со второй природой. Если мы носим очки, линзы или искусственные органы тела, это, скорее, протезы, принадлежащие ее миру. С внутренней — собственно человеческой — природой, душой, или сердцем, или самосознанием сладить значительно сложнее. Ее нельзя воспроизводить и совершенствовать поточными методами, и если вдруг такие методы работают эффективно, жди беды. Внутренняя жизнь — штучное явление, и она вовсе не всегда может быть опознана и переживаема как «подлинная». Духовная культура есть место самоопределения и уникального проживания человеческой души. Благодаря универсальности культуры перед человеком возникает возможность синтезировать уникальность своей жизни и универсализм, богатство и красоту самых высоких образцов творения. Подлинность жизни в западной культуре — острота переживания совершенства своего творения, — как состояния и как результата. (Причем предметом творчества может быть и само состояние души.) В других культурах приняты другие образцы «подлинности» жизни, прежде всего связанные с конфессиональными особенностями.

Отчуждение и самореализация

Дисгармония, обнаруживающая себя в душе человека, но выходящая за ее пределы. Свойство культуры порождать в душе человека непреодолимое переживание разрыва связи с другими людьми и временами. Но также и свойство души приписывать подобные переживания — или их источник — культуре, социуму, идеологиям.

В философии давно обсуждаются разные варианты осмысления отчуждения. От Платона идет линия раз-

521

граничения подлинного мира идей и мира явлений, в котором живут люди. Ж.-Ж. Руссо видел исток отчуждения в разрыве с природой, с естественной, простой и праведной жизнью. Т. Гоббс фиксировал разрыв человека, или индивида, с Левиафаном, то есть с социумом. Несмотря на общественный договор, лежащий в основе государства, полной гармонии между людьми и общностью нет. И. Кант обнаружил разрыв в самой природе человека — он и ноумен, и феномен, Г. Гегель видел принципиальный разрыв между актуальной и потенциальной жизнью, между бытием и духом, К. Маркс связывал разрыв между родовой сущностью человека и его социальным бытием со способом производства «непосредственной жизни». З. Фрейд пытался преодолеть барьер между сознанием и подсознательным, Э. Фромм считал болезнью века диссонанс ценностей и реального поведения людей. Близкие взгляды высказывали представители Франкфуртской школы — они связывали отчуждение с деградацией человека как жертвы массовой культуры.

Таким образом, выделены разные виды отчуждения — от природы, от человеческой природы, или родовой сущности, от общества, от самого себя, от культуры.

Отчуждение — это вообще элемент любой достаточно развитой культуры, отслаивающей из своего креативного ядра объективированные «горизонты» своего жизненного мира. Совершая свои открытия,

«передовая», или подлинная, или новаторская культура устремляется все дальше и дальше, за пороги ведомого и предсказуемого. А культурный арьергард — массовая культура, технология (популярная культура), подтягивают образ жизни, быт, социальные связи к высотам только что сделанных открытий. Тот или иной вид отчуждения присутствует практически в любом акте познания и деятельности:

1) «объективация» — любое проявление индивидуальности, любой флюид Самости, раз выпорхнув из ума или тела человека, становится отчуждением его телесности и духовности и несет в себе потенции развития отчуждения до опасных размеров и форм;

2) «символическая фиксация» — даже при создании шедевра, или эпохального открытия — отчуждаются духовные потенции творца, ученого, они становятся элементом символической коммуникативной системы («мысль изреченная есть ложь»), тем самым его «родное» противостоит ему уже как «чуждое»;

3) «дифференциация» — в отношении авангарда и популярной культуры существует «отчуждение» и содержательного, и стилистического характера, снобизм первого оправдывает всеядность, неразборчивость второго, любой шедевр высокой культуры увеличивает разрыв между ними;

4) «утилизация» — популярная культура утилизирует элементы высокой, «опошляя», «принижая», инструментализируя сияющие высоты чистой науки и искусства (из красивой теории вышло массовое убийство двух мирных городов, напр.), и они не хотят узнавать себя в этих «приложениях»; это «отчуждение» идет как бы в обратном направлении, эта эманация приобретает вес, но теряет эфир;

5) «эксплуатация» — культура, становясь инструментом социального господства, являет человеческую родовую сущность; тут как раз происходит то, что Маркс описывал как гносеологическое отчуждение, а Фейербах — как диспозицию своей философской антропологии.

На каждом шагу — акт отчуждения. Как вообще может в таких невыносимых условиях развиваться культура, существовать человек, пытаться что-то создать творец? Только за счет того, что каждому акту отчуждения готов ответить акт противоположного содержания. Можно было бы назвать его актом «присвоения», но он политически ангажирован. Термин «снятие отчуждения» тянет за собой определенный понятийный схематизм. Не в термине дело. Главное — надо не упустить из виду диалектику отчуждения и обратного ему процесса как основного «механизма» осуществления культурой самой себя. Процесс этот вовсе не бесконфликтен, самореализация человека не менее сложна и драматична, чем его отчуждение во всех смыслах. Но и формы самореализации также разнообразны и достаточно устойчивы, чтобы не дать окончательно рухнуть человеку под гнетом отчуждения.

Креативность человека — диалектическое единство отчуждения и самореализации

Самое интимное и важное место для человека — его дом. Он строит себе не убежище от мира, а копию, может быть, модель мира. И в ней чувствует себя сносно. Так какова структура жилища, в самых общих чертах? Русская изба — да, конечно, толстые теплые стены, печь, крыша, конечно, подсобные помещения. Но какой аскетизм! Нет отдельных спален, нет милых сердцу излишеств, комфорта — сугубо функциональные предметы и само пространство. Часто даже прялка, ткацкий станок не в светелке, а в горнице. Почему так скупы заботились о себе наши предки? А потому что изба — это часть жилища, и совсем не главная. Главная часть — это дом для души, храм святой, без которого нет ни одной деревни, не говоря уже о селе. Только вместе с храмом изба согласна чувствовать себя комфортно. Избенки кроют соломой, а храм — лемехом, а то и позолотой. В красном углу избы стоят образа — это «гости», их юрисдикция не распространяется на все жилище, часто грешное и лукавое. Благо и благодать,

522

добродетель прописаны в храме, там нельзя сквернословить, нельзя непотребствовать, грешить, — надо быть хорошими. Храм стоит на горе, над речкой, лесом и полями. На красивом месте, и идут туда в свежей рубахе. И служат там необычные люди — с бородами, но в юбках, имеющие гендерные сходства со всеми жителями поселения. Поэтому, наверное, попом не может быть женщина — у нее не растут борода и усы.

Отчуждение доброго, светлого, спасительного, позитива, как сейчас говорят, — это разве «плохо», разве «нефункционально»? Сколько педагогических, социальных, эстетических, национальных и проч., и проч. функций включал в себя этот институт «отчуждения»! Потому что он же и есть институт самореализации.

Многие другие кризисы — цивилизации, культуры и человека — тоже несут в себе эту двойственную природу, и поэтому каждый из них в потенции и разрушителен, и созидателен. Поэтому почти каждый из них может быть рассмотрен со своей продуктивной стороны — как открытие новых путей самореализации, как развитие человеческой потенции творчества, изобретения, выхода за рамки знания и умения, возможностей (телесных, природных, культурных, социальных и космических).

Библиография

1. Агацци Э. Моральное измерение науки и техники. М., 1999.
2. Ленк К. Размышления о современной технике. М., 1996.
3. Мамфорд Л. Миф машины. М., 2001.
4. Михайлов Ф.Т. Общественное сознание и сознание индивида. М., 1990.
5. Михайлов Ф.Т. Самоопределение культуры. М., 2003.

6. Философия техники: история и современность. М., 1997.

7. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

Воронин А.А.

МНИМОСТЬ КАК БАЗОВАЯ КАТЕГОРИЯ ОНТИКИ (к позиции 6.2)

В современном теоретическом и даже философском дискурсе существует опасность превращения различных понятий онтики (существование, реальность, действительность, бытие, онтология и т. д.) в синонимический ряд. Чтобы избежать подобного семантического коллапса требуется ясное различение базовых категорий (что, вообще говоря, может быть сделано не единственным способом).

Прежде всего, *все существует* — видимое и кажущееся, правильное и ошибочное, иллюзорное и достоверное, существует то, что является интенциональным объектом и то, что может стать им, существует и то, что может когда-то стать интенциональным объектом и то, что не может стать им никогда. Существуют книга,

в которой помещен этот текст, существуют этот текст и его смысл, красная гипотенуза и квадратный круг, зеленые мысли, которые яростно спят и т. д. Нет ничего, о чем можно было бы помыслить, что можно придумать или предположить, чего не существовало бы. Среди существующего есть какие-то не подлежащие сомнению чуждости (такие, как стол, яблоко или камень) и представления о них, объекты и субъекты с их атрибутами, свойствами и отношениями.

Совокупность всего существующего слагает *бытие* (не во вполне традиционном понимании) — такое бытие, в котором предстают и все возможные образы этого бытия или его фрагментов.

Онтологический анализ бытия позволит различить в нем бытие и *онтологию* как его отрефлексируемый образ, последователь Хайдеггера будет говорить об онтическом как о том, в чем снята оппозиция бытия и онтологии. На основе онтологических верований приверженец классической философии допускает членимость бытия на *вещи*, и сам будет членить онтологию на *объекты*. Все это будет теми или иными *образами существующего*.

Существующее существует по-разному: одно дело — существование стула как артефакта той или иной культуры, другое — существование его образа, в одном смысле существует треугольник как чертежный инструмент, в другом — треугольник как геометрическая фигура. В культурологическом дискурсе вообще, и в культурологии профессиональной деятельности в частности, приходится иметь дело с единицами всех приведенных модальностей существования.

Такая разнокачественность существования является фундаментальным онтологическим фактом, который так или иначе осознавался и описывался (так, средневековая философская мысль вращалась вокруг заданной Античностью темы о статусе общих понятий).

Для описания разных аспектов разнокачественности существования А.А. Любищев [3] вводит 16 критериев *реальности* (непроницаемость, протяженность, весомость, объективность, надежность, удобство для прогноза, конкретность, длительность — не эфемерность, повторяемость, эссенциальность — не эпифеноменальность, элементарность — не артефакт, непрерывность — связность, непротиворечивость, индивидуальность, дискретность, реальность воплощенной идеи). Используя их, в существующем можно выделить некоторые области, которые отличаются друг от друга типом существования и характеризуются сходством существования различностей внутри одной области. Такие области получают название *модусов реальности*. Ю.А. Шрейдер [6] показывает, что критерии Любичева не являются взаимонезависимыми, и строит свою систему критериев реальности (локализован-

523

ность, устойчивость, индивидуальность, логичность, внутренняя организация, внешние связи, самодостаточность), через которые могут быть представлены и критерии реальности Любичева (табл. 1). Таким образом, существует все, но в том или ином модусе реальности — в модусе реальности эмпирической данности, фантазии, мечты, логической ошибки и т. д.

Таблица 1. Соотношение критериев реальности по А.А. Любичеву и Ю.А. Шрейдеру

По Шрейдеру По Любичеву	Локализованность	Устойчивость	Индивидуальность	Логичность	Внутренняя организация	Внешние связи	Самодостаточность
Непроницаемость	+						

Протяженность	+						
Весомость	+						
Объективность							
Надежность							
Удобство для прогноза							
Конкретность	+						
Длительность (неэфемерность)							
Повторяемость							
Эссенциальность (не эпифеноменальность)							+
Элементарность (не артефакт)							+
Непрерывность (связность)							+
Непротиворечивость							
Индивидуальность							
Дискретность							
Реальность воплощенной идеи	+						+

Некоторые из модусов реальности могут соотноситься с *объектом* (который отличен от вещи, предмета, продукта и т. д.), и тогда они будут квалифицироваться как *объективная реальность*, другие — с *субъектом* (который отличен как от того, кто лишен *субъектности*, так и от того, кто помимо субъектности обладает еще и *личностным* началом), представляя собой *субъективную реальность*.

Те модусы реальности, которые проявляют себя (т. е. они не являются ноуменами) и на взаимодействии с которыми основана деятельность человека, его активность в культуре, предстают как *действительность*. Действительность определяется принадлежностью человека к той или иной культуре, характером его образования, особенностями занятий. Зависимость характера действительности от особенностей языка обсуждается в контексте гипотезы лингвистической относительности Сепира — Уорфа. Сравнение культур разных типов (например, европейской цивилизации и индийской аскетике) показывает степень и характер различия действительности. На индивидуальном уровне это имеет и практическое значение (например, в психиатрии некоторые особенности личности и интеллекта европейского человека, которые в противном случае квалифицировались бы как психическая патология, таким образом не квалифицируются, если психиатру известно, что данный человек приобщен к восточной аскетике). Системно-деятельная концепция Г.П. Щедровицкого предлагает на основании подобного рода данных создание особого типа онтологических построений.

Культурный — повседневный и профессиональный — опыт человека подсказывает, что окружающее имеет две нечетко очерченные сферы — сферу несомненной достоверности и сферу заблуждения, лжи. Эти сферы существуют, по-разному реальны и относятся к разным типам действительности. Распространено радикальное допущение о том, что все существующее может быть распределено по этим двум сферам.

Феноменологическая редукция в духе Э. Гуссерля показывает, что обе сферы не являются пустыми. К первой сфере принадлежат не подлежащие сомнению чтойности — предметы мебели, продукты питания, попадающие под ноги камни, водные потоки и т. д., ко второй — прямоугольные треугольники с красными катетами, шестирукие женщины, подоконники, сделанные из мыльных пузырей, но также и идеальный газ, абсолютно твердое тело, материальная точка и т. п. идеализации.

Первая сфера, квалифицируемая как истинная, данная, объективная и т. д., будет далее обозначаться как *подлинность* (несмотря на непривлекательность эти-

524

мологии — подлинно то, что выпытано под длинником — палкой для получения признательных показаний путем пыток). Вторая, обозначаемая порою как ложь, заблуждение, кажимость, видимость, иллюзия и т. д., будет именоваться *мнимостью*. М. обычно квалифицируются как нечто порочное, недостойное, не имеющее никакого положительного значения, бесплодное и даже вредное. Тем не менее

значительная (если не большая) часть культурных концептов относится к области М. (идолы толпы, содержание многих сплетен, пропагандистские лозунги и т. д., но также и любые идеализации). Поэтому целесообразно использовать термин «М.» описательно, а не оценочно (ср. мнимые числа в математике, М. в геометрии — см.: Флоренский [4]).

М. порою обладают высокой манипулятивной ценностью, однако в *культуре* использование инструментов, основанных на привлечении М., вызывает настороженность. Широкое же распространение таких инструментов приводит к формированию *цивилизации*. При этом как издержки цивилизации возможны дегуманизация и бездуховность. Широко используются М. и в социальных технологиях.

История культуры и человеческой мысли — философской, религиозной, научной, практической — это в значительной мере стремление обрести подлинность. При этом подлинность все время ускользает. На ее месте всякий раз оказывается М., причем часто нового типа (ср. персидский образ мудреца, раздвигающего локоны своей возлюбленной истины и обнаруживающий под ними вместо лица зеркало, в котором видит свое отражение). В этом стремлении к подлинности М. обычно оставляют без внимания, и о них можно сказать не очень много, хотя они составляют основную часть культуры — при том что о подлинности можно сказать еще меньше.

Хотя опыт показывает, что сознание имеет дело в основном с М., их исследованию уделяется значительно меньше внимания, чем постижению подлинности. Примерами постижения М. являются представления Ф. Бэкона об идолах, классификация ошибок мышления Дж. Локка, одна из книг «Системы логики» Дж.С. Милля, представления Ст. Лема о фантоматах (см.: [2] Глава 6, *Фантомология*), статья А.В. Гулыги [1]. Тем не менее их систематического изучения не осуществляется (см.: Чебанов [5]).

М. обладают по крайней мере некоторыми из тех характерных черт, ряд которых перечислен ниже.

— Таким соотношением декларируемого и реализуемого, при котором рефлексия различия между ними никогда не может быть доведена до конца.

— Подобным же соотношением открытого и латентного.

— Заразительностью для сознания многих людей.

— Ориентированностью на многообразие воспринимающих — хорошая М. будет важной (но по-разному) и для наивного ребенка, и для ученого, и для мудрого старца.

— Специфической апелляцией к целому, которое не исчерпывается набором своих видимых частей.

— Экстремальной мерностью представления — либо одномерностью, либо многомерностью, но не среднемерностью, которая легче рефлексруется.

— Незаданностью и подвижностью границ того, что является предметом внимания.

— Недоговоренностью — всегда главное может быть отнесено к тому, что недосказано (ср. апофатика).

— Ориентацией на тезаурус респондента.

— Амбивалентностью, которая может быть не проявлена.

— Оперированием с мнимыми членениями интенционального объекта — такими, которые не отображают его природу.

— Видимостью общедоступности. Механизмами порождения М. могут быть обман (преднамеренный), путаница (непреднамеренная), вынужденные осознанные экстраполяции (степень и границы правдоподобия которых осознанно оцениваются) и экспансии (ситуации, подобные экстраполяции, но спонтанные поэтому часто неосознаваемые, без рефлексии их основательности и правдоподобия). Существуют и особые источники порождения М. — сны, видения, призраки, сверхценные идеи, ложные чудеса. .

Различимы разные типы М.

Миражи характеризуются тем, что они видны только из фиксированных позиций, так что при их смене разрушается и мираж. При этом становятся понятны и механизмы возникновения такой М. Примером миража является представление о возможности разрешения всех проблем с помощью денег.

Фантомы — отсутствующие, часто утраченные компоненты сущего. Хороший перечень фантомов содержит «Молитва Франсуа Вийона» Булата Окуджавы.

Фикции — специально сконструированные квазиобъекты, которые уподобляются подлинным объектам, но заведомо ими не являются (см.: флогистон). Статус реальности, границы применимости и правила манипулирования с ними хорошо осознаются. Эвристическая ценность таких конструкций оказывается очень высокой (ср.: *минимальное государство Хайека*).

Экспансии подобны фикциям, но возникают в результате спонтанного оперирования с вновь порожденными квазиобъектами без рефлексии границ и правил экстраполяции соответствующих характеристик.

525

Примером экспансии будут суждения типа «все мужики только и думают о пиве».

Идеализации — представления подлинных (не мнимых) объектов как фикций. В социальной реальности чаще всего происходит приписывание идеализациям оценочных характеристик, в науке этому соответствует поиск эмпирических презентантов теоретических объектов (металлический шарик как презентант материальной точки, инертные газы как презентанты идеальных).

Идеалы возникают из фикций и идеализаций, когда оценочная нагрузка является основным смыслом

соответствующих представлений (заслоняя другие компоненты смысла), в результате чего у идеала появляются свойства мифа. Разрушение идеала — вещь чрезвычайно опасная для социума, отсутствие же его рефлексии делает это общество беспомощным как по отношению к внешним влияниям (отсюда — ксенофобия), так и по отношению к внутренним изменениям (что определяет консерватизм). Фикция превращается в идеал, когда становится развернутой идеологемой (образ полиса у Платона).

Идолы (фетиши) возникают тогда, когда человек теряет способность к рефлексии идеалов, и они начинают управлять им.

Мифы — такие предельно целостные образования, подлинность или М. которых не может быть ни верифицирована, ни фальсифицирована (ср. представление об истине как о том, что верно вместе со своими отрицаниями), их ложность может быть обнаружена только в результате инсайта. Тем не менее характерной чертой мифа является его дуальность, что проявляется в его внутренней пронизанности «черно-белыми» бинарными оппозициями (см.: *Позиция 6.2*). С точки зрения представлений о психическом онтогенезе подобная дуальность — показатель инфантильности.

Перечисленные М. — это фундаментальные М., *мнимости первого порядка. Мнимости второго порядка* возникают тогда, когда одни М. осознаются как другие, скажем, фикции начинают функционировать как идеализации, фантомы как мифы и т. д. Такого рода М. порождаются тогда, когда происходит перерождение и даже вырождение какой-либо сферы деятельности. Так, когда начинается разговор о научной картине мира, то имеет место явный выход за пределы науки, в результате чего порождается особое мифоподобное построение. Осознание этого факта и приводит к представлению о менталитете или парадигме. Сфера «духовной культуры», в особенности массового сознания, перенасыщена подобными *М. второго порядка*.

Стремление вырваться за пределы М. толкает на абсолютизацию не подлежащих сомнению чуждостей

(таких, как стол, яблоко или камень). Именно такие чуждости являются тем, что получается в итоге феноменологической редукции гуссерлевского типа и что считается «реперной» реальностью в феноменологической социологии.

Совокупность этих чуждостей можно определить как *явь* — ту сферу существования, которая не вызывает ни у кого сомнений.

Однако оказывается, что значительная часть реальности, претендующей на то, чтобы быть явью, индивидуальна или типологична (что значит истинный холод или истинная жара?). В качестве примера можно привести также аминокислоту фенилаланин — одни считают ее безвкусной, другие — горькой, что детерминировано генетически.

Такая типологичность проявляется и в онтогенезе. «Наивное» сознание принимает явь как реперный слой реальности, что позволяет четко очертить интерсубъективный мир. Начинается поединок индивидуального сознания и социальных норм. Если вторые оказываются сильнее, то сфера яви все расширяется. Далее возможны два варианта.

Во-первых, может происходить акцентирование сначала типологических, а затем и индивидуальных особенностей личности. В результате индивидуальность представления о яви увеличивается, а способность к коммуникации с другими личностями уменьшается. Такое положение дел можно образно квалифицировать как «извержение во тьму кромешную».

Во-вторых, возможно и такое онтогенетическое движение, при котором происходит последовательное погружение внутрь сферы яви. Начиная с какого-то момента становится понятным, что происходит увеличение размерности пространства и обнаруживает себя многомодусность реальности, причем, несмотря на типологические и индивидуальные особенности, образы реальности оказываются все более сходными (такая динамика может рассматриваться как подозрительная на подлинность, как возможный путь к истине).

В итоге довольно быстро достигается такое состояние, при котором с явью оказывается связано относительно небольшое число интенциональных объектов — реалии сознания перемещаются за пределы яви, а подлинность яви теряет свою очевидность — *явь* становится почти *М.*

В данной ситуации происходит уплощение реальности, которая лишается многомерности, упрощается. Рассматривая историю европейской культуры в этом контексте, можно говорить о том, что на позднее Средневековье пришлась смена направления вектора истории — процесс усложнения и дифференциации действительности сменился процессом упрощения и

526

уменьшения числа значимых модусов реальности (упрощение ритуализации, этикета, социальной дифференциации и т. п.).

Настаивание на подлинности яви только увеличивает ее модальность как М., а позитивистское упорствование признания яви подлинностью сопровождается разными типами генерирования М. Так, если явь как единственный модус подлинности рассматривается в качестве модели реальности с хорошо отрефлексируемыми свойствами, экспликацией операционального игнорирования других модусов подлинности, то явь оказывается определенным видом фикции. Если же такое игнорирование происходит спонтанно, то явь оказывается идеализацией, а при некоторых обстоятельствах и фетишем.

С другой стороны, если модусы многомерной реальности становятся базисными, то одномерная *явь* оказывается, по сути, мнимой — это мельчайший фрагмент реальности, который никак не маркирован, не выделен среди других ее модусов.

Динамика М. является одним из связующих звеньев обыденно-повседневного и профессионального: профессионалы (ученые, философы) в своей работе регулярно и в большой мере осознанно производят *М. первого порядка*, и прежде всего идеализации и фикции; регулярно осуществляют рефлекслируемые экспансии — экстраполяции. При определенной методологической изошренности они в состоянии адекватно осознать модус реальности таких конструкций.

Однако далее эти конструкции переключиваются в обыденное сознание и там начинают обычно существовать в форме *М. второго порядка*, выступая в качестве миражей, идолов и идеалов.

Библиография

1. Гулыга А.В. Пути мифотворчества и пути искусства // Новый мир. 1969. № 5.
 2. Лем С. Сумма технологии. М., 1968.
 3. Любищев А.А. О критериях реальности в таксономии // А.А.Любищев. Проблемы формы, систематики и эволюции организмов. М., 1982.
 4. Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М., 1992.
 5. Чебанов С.В. Явь как тип мнимости // Е. Психотворец. Обуватель. Философ. М: Российский институт культурологии, 2002.
 6. Шрейдер Ю.А. Многоуровневость и системность реальности, изучаемой наукой // Системность и эволюция. М., 1984.
- Чебанов С.В.**

РАЗНООБРАЗИЕ (к позиции 6.2)

Разнообразие — фундаментальный феномен, оцениваемый, однако, по-разному в разных историко-культурных обстоятельствах.

Живые существа, включая человека, организованы так, что для их существования необходимо Р. окружа-

ющей среды — абиогенной, биогенной и культурной, причем организмы способны отображать это многообразие. Более того, иммунные и хеморецептивные системы обеспечивают структурирование этого многообразия, «вырезая» из него подходящие и неподходящие для взаимодействия фрагменты. Сенсорные системы высших животных осуществляют это образом, феноменологически сходным с тем, как это происходит у человека. Последнее обстоятельство является основанием для типологических сближений или даже эволюционных интерпретаций.

Так или иначе, можно зафиксировать, что высшие животные и человек фиксируют факт Р., выделяют в Р. зоны отталкивания и предпочтения. Среди особей из числа «своих» предпочтение отдается в чем-то отличным, но не очень сильно отклоняющимся от средних. Таким образом могут быть описаны *универсалии* отношения к многообразию. Остальное — как в усмотрении, так и в оценке Р. — зависит от принадлежности к той или иной традиции.

Весьма примечательно, что любой естественный язык (без которого человек вообще немислим) устроен так, чтобы отображать Р., однако, в соответствии с гипотезой лингвистической относительности Сепира — Уорфа, отображать по-разному.

Факт Р. неодинаково осмыслялся в истории философии и науки. Причем различия относятся не столько к фиксации факта Р., сколько к приемам *структуризации* этого Р. и к приданию ему *ценностной нагрузки*.

Пифагора и Платона в Р. интересовало только то, что его организует — *числа* и *идеи*; Р. *воплощений* в известной мере недостойно внимания. Именно в соответствии с числами и идеями организован *космос*, которому противостоит *хаос*, вообще не подлежащий постижению.

Пифагор старался описать мир *тетрактидой* — последовательностью первых четырех чисел, которые в сумме дают 10. Такого же типа представления о Р. свойственны алхимии и учению о темпераментах. Впоследствии такой способ отношения к многообразию (выделение небольшого числа базовых способов организации) осознается как *типология*. На этом фоне Р. платоновских идей несоизмеримо больше.

Аристотель, сохраняя значительную часть понятийного аппарата платонизма, прилагает его для решения задач, по сути дела, естественно-научного эмпиризма, создавая тем самым образцы *категориального описания больших массивов разнообразных единиц одного типа* (напр., лестница существ), которые становятся предметом, достойным исследования.

Тем не менее представление об истине как о том, что неизменно во времени и может быть связано толь-

527

ко с непреходящими свойствами, надолго исключает возможность того, чтобы *историческое* (как и любое другое *временное*) Р. стало предметом познания. Поэтому предметом познания Р. долгое время могли быть только вневременные типы, родовые сущности. Конечно же, Р. этнических групп, товаров, мифологических героев, богов и т. д. при этом осознавалось, но не было предметом целенаправленного интереса.

Многообразие, в частности представление о *порождении многообразия единым*, напряженно интересуют позднегреческих стоиков (Хрисипп), гностиков, неоплатоников (Плотин, Прокл), первую и вторую апологетику, каппадокийцев и др. (среди них — Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит),

которые в этом контексте обсуждают представление об *эманациях*. Примечательно, что Плотин при этом дает по сути аристотелевское изложение Платона, а Дионисий Ареопагит, напротив, в учении о небесной и земной иерархиях обсуждает в неоплатоническом ключе аристотелевскую проблематику. Григорий Нисский привносит в эту область явную эстетическую окраску (Р. как ценность), а Порфирий комментирует учение Аристотеля о роде и виде (см.: *Лосев [7]*).

Следует отметить, что доминирование в восточном христианстве платоновской традиции определило бедность разработки проблематики многообразия (можно упомянуть в связи с этим учение о разрядах существ по отношению к нетварным энергиям у Григория Паламы (см.: *[3]* и *классификации, практически важные для аскетики, в «Добротолубии»*).

Распространение же аристотелевской традиции в западном мире задало основную философскую проблематику Средневековья как связанную с природой многообразия — дискуссию *реалистов, номиналистов и концептуалистов* по поводу модуса реальности общих понятий. В этой традиции создавались компендии и суммы, наподобие «Суммы теологии» Фомы Аквинского, оперирующие с большими наборами разнообразных понятий (поскольку обращение к эмпирическому материалу не было принято). Ограничивать Р. хотя бы категорий (когда их число превышало 700-800, не говоря о производных понятиях) пришлось с помощью принципа, введенного поздним номиналистом Оккамом (получившего название «бритвы Оккама»). Но так или иначе работа с большим *многообразием категорий* была характерна для всей схоластики.

Конец схоластики ознаменовался дискуссией *рационализма и эмпиризма*. Поскольку в то время подразумевалась *единственность модели рационализма*, это привело к торжеству последнего, ибо представлялось, что именно так можно получить достоверное знание.

Универсализм механики Галилея и *учения о методе* Декарта вытеснили проблему Р. на периферию знания.

Однако, в области социальных *практик* оперирование с разнообразием сохранялось. Речь идет о Р. жизненных сценариев и социальных статусов людей, многообразии и сложности организации ритуалов (включая и сложность литургического действия), этикета, костюмов и т. д. При этом шлейф подобных сложных социальных практик сохранялся вплоть до первой половины XX в., подвергаясь разрушению со стороны буржуазии, приходившей на смену аристократии.

Заявив о себе в самых разных областях (вплоть до изложения Спинозой «Этики» в виде аксиом и теорем и создания всеобщих грамматик), *универсально-рациональный метод* вынужден был пойти на определенные самоограничения, оставив место и для дисциплин, изучающих многообразие.

Ярким образцом постижения Р. явились классификационные построения начала XVIII в., связываемые с именем К. Линнея [6]. Система Линнея призвана раскрыть *план Божественного творения* посредством расположения на *лестнице существ таксонов*, объединяющих определенные наборы *эмпирических индивидов* (минералов, растений, животных). Соединение в одной конструкции такого числа важнейших для европейской культуры идей сделало эту систему образцом для подражания более чем на четверть тысячелетия.

Влияние авторитета описательного естествознания на естествознание математизированное привело к тому, что внутри последнего произошла трансформация понимания важнейшей категории *эксперимента* от чистого рационализма Галилея, игнорирующего эмпирическое многообразие, через Ньютона (не измышляющего гипотез) к эмпиризму Фарадея.

Новые грани интереса к многообразию открылись в связи с его *исторической* интерпретацией. Начало XIX в. ознаменовалось появлением *историко-филологической* герменевтики М.М. Хлодениуса, Т.Ф. Майера, В. Дильтея, Ф. Шлейермахера, Л. Ранке и Т. Дройзена, которая акцентирует внимание на исторической определенности многообразия реалий гуманитарной культуры.

Символом середины и второй половины XIX в. стало историческое истолкование *многообразия живых существ*, осуществленное дарвинизмом, впитавшим в себя достижения географии, геологии и биологии конца XVIII — первой половины XIX вв.. Абсолютизация Э. Геккелем исторического понимания многообразия обернулась трактовкой всякого различия как следа истории, неадекватность чего предопределила популярность *структурализма и типологии* в некоторых течениях естествознания в веке XX.

528

Распространение *гегельянства* и его производных (включая марксизм) сделало интерпретацию Р. как *следа истории становления* абсолютно доминирующим в конце XIX и значительной части XX в.

Именно на этом интеллектуальном фоне возникает *позитивизм* (О. Конт) и *феноменологизм*, интерес которого к *индуктивным обобщениям* делает исследование *эмпирического многообразия* достойным занятием.

Тем не менее вторая половина XIX в. — время смешения разных традиций мысли (отношения эмпиризма и рационализма, место полиморфизма и универсалий не прозрачны для исследователей) и предощущения грядущей научной революции. В этом контексте исключительно важно различие В. Виндельбантом и Г. Риккертом (несколько по-разному) *Номотетических* и *идеографических* составляющих знания, первые из которых связаны с универсалиями, а вторые — с описанием тех или иных многообразий.

Потребовавший стандартизации всех областей практики промышленный бум конца XIX — XX вв., бурное развитие физики в начале XX в., обеспечившие развитие энергетики и военной техники,

предопределили резкое ценностное доминирование *Номотетического* знания, которое и стало эталонным для *неопозитивизма*. В итоге можно говорить об абсолютном доминировании *инвариантного подхода*, который определил лицо XX в. Однако, глобальные проблемы и кризисы второй половины XX в., так же как и достижения науки и техники позволяют говорить о складывании в последней четверти XX в. в качестве антипода инвариантному подходу *подхода типологического*, который нацелен на работу с *многообразием* и на который возлагаются большие надежды в разрешении насущных проблем человечества (Розова [8]).

На пути становления типологического подхода можно отметить следующие вехи:

- формулирование типологического метода М. Вебером;
- становление статистической картины мира и вместе с тем осознание ее ограниченности при описании биологического (в частности, генетического) многообразия;
- формулирование представления о множественности способов обоснования, в том числе:
- формулирование представлений об эстетических критериях реальности,
- постановка вопроса о нравственных критериях реальности;
- различение истины и пользы и формулирование их критериев;
- осознание различия миров, свойственных разным психологическим типам (К. Юнг);
- типология соматической конституции (Г. Шелтон, Э. Кречмер);
- провал позитивистской программы создания языка науки;
- формулирование гипотезы лингвистической относительности Сепира — Уорфа;
- формулирование концепции семантического инварианта Р. Якобсоном;
- формулирование представления о языке респондента и типология респондентов массовых коммуникаций;
- становление этно-культурной антропологии;
- осознание самоценности культурного многообразия;
- трактовка культуры как перевода непереводаемого, требующая многоязычия как условия существования культуры (В.В. Иванов и др. [1]);
- осознание изменчивости как фундаментального свойства живого;
- представление об угрозе глобального экологического кризиса и осознание ценности биоразнообразия,
в частности:
- осознание опасности биоразнообразию со стороны генетически модифицированных организмов;
- осознание уникальности жизни (биологической, культурной) и необходимости ее охраны (охраны природы и культуры);
в частности:
- опыт нацизма и осознание ценности разных этносов на фоне актуализации национального самосознания;
- открытие феномена культурного ландшафта и осознание его ценности (Каганский [2]);
- формирование представления о географически оптимальных этно-культурных типов хозяйства (Г.С. Лебедев);
- производство десятков миллионов видов промышленной продукции, которые слагают закономерные комплексы — техноценозы [10];
- осознание необходимости жить в мире более разнообразном и более тесно взаимосвязанном, чем это традиционно считалось;
в частности:
- развал системы колониализма и появление большого числа новых государств;
- преодоление европоцентризма и перемещение центра мировой истории в Азиатско-Тихоокеанский регион;
- становление гуманистической типологии и формирование представления об особых людях и, в частности, особых детях (а не об инвалидах);

529

- создание образцов совершенных классификаций (таблица химических элементов Менделеева, группы симметрии кристаллов Е.С. Федорова, треугольник гласных Л.В. Щербы);
- развитие формальных методов классифицирования (нумерической таксономии, факторного анализа, метода главных компонент и т. п., компьютерной таксономии и т. д.);
- развитие компьютерной техники, позволяющей работать с большими массивами данных;
- формирование теории классификации (классиологии), отличной от логики;
- обнаружение распространенности распределений с неопределенными центральными моментами;
- установление неединственности видов рациональности;
- формулирование идеи слоистой онтологии Н. Гартмана (см.: *Мнимость как базовая категория*,

II);

- формулирование Крипке концепции возможных миров;
- формулирование представления о работе не с отдельными онтологиями, а с пучками онтологий;
- формулирование Г.П. Щедровицким представления о популятивном объекте;
- методологический анархизм Фейерабенда. Перечисленные и неупомянутые представления и события являются той базой, которая позволяет говорить о становлении *типологического подхода* как

характерной черте последних десятилетий.

Суть типологического подхода можно сформулировать в виде следующих основных положений:

— *P.* является *фундаментальным свойством* мира, изучаемым особой дисциплиной — *диатропикой* (Чайковский [11]). Если какой-то объект предстает как лишенный *P.*, требуется поиск специальных причин, которые определяют такое положение дел.

— *P.* предстает в двух основных формах: *полиморфизма*, выраженного в нетождественности разных экземпляров (что изучается *таксономией*, оперирующей с *разделительными* категориями), и *гетерогенности* — неоднородности одной особи (изучаемой *мерономией*, работающей с *собирательными* категориями).

— Изучение *полиморфизма* является исследованием прежде всего *умозрительным*, поскольку только конкретный экземпляр может быть объектом эмпирического исследования. *Гетерогенность* может изучаться эмпирически и умозрительно.

— Основным отношением в типологии является отношение *тип — вариант*, задаваемое *семантическим*

инвариантом, на основании которого происходит отождествление конкретных конструкций.

— Полиморфизм возникает как *множество вариантов* существования одного гетерогенного образования.

— Если осмысленно рассмотрение исторического аспекта *P.*, то исторический процесс есть *процесс смены P.*, а не порождение *P.* из единообразия (особым случаем является только порождение многообразия из точки сингулярности [11]).

— *P.*, будучи ограниченным какими-либо причинами, имеет тенденцию к *самовосстановлению* (хотя, ВОЗМОЖНО, и в других формах) (*см.: Форма, II*).

— *P.* определенным образом *организовано, номотетично*, а не беспорядочно (*см.: ниже о рефрене*).

— Единицы разной природы различаются *степенями полиморфизма* и *гетерогенности* (у физических объектов она наименьшая, у биологических — больше, а у психических — еще больше и т. д.). Однако охарактеризовать эти степени количественно затруднительно (*см. далее*).

— *Основным Номотетическим обобщением типологии* является представление о *рефрене* (введенное С.В. Мейеном на биологическом материале: [12, 14]). Рефрен (*см.: Форма, II*) относится к той или иной черте организации, которая имеет несколько вариантов реализации — *модусов* рефрена.

Эмпирически обнаруживаются следующие закономерности.

1) Один и тот же набор модусов рефрена описывает разные аспекты *P.* — таксономического, временного, географического, индивидуального и т. д.

2) Между некоторыми модусами есть переходы, которые могут по-разному интерпретироваться — как изменения в историческом или индивидуальном времени, переход от характерного варианта к редкому, переход от одного экземпляра серийного образования к другому, от представителя из центра ареала к представителю с периферии и т. д.

3) Если есть подобный прямой переход, то есть и обратный. Если же таковой отсутствует, то это требует особого объяснения.

4) Частоты разных модусов рефрена резко неравночисленны и статистически не устойчивы.

5) Модус рефрена может быть *развернут* в рефрен большей степени детализации, а рефрен *свернут* в модус обобщенного рефрена (т. е. рефрен автомоделен).

Модусы рефрена являются разными *фигурами* реализации одной *формы* (*см.: Форма, II*).

Примерами рефренов являются федоровские группы симметрии, таблица Менделеева, варианты расчленения листоподобных органов живых организмов, трапеция гласных Щербы, периодические таблицы

530

элементов костюма [4]. Универсальным является рефрен размеров объектов любой природы, описанный С.И. Сухоносом [9] и Л.Л. Численко [13]: отношение логарифмов размеров соседних размерных классов объектов есть величина постоянная, равная 0, 5.

— Распределение частот модусов одного рефрена в разных системах, которые рассматриваются как целостные, описывается распределениями с неопределенными центральными моментами — распределения Ципфа — Мандельброта — Люка — Парето [10]. Такие распределения не имеют характеристических совокупностей. Поэтому для получения значимых результатов необходимо изучение генеральной совокупности целиком (напр., при изучении изменчивости листьев деревьев значимые результаты получаются при выборках в миллионы экземпляров [5]).

— *P.* обладает самостоятельной ценностью (когнитивной — как источник эвристик, деятельностной — как особый ресурс, эстетической — как источник вдохновения).

— То обстоятельство, что *P.* является *самостоятельным ресурсом* (географическое *P.* определяет существование мировой торговли и туризма [2], генетическое — возможность селекционной работы, *P.* способностей людей увеличивает их трудовой потенциал и т. д.), позволяет надеяться на развитие типологического подхода при большей величине затрат на его осуществление, чем в случае инвариантного (но значительно меньшего, чем при реализации индивидуального подхода).

Привлечение типологического подхода и используемых им представлений и инструментов в деятельности культуролога позволяет сделать следующие ключевые предположения:

— Фундаментальным свойством человеческих индивидов, их малых и больших совокупностей,

культур и обществ в целом является многоаспектное Р. Отсутствие или узкий спектр Р. является указанием на неадекватность выбранного способа рассмотрения культуры или (в случае их адекватности) на критическое неблагополучие данной культуры или иной совокупности людей.

— Каждая культура (и отдельный культурный феномен) может существовать только при наличии других культур (других культурных феноменов того же уровня), так что главной проблемой существования культуры является проблема такого уровня толерантности, который не оборачивается синкретизмом, уничтожающим идентичность культур.

— Р. культур и отдельных культурных явлений обладают организацией как качественной (наличие рефреноподобных структур), так и количественной (описываются ципфоподобными распределениями). При этом культуры различаются не столько набором тех или

иных культурных феноменов, сколько их частотой — феномены, частые в одной культуре, будут редкими в другой, и наоборот.

— Разные члены спектра культурного Р. (Р. культур, субкультур, этно-социо-культурных групп, способов осуществления одной культурной функции и т. д.) обладают сопоставимой функциональной значимостью и равной ценностью, что делает каждый культурный феномен объектом потенциальной охраны.

— Насильственное сокращение спектра культурного Р. (но не ниже критического уровня, что может вести к уничтожению культуры) оборачивается регенерацией этого спектра при уменьшении действующего фактора, однако широта и характер спектра регенерированного Р. при этом непредсказуем.

— Историческая динамика культур есть процесс смены многообразий (а не процессы диверсификации или унификации, которые могут доминировать лишь на отдельных этапах развития той или иной культуры).

Библиография

1. Иванов В.В., Лотман Ю.М., Пятигорский А.М., Топоров В.Н., Успенский Б.А. Тезисы к семиотическому изучению культур // Тезисы к семиотическому изучению культур. Tartu Semiotics Library. № 1. 1998.

2. Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М., 2001.

3. Киприан, архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.

4. Козлова Т.В. Художественное проектирование костюма. М., 1982.

5. Кренке Н.П. Феногенетическая изменчивость. Т. 1. М., 1933 — 1935.

6. Линней К. Философия ботаники. М., 1989.

7. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Последние века. Кн.1-2. М., 1988.

8. Розова С.С. Классификационная проблема в современной науке. Новосибирск, 1986.

9. Сухонос С.И. Масштабная гармония Вселенной. М., 2000.

10. Философские основания технетики // Ценологические исследования. Вып.19. М., 2002.

11. Чайковский Ю.В. Элементы эволюционной диатропики. М., 1990.

12. Чебанов С.В. Концепция рефрена // Палеофлористика и стратиграфия фанерозоя. М., 1989.

13. Численно Л.Л. Структура фауны и флоры в связи с размерами организмов. М., 1981.

14. Meyen S.V. Plant morphology in its nomothetical aspects // Botanical Review, 1973. vol. 39. № 3.

Чебанов С.В.

РИТМ (к позиции 6.2)

Несмотря на свое широкое употребление в повседневной речи, понятие «Р.» до недавнего времени не относилось к числу базовых категорий. За по-

531

следние три десятилетия ситуация изменилась. При этом, однако, довольно часто понятие «Р.» используется без указания ясного его толкования, причем в контекстах, вызывающих вопросы. Поэтому целесообразно начать его рассмотрение с областей, в которых существует ясное понимание того, что такое Р.

Наиболее развито представление о Р. в теории музыки и стиха. Р. выступает в этом случае как *соотношение длительностей* разных звуков [19]. Такое понимание Р. позволяет ясно отличить его от *темпа* как скорости исполнения, с которым он часто смешивается (в особенности при метафорическом использовании). Музыканты, имея дело с *временным Р.* в самом узком понимании, также осознают его связь с *периодичностью*, непосредственно увязывая ее с периодичностью физиологических процессов. На этом основании различается *респираторный* (дыхательный) и *пульсовой* (с которым соотносится и шаговый) Р. На основе пульсации Н.А. Римский-Корсаков различал «чувство темпа» (способность

придавать одинаковую длительность равным ритмическим единицам) и «чувство размера» (способность определять отношение между различными длительностями).

Если аналогично соотношению длительностей рассматривать *соотношение расстояний (длин)*, то легко перейти к понятию *пространственного P.*, который также легче распознается при наличии *периодической* повторяемости каких-либо пространственных образований (см. [27, 33], ср. волна как дwoякопериодический — в пространстве и времени — процесс). Особенно детально проблема пространственных P. изучена в макромасштабе на примере кристаллических решеток (см., напр., [30]).

Следует обратить внимание на соотношение понятия *P.* и *цикла*. Строго говоря, они являются частично перекрывающимися. Помимо того, что P. может быть обнаружен в цикле, могут существовать *циклы*, лишенные ритмической организации. Так, годичный *цикл* на экваторе лишен P. погодных явлений, в то же время на средних широтах и в полярных областях в течение того же годичного цикла есть P. времен года, причем разные на разных широтах.

Понимание P. как единичной или повторяющейся последовательности качественно разнородных микрособытий, количественные или иные характеристики интенсивности которых закономерно изменяются внутри этой последовательности, позволяет отличить его от *циклическости, периодичности* (в которых важна лишь закономерная повторяемость одинаковых фаз), притом что наличие повторяющихся циклов позволяет легче опознать P. в том случае, если этот P. наличествует.

Аналогична ситуация и в отношении пространства. Так, в древесине растений внутри одного годичного кольца присутствует определенный P. расположения элементов, в то время как сами годичные кольца являются циклическим повторением серий элементов в пространстве, и только их 11-12-летние пачки имеют собственный P., отражающий 11, 4-летний цикл Солнца.

Несмотря на сказанное, *P.* и *цикл* далеко не всегда различаются исследователями и мыслителями, поэтому чаще приходится иметь дело с нерасчлененной *ритмико-периодико-колебательно-циклической* организацией того или иного типа.

С одной стороны, такой категориальный синкретизм вносит известную путаницу и даже сумятицу при постижении весьма разнообразного круга явлений, с другой — определяет некоторое единство (возможно, псевдоединство) весьма обширной области, в которой ныне формируется общее представление об организации. Поэтому придется рассмотреть весьма разнообразный материал, который позволяет увидеть контуры данной области.

История понятия P. как одной из составляющих древних натурфилософий разного типа — от Пифагора до Августина — рассмотрена в статье *Ритм* к позиции 5.1 (см.: *Ритм, II к позиции 5.1*). Совершенно по-новому предстало понятие P. в новоевропейской науке, в которой произошел распад единого представления на несколько самостоятельных традиций — с одной стороны, на вышеупомянутую теоретико-музыкальную и теоретико-поэтическую, с другой — на метафизическую, с третьей — на математико-механическое и, шире, физическое и естественно-научное понятия цикла и колебаний.

В новоевропейской математике P. постигается через представление о периодических функциях, значение которых повторяется через изменение аргумента на определенный шаг (период). Таким образом, создается аппарат описания феноменологии P. Особенно эффективным оказывается описание функций любого вида путем разложения их на гармонические функции (типа тригонометрических функций синуса и косинуса) в т. н. ряды Фурье. При этом полагается, что любой процесс (даже монотонный) является суперпозицией колебательных процессов (см.: далее об идее водителя P.).

Примечательно, что часто в фурье-разложениях удается обнаружить колебания с кратными частотами — обертонами. Рисунок обертонов внутри периода основного тона и определяет в значительной мере тот феномен, который обнаруживает себя как P.

Логика представления периодических процессов сводится при этом к тому, что мгновенное состояние

532

периодического процесса описывается тем или иным дифференциальным уравнением, интегрирование которого дает его описание уравнениями, содержащими периодические функции (одной из разновидностей т. н. специальных функций — тем же синусом, напр.).

Рассмотрение подобных задач порождает направление математической физики, которое, начиная со времен Галилея (формула колебания маятника), складывается к XIX в. как *теория колебаний* и *теория волн* (см. ее изложение Дж. В. Стреттом — лордом Релеем — в «*Основах акустики*», 1877). Колебательно-циклические процессы, оказавшиеся очень распространенными, с тех пор стали предметом пристального изучения.

При этом выяснилось, что о *ритмической* организации в отличие от колебательно-циклической часто хочется говорить тогда, когда имеется качественная неоднородность разных фаз цикла, что особенно наглядно в том случае, если имеет место распределение ограниченного ресурса энергии.

Это видно на примерах, перечень которых далеко не полон.

Физических:

— явления резонанса колебаний с малой энергией (механических, световых, электромагнитных), в результате чего источники колебаний низкой энергии запускают вследствие резонанса макроэнергетические процессы;

— циклы в небесной механике и возникающие при этом биения.

Геолого-географических:

— волны на поверхности водоемов, барханные структуры, знаки ряби, седиментационные циклы.

Химических:

— структурных — ритмически закономерно располагающиеся неспаренные электроны молекул за счет квантово-механического резонанса обеспечивают повышенную устойчивость ароматических структур органики;

— кинетических — в случае автоколебательных реакций (типа реакции Жаботинского — Белоусова [6, 9]).

Биологических:

— повторяющиеся (ритмические!) остатки фосфорной кислоты за счет квантово-механического резонанса образуют макроэргические связи;

— Р. активности и покоя (в т. ч. сезонные);

— Р. сна и бодрствования, в т. ч. циркадные (околосуточные);

— онтогенетические Р. активности и энергетика жизненного цикла (всплеск при оплодотворении, возможная остановка, нарастание активности, единичный или множественные всплески, достижение плато и угасание);

— Р. численности популяций, обеспечивающие наиболее полное использование имеющихся трофических ресурсов биоценоза (см.: модель хищник-жертва Люка — Вальтерра);

— Р. квазициклической смены биоценозов на данной территории (сукцессионные серии), обеспечивающие наиболее полное использование ресурсов ландшафта.

Психологических:

— когнитивные, эмоциональные, волевые циклы Н. Пэрна [20], — социально-психологические циклы становления коллективов.

Социально-культурных и экономических, в разных фазах которых решаются преимущественно задачи определенного типа:

— экономические циклы Н.Д. Кондратьева [11];

— циклы этногенеза в понимании Л.Н. Гумилева [3];

— цивилизационно-культурные циклы в духе Шпенглера—Тойнби [28];

— разные циклы тех или иных процессов (смены костюма или его компонентов [8], производства печатной продукции, образования, деятельности [13] и т. д.).

В перечисленных областях фигурируют различные представления об энергии. В одних — это энергия в строго физическом смысле; в других речь идет о «макроэргах» (химических связях с высокой энергией), которые накапливаются или расходуются в ходе физиологических процессов; в третьих — соединение интуитивного и экспертного понимания психической энергии, которое отчасти может быть соотнесено с понятиями макромолекулярной биоэнергетики, а отчасти с неоплатоническими категориями о божественных энергиях (силах) в духе св. Дионисия Ареопагита [7]. Однако, так или иначе, речь идет о некотором факторе (энергии в физическом или ином понимании), который лимитирован, но может как-то перераспределяться во времени и пространстве. При этом, так как процессы, протекающие с участием энергии, ритмически организованы, при определенных соотношениях частотных характеристик этих процессов возникает их *резонанс*, который проявляет ритмическую организацию данных процессов. Благодаря резонансу возникает качественное различие разных фаз цикла, поскольку имеют место эффекты, свойственные энергиям, более высоким, чем у исходных процессов.

Совокупность указанного материала и приведенных интерпретаций позволяет трактовать Р. как способ компактной «упаковки» энергии. Любопытно, что в отношении акустических колебаний в этой трактовке переплетаются представления физиков и музыкантов. В XX в. также и формирование волновой механики позволило еще раз обратиться к пониманию Р. как

533

способа компактной «упаковки» энергии в области явлений микромира.

На протяжении первых двух третей XX в. стала ясна исключительная распространенность цикло-ритмических явлений и теоретическая плодотворность представлений о ритмах и колебаниях. Вот лишь некоторые примеры.

В физике:

— показано фундаментальное значение колебательных процессов в явлениях микромира.

В химии:

— обнаружены колебательные реакции. В биологии:

— открыты и изучены биоритмы мозга и осознана их значимость [18];

— описаны и систематизированы «жизненные циклы» разных групп организмов [14] (строго говоря, это не циклы — послерепродукционные стадии онтогенеза не являются стартовыми для онтогенеза следующих поколений, — а именно ритмы);

— сформировано представление о клеточном цикле;

— показано фундаментальное значение внутриклеточных циклов во временной организации клетки (именно в связи с этим Б. Гудвином формулируется представление о живом организме как многоуровневой колебательной системе [2]);

— изучены и систематизированы физиологические циклы разных организмов;

— изучены сезонные и околосуточные (циркадные) Р. [4];

— обнаружены циклы численности популяций [31];
 — обнаружено ритмическое (иногда превращающееся в цикл) развитие биоценозов — сукцессии [23].

В геологии:

— показана многоуровневая цикличность многих процессов (тектонических, денудационных, седиментационных, палеоклиматических, включая макроциклы вплоть до Галактического года).

В астрофизике:

— создана фридмановская модель Вселенной, существование которой мыслится как складывающееся из фаз расширения (разбегания) Галактик и их сжатия.

В экономике:

— показана цикличность экономических процессов [11, 32].

В истории:

— сформулировано представление о цикличности истории [28] и отдельных историко-культурных циклах (напр., развития костюма — [8]).

В психологии:

— показан циклический характер психических состояний и активности человека.

В технике:

— сложилось несколько фундаментальных областей, построенных на ритмико-колебательных процессах, в том числе:

— электроэнергетика и электротехника;

— радио- и электрическая связь;

— электронные коммуникации, включая электронные средства массовой информации;

— техническая акустика, включая техническое использование инфра- и ультразвука.

Помимо того, что была осмыслена значимость перечисленных явлений, выяснилось, что между некоторыми из них существуют *глубинные взаимосвязи*. Так, Р. в музыке и поэзии связан с физиологическими и психическими ритмами; околосуточные и сезонные периоды социальной активности связаны с вращением Земли (см.: Чижевский [29]); внутриклеточные циклы связаны с молекулярными и атомными колебаниями и колебательными химическими реакциями; тектонические циклы связаны с сукцессионными сериями и сезонами Галактического года и т. д. [25].

Новым этапом развития представлений о колебательно-циклических процессах оказалось установление распространенности (прежде всего в биологических, сложных химических, технических и социальных системах) т. н. нелинейных колебаний — колебаний, при которых одна колеблющаяся величина зависит от другой колеблющейся величины нелинейным образом. При этом нарушается принцип суперпозиций колебаний и возникают сложного вида волны, т. е. те пороговые явления, которые в качестве эфирных порождают эффекты самоорганизации, изучаемые в синергетике.

Т. о., учение о колебательно-циклических процессах оказалось частью гирлянды междисциплинарных концепций (синергетики, теории бифуркаций, учения о самоорганизации и т. п.), которые занимаются процессами организации сложных динамических образований. Беда этих концепций, однако, в том, что конструктивностью и вычислительной ценностью они обладают только в отношении простейших модельных случаев, постоянная апелляция к которым придает всем подобным построениям налет механицизма. Для категории же «Р.» это обернулось своего рода «выигрышем» — о нем стали говорить тогда, когда расчетные методы теории колебаний и волн не работают, а представление о некоем периодическом процессе как объяснительном конструкте сохраняет силу.

В результате понятие «Р.» получило универсальное значение, а Мир в целом и отдельные его части стал восприниматься как многоуровневая взаимосвязанная ритмическая система с неопределенно большим пери-

534

одом основного тона (еще один претендент на универсальный водитель Р. — о водителе Р. подробнее далее). Выявленная картина поставила несколько фундаментальных вопросов.

1) В какой мере *связаны между собой разные циклические процессы*: не зависимы ли они друг от друга, существует ли несколько разных групп взаимосвязанных процессов или же вообще можно говорить об универсальной взаимосвязи всех ритмико-циклических процессов? Возможно ли говорить о том, какой процесс является фундаментальным в том случае, если на поставленный вопрос дается второй ответ, т. е. выдвигается тезис об универсальной взаимосвязи этих процессов?

2) Что является *источником* ритмов? Имеют они эндогенную природу или внешний источник? Ответы, даваемые в частных случаях, показывают, что возможны обе ситуации. Однако описание эндогенного происхождения ритмов базируется на весьма общих принципах, лежащих в основе организации Мира. Вместе с тем обнаружение внешних источников Р. (например, суточного цикла вращения Земли по отношению к циркадному) ставит вопрос о природе соответствующего процесса — водителя Р. Причем степень общности подобной постановки вопроса о водителе Р. может весьма варьироваться: от анализа роли синоатриального или атриовентрикулярного узлов сердца или других физиологических центров от влияния ритмов Солнца на земные процессы (как это интересовало исследователей от Чижевского до Гумилева) — и до Единого в понимании Плотина.

Однозначного ответа на эти вопросы сейчас *не существует*, однако накоплен чрезвычайно интересный и разнообразный материал, позволяющий *искать* такие ответы.

Весьма примечательно, что исследование ритмико-циклических процессов тесно переплетается с исследованием природы *времени*, а конкретные эталонные циклические процессы выступают в качестве тех или иных *часов* [12]. Обычно в качестве часов используются те или иные циклические процессы.

Исследования геологического времени С.В. Мейеном привели к созданию типологической концепции времени [15, 22]. В ее основе лежит представление о времени как аспекте изменчивости (*описываемой в своей полноте рефреном* — см.: *Разнообразие, II*), отнесенном К одному индивиду. Такой отмеченный индивид и является часами (а рефрен — их циферблатом, причем ветвящимся и с фрактальной структурой), а далее возникает вопрос только о его калибровке.

При этом в последовательности событий, происходящих с таким индивидом-хронометром могут быть (но не обязательно!) обнаружены ритмы (например, седиментационные), причем они могут быть обнаружены

как по морфологии отложений (тогда это пространственные ритмы), так и по относительному времени. Для измерения относительного времени калибровкой часов служит фиксация последовательности некоторых событий (тектонических, климатических, биологических, исторических и т. д.) индивида-хронометра, а процедура измерения заключается в установлении одновременности (корреляции) какого-либо события, происходящего с индивидом-хронометром, и события (-ий) другого(-их) индивида(-ов). Для перехода к абсолютному времени необходимо осуществить корреляцию относительного и абсолютного хронометра.

Сама идея существования абсолютного хронометра покоится на ряде фундаментальных физических допущений, в числе которых представления о существовании абсолютно равномерных процессов и абсолютно равномерном течении времени. Принимая их, в качестве часов (хронометра) выбирается какой-либо равномерный однонаправленный (например, распространение света в изотропном пространстве) или циклический процесс. Однако физики так или иначе в качестве часов часто выбирают циклические или описываемые как циклические процессы (вращение Земли вокруг своей оси, Земли вокруг Солнца, переходы электронов атомов определенных элементов с уровня на уровень и т. д.). То, что С.В. Мейеном была показана фундаментальная возможность создания часов, основанных не на циклическом принципе, принципиально важно для осознания отсутствия жесткой связи Р. и времени.

Несколько в стороне от рассматриваемого междисциплинарного подхода достаточно долго находились работы филологов и фольклористов, и в частности их психологические интерпретации. При этом были накоплены данные об особых *свойствах ритмически организованных текстов* — их мнемоническое и суггестивное значение, психолингвистические особенности, роль в отдельных областях жизни [10].

Развитие междисциплинарных знаний о природе языка и речевой деятельности, акустическая (основанная на звуковых волнах) и оптическая (связанная со световыми волнами) природа (т. е. опять же ритмико-циклическая) плана выражения языка подвели к возможности инструментального исследования семантики. Нейрофизиологическое изучение речевой деятельности, измененных состояний сознания (при высокой концентрации сознания, после больших и длительных физических нагрузок, в горных условиях, в горячих цехах производств), аскетических практик, психофармакологических воздействий обнаружили их связь с ритмическими процессами в организме человека, и прежде всего — в его мозге [26].

535

В результате в 1970-е гг. сложилось представление о семантическом значении Р. (*семантике Р.*), которое было явно сформулировано В.В. Налимовым и его сотрудниками [17], что внесло Р. в круг таких фундаментальных категорий, как *смысл, форма, число, энергия, цвет, звук, вкус* в их физическом, физиологическом, психологическом, эстетическом и натурфилософском аспектах (см.: *Форма культуры, I*). Немаловажным при этом оказывается и наличие синестезии Р. и перечисленных реалий (при широкой распространенности синестезии Р. цвета, Р. звука и т. д.).

Другим направлением нащупывания связи Р. и смысла является изучение т. н. фликкер-шумов, которые фиксируются в разных природных средах (Мировом океане, атмосфере, отдельных водных потоках, шелесте листьев деревьев и т. д.). Статистика частот этих шумов оказывается подчинена распределениям типа Ципфа—Мандельброта, что рядом исследователей рассматривается как индикатор наличия организованной формы или смысла (последняя постановка вопроса также принадлежит В.В. Налимову [17]).

Интересным в этом контексте является опыт некоторых экспертов по персоналу, которые, отбирая претендентов по степени их компетентности в специальных областях, слушая их профессиональные выступления, отключают у себя восприятие словесной речи претендента, воспринимая только ее ритмическую организацию.

Итак, можно говорить о том, что к настоящему времени сложилось *единое пространство постижения ритмико-циклических процессов*, обнаруживаемых *во всех областях действительности*, что указывает на их *универсальность*. Такое положение дел и — более того — старое представление о *музыке сфер* позволяют трактовать категорию Р. весьма широко, а ритмические процессы как традиционный объект астрологии и астрономии свидетельствуют о том, что категория Р. имеет универсальное значение и стала если не философской категорией, то по крайней мере сопоставимой с ней универсальной категорией междисциплинарного знания.

При этом, однако, надо отдавать себе отчет в том, что категория Р. в разных областях очерченного

междисциплинарного поля имеет очень разный статус: в каких-то областях четко различается *цикл* и Р., а в каких-то — нет; в некоторых из них ритмико-циклическая организация является предметом инструментального исследования, в других же — экспертных оценок и весьма расплывчатых метафор; довольно часто это предмет вполне конкретных исследований, а иногда-философских спекуляций и т. д.

Так или иначе, категория Р. в последние десятилетия воспринимается как универсальная, а изучение Р. —

ритмология — выступает как единая самостоятельная область знания, порождая новые типы дискурса.

В этом дискурсе становится возможным обсуждение широкого спектра междисциплинарных проблем: старых: натурфилософских, астрологических, алхимических — и новых: космологических, физических, биологических, психологических. Возникают представления о наличии фундаментальных мужских и женских ритмов и их роли в организации космоса и семьи (усвоение ребенком в качестве индивидуального Р. матери или играющей ее роль женщины, усвоение Р. супруга в браке, причем более легкое для мужчины — см.: «...оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть». — *Быт., 2, 24*), связи ритмов космоса и Солнца с ритмами психической, социальной и экономической жизни, ритмами истории, осознается значимость слова и музыки в организации общественной жизни, и получают новую интерпретацию представления о музыке сфер. Естественно, такие представления очень неоднородны по своему эпистемическому статусу — это и обобщения твердо установленных фактов, и какие-то догадки, и реконструкции на основании косвенных данных. Однако так или иначе понятно, что речь идет о каком-то очень важном аспекте — если не об одном из оснований — существования мира. Закономерна поэтому трактовка Р., наряду со *смыслом, формой, числом, энергией, цветом, звуком, вкусом*, как одной из первоэманаций Единого. Об этом свидетельствует возможность взаимопереписаний указанных категорий друг через друга (см.: *Форма культуры, I в позиции б.2*).

Если говорить о месте Р. в культуре и его изучении как одной из задач культурологии, то следует подчеркнуть следующее.

1. Р. может изучаться в культурологии в двух совершенно разных областях, причем такие исследования могут быть как независимыми, так и одно из них может быть базой для другого:

— эмпирическое исследование большого числа ритмов жизни человека культуры, субкультурных групп (половозрастных, профессиональных, социальных), включая такие ритмы, как жизненный путь в качестве особого Р., ритмы ритуалов и обычаев, суточные, недельные, месячные (в особенности в женских когортах), годовые и т. д. ритмы; в этой же логике могут изучаться многие вопросы о характере и механизмах взаимосвязей разных ритмов друг с другом (биологических, психических, социальных, космических и т. д.), выявляться конкретные водители Р. в самом «приземленном» их понимании;

— концептуализация Р. как одного из фундаментальных проявлений природы человека и Мира; в та-
536

ком случае индивидуальный Р. отдельного человека, Р. группы и Р. культуры (субкультуры) будут теми базовыми категориями, которые определяют статус культуры (ср. дух народа Гердера, *ergon* языка А. фон Гумбольдта и т. п.), и заслуживают в этом качестве того, чтобы быть основным предметом культурологического исследования и задавать рамку культурологическим исследованиям первого типа, быть базой для получаемых в их ходе результатов.

2. Культурология обладает колоссальным фактологическим материалом по различным значимым для культуры ритмам, полученным этнографами, фольклористами, историками, экономистами, социальными психологами, биологами, врачами, урбанистами и т. д. Вопрос заключается в том, чтобы эти данные получили культурологическую интерпретацию и были бы включены в культурологический дискурс, превратившись из тех или иных культурных казусов (напр., использование в разных культурах либо лунных, либо солнечных, либо лунно-солнечных календарей) в сквозные (а может быть, и несущие) структуры культуры, определяющие ее лицо.

Библиография

1. Ахиезер А.С. Философские основы социокультурной теории и методологии // Вопросы философии. 2000. № 9.
2. Гудвин Б. Временная организация клетки. М., 1966.
3. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990.
4. Дедов И.И., Дедов В.И. Биоритмы гормонов. М., 1992.
5. Дрогалина Ж.А., Налимов В.В. Семантика ритма: ритм как непосредственное вхождение в континуальный поток образов // Бессознательное. Т. 3. Тбилиси, 1978.
6. Жаботинский А.М. Концентрационные колебания. М., 1974.
7. Киприан, архм. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.
8. Козлова Т.В. Художественное проектирование костюма. М., 1982.
9. Колебания и бегущие волны в химических системах. М., 1988.
10. Коломийцева О.А. Структурно-семантические особенности текстов-заговоров // Семантика и прагматика языковых единиц. Тюмень, 1989.
11. Кондратьев Н.Д. Большие циклы экономической конъюнктуры // Проблемы

экономической динамики. М., 1989.

12. Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. Междисциплинарное исследование. М., 1996.

13. *Кордонский С.Г.* Циклы деятельности и идеальные объекты. М., 2001.

14. *Левушкин СИ., Шилов И.А.* Общая зоология. М., 1994.

15. *Мейен С.В.* Введение в теорию стратиграфии. М., 1989.

16. *Мухелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А.* Семантика и ритм молитвы // Вопросы языкознания. 1993. № 1.

17. *Налимов В.В.* Вероятностная модель языка. М., 1979.

18. Нейропсихологический анализ межполушарной асимметрии мозга. М., 1986.

19. *Николаев А.А.* Интонационная речемзыкальная теория стихосложения. М.-Челябинск, 1998.

20. *Пэрна Н.Я.* Ритм жизни и творчества. Л.-М., 1925.

21. *Пригожин И.Р.* Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991.

22. Развитие учения о времени в геологии. Киев, 1982.

23. *Разумовский С.М.* Закономерности динамики биоценозов. М., 1981.

24. Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974.

25. Солнечная и солнечно-земная физика. М., 1980,

26. *Спивак Д.Л.* Измененные состояния сознания: Психология и лингвистика. СПб., 2000.

27. *Сухонос СИ.* Масштабная гармония Вселенной. М., 2000.

28. *Тойнби А.* Исследование истории. М., 1992.

29. *Чижевский А.Л.* Земное эхо солнечных бурь. М., 1976.

30. *Шаскольская М.П.* Кристаллография. М., 1976.

31. *Шилов И.А.* Экология. М., 2001

32. *Яковец Ю.В.* Циклы. Кризисы. Прогнозы, М., 1999.

33. *Müller H.* An Introduction to Global-Scaling-Theory / <http://www.raum-energie-forschung.de/IREF-home-engl/Theor.htm>

САМОСТЬ (к позиции б.1)

Самость — термин, появившийся лишь сравнительно недавно в словарях по философии, — оказался там отчасти контрабандой из области психологии и социологии. Важно осознать тот контекст, в котором он сформировался и по каким причинам оказался в числе понятий современной философии и культурологии (см. также: *Самоидентификация, I*). Первоначально предметом наибольшего внимания С. становится, во-первых, в рамках американского символического интеракционизма, основанного Дж. Мидом, и, во-вторых, в аналитической психологии Карла Юнга.

Для понимания смысла этого термина показательным является контекст, в котором он начинал использоваться в философии. Диалектика Я и не-Я раннего Фихте была важным этапом в постановке проблемы С. в философии. Не случайно именно на его философию ссылается В. Хесле в своем анализе кризисов идентичности. Субстантивацию местоимения «сам», что можно перевести как «С», можно встретить в «Науке логики» Гегеля. Он пишет о С. (Selbst), когда, например, развивает диалектику сущности как субстанции, где говорится о начинании с себя, в котором впервые только и полагается «то самое» [3:672] (или «та самость» [2: 205]), с которого начинают. Субстанция во всех своих акциденциях высвечивает только себя же саму. В ней разум обнаруживает за всеми явлениями сущность как непосредственно всплывающую за всеми видимостями реальность, как бытие. С, о которой здесь идет речь, — это субстанция как самополагание сущности в качестве бытия. Важно для дальнейшего, что контекст, в котором, хотя и эпизодически, появляется субстантивированное местоимение «сам» (selbst) как «эта самость» (dieses Selbst), — это контекст *полагания тожде-*

537

ства сущности со своими явлениями, т. е. определениями наличного бытия; С. выражает полагание бытия в его непосредственности, исходя из опосредствования, из рефлексии. О С. речь заходит тогда, когда поставлена под вопрос непосредственная идентичность (тождество) вещи с собой, когда она оказывается перед необходимостью самоопределения.

Существующие подходы к проблеме С. позволяют вычленить в ней три узловых точки. Первая состоит в том, что вопрос о С. тематизируется в контексте постановки проблемы становления человека как вопрос о сущности человека, о его качественной специфичности (Фихте, Гегель, Юнг). В связи с этим подходом исследуются также исторические границы вопроса о С, определяется эпоха, в которой формирование человека осознается как проблема [1, 9, 14]. Второй узел завязывается вокруг проблемы Другого. Другой выступает конститутивным моментом формирования С. (Дж. Мид, Ч.Х. Кули, Р. Жирар [10, 6, 7, 4, 8]). Третий проблемный узел соединен с постановкой вопроса о роли рефлексии (см.: *Рефлексия, I; Субъект, I*) в определении природы С. (Гегель, Э. Гидденс [14], Ч. Тэйлор [15]).

Карл Юнг обозначал термином С. архетип целостности человеческого существа, имеющийся в коллективном бессознательном [13: 95 — 128, 203 — 222]. Этот архетип репрезентирует себя во множестве символов — божественное дитя, мудрый старец и других. Говоря о концепции Юнга, имеет

смысл обратить внимание на то, что С. фигурирует в ней либо в контексте анализа патологических проявлений психики, либо в рамках описания индивидуального развития человека от младенчества до старости. В обоих случаях С. лежит в основе подлинных потребностей развития человека, причем таких, которые укоренены в его принадлежности человеческому роду (Юнг связывает эту «родовую сущность» с коллективным бессознательным). В первом случае неспособность человека установить общение между «эго» и самостью проявляется в психической патологии. Во втором — внимание или невнимание «Я» к голосу самости ответственно за продуктивный или непродуктивный выход из возрастных кризисов (специальному анализу кризиса среднего возраста с позиций аналитической психологии посвящена работа Дж. Холлиса [12]).

С. оказывается понятием, которое используется в ходе объяснения механизма достижения нарушенной целостности «Я» или способа формирования этой целостности. В таком отношении есть определенное сходство со смыслом этого понятия в диалектике Гегеля, где оно появилось в контексте *полагания тождества* сущности со своими явлениями, т. е. определениями наличного бытия. Существенное отличие в

том, что в логике Гегеля в основе становления С. лежит рефлексия, которая показывает себя стоящей за непосредственностью наличного бытия. За целостность С. отвечает полагающая себя мысль, которая в конечном итоге и сознает себя в качестве идеи С. В этом смысле в сознании достигается истина всего становления. С точки зрения Юнга, психическая жизнь как целостность принципиально шире сознания, поэтому она представлена прежде всего в архетипе коллективного бессознательного. Роль сознания существенна, но она состоит в том, что с его помощью человек может вступить в общение с бессознательным содержанием своей С, чтобы не становиться слепой игрушкой бессознательных сил. Истина «эго» и его сознания лежит в С, которая шире и индивида, и его сознания. Рефлексия сознания здесь лишь инструмент, а не основание истины.

Зигмунт Бауман (английский социолог польского происхождения) особенностью «модерна» считает принуждение к самоопределению [1: 180 — 182]. Сточкой зрения Баумана перекликается концепция другого английского социолога — Энтони Гидденса, который пишет о том, что С. в Новое время становится рефлексивным проектом [14]. С этой позиции описанные выше интерпретации понятия С. у Гегеля и у Юнга являются своего рода моделями двух полярных подходов к задаче самоопределения, т. е. к осуществлению С. как рефлексивного проекта. В логике Гегеля выражается классическая позиция европейского рационализма: мысль, рефлексия лежит в основе С. и осуществляет себя в качестве ее осознанной идеи. Разум составляет истину С. В концепции Юнга, напротив — С, архетипы коллективного бессознательного, есть истина мышления и сознания, которые лишь являются средством осуществления (или неосуществления) плана развития — своего рода предназначенной человеку судьбы.

Второй момент, на который в данном контексте следует обратить внимание, это учение Юнга о том, что человеку свойственно проецировать свою психическую жизнь вовне. Согласно Юнгу, лишь присущее Новому времени стремление видеть сущность человека прежде всего в его разуме, в сознательной рефлексии поместило душу внутрь человека. В прежние эпохи люди имели дело с жизнью своей души и вне себя; ее неосознанное, воплощенное вовне содержание могло быть затем осознано и осмыслено. Человек Нового времени перестал видеть вне себя — в культуре, в мире — проявления своей психической жизни. Тогда и выявилась проблема бессознательного, поскольку человек столкнулся с тем, что внутри себя обнаружил эмоционально заряженные области, над которыми он не властен и, что еще важнее, к которым не имеет дос-

538

тупа. Одновременно он столкнулся с тем, что эти бессознательные силы выражают себя в символической форме в неконтролируемых сознанием проявлениях его жизни — снах, неожиданных поступках и т. д. Юнг настаивает, что в символической, образной форме выражают себя общие всем людям бессознательные силы, которые предстают в виде связанных насыщенных смыслом и эмоциональной энергией комплексов, называемых им архетипами.

Концепция Юнга о коллективном бессознательном благодаря его же идее о внешней жизни души имеет множество выходов в культурологическое истолкование, и не случайно, что оно породило попытки анализа архетипов в символах культуры (см. примеры у Кнабе [5]). Тем не менее оправданны возражения многих культурологов [5], что получаемые в таких исследованиях результаты трудно отнести к научным. Они оказываются чрезмерно субъективными, слишком зависят от пристрастий и особенностей психологии исследователя. Сам Юнг, применяя эти идеи в практике психотерапии, весьма ограничивал их значение вне такого применения. С одной стороны, можно предположить, что фундаментальные принципы, лежащие в основе формирования С. (например, описанная Дж. Мидом двухэтапность ее развития), могли бы породить сходные структуры в самых разных культурных формах и тем самым служить объяснением архетипов. Но, с другой стороны, очевидна огромная дистанция между такими общими предположениями и деталями описываемых Юнгом в качестве архетипов структур.

У истоков появления понятий С. и идентичности в языке социологии и психологии находился также американский символический интеракционизм. Характерно, что это понятие и здесь тоже используется при описании механизмов формирования человека, становления его индивидуальности. Однако в концепции Дж. Мида в основе формирования зрелой С. лежит возникновение у человека образа обобщенного другого [10: 225-234]. Не всеобщий разум и не коллективная бессознательная целостность

души, а *Другой* (и отклик на ситуацию взаимодействия с ним) кладется Мидом в основу его концепции С. Выделяя два этапа в развитии С, он иллюстрирует их особенности на примере различия между соревнованием (game) и игрой (play). Дети, не имея еще целостного представления о других и их ролях, осваивают ситуацию взаимодействия с другими, последовательно проигрывая, воспроизводя разные роли. В отличие от последовательного принятия на себя ребенком разных ролей в обыгрываемой им ситуации, участники соревнования действуют исходя из индивидуально усвоенной общей модели всего состязания и своего места в команде. В основе их поведе-

ния и единства С. лежит образ обобщенного другого. Мид пишет: «... Самость достигает своего полного развития посредством организации этих индивидуальных установок других в организованные социальные или групповые установки, становясь тем самым индивидуальным отражением всеобщей систематической модели социального или группового поведения, в которое она вовлечена наряду со всеми другими...» [8:230].

Тип С, согласно Миду, различается в разных культурах, соответствуя разным возможностям интегрировать иное в свой отклик на него. В архаичных культурах отклики людей на природные явления (как другое) организуются подобно тому, как это делают дети, когда в игре учатся усваивать значение другого, понимать его роль. Не имея опоры на интегрированный образ иного как целого, они строят свое поведение как набор отдельных действий. Этот набор, с точки зрения Мида, потому и организуется в ритуал, что не исходит из абстрактного образа природы как обобщенного другого, а является исторически сложившейся последовательностью откликов. И лишь вторично ритуальная последовательность получает истолкование в рамках мифов. Этому соответствует и характер С, присущий подобному типу сознания, когда оно, следуя логике такой реакции на природу, населяет ее персонифицированными силами — богами и героями. При этом в своей повседневной деятельности представители той же культуры ведут себя по-другому, о чем свидетельствует их поведение. Оно строится по модели соревнования, т. е. исходя из наличия образа обобщенного другого. Иными словами, Мид вводит представление о разных способах интеграции отношений с другими, которым соответствует и разная степень интегрированности самого человека как в разных культурах, так и в разные возрастные периоды.

Понятие С. (self) использовалось также Ч. Кули [6, 7], который подчеркивал эмпирический, а не абстрактный характер своего понятия социальной С. Оно выражает, с его точки зрения, инстинктивно присущее каждому человеку «чувство присвоения», которое наиболее ярко проявляется в ситуации посягательства на то, что принадлежит человеку. Согласно Кули, в основе С. лежит врожденная конкуренция с другим. Узнаваемое всеми тождество этого «чувства моего» у всех людей позволяет нам понимать слова «Я», «мое» и т. п. По мнению Кули, чувство «Я» способно стимулировать и объединять действия индивида. С. рассматривается как орган свойственных человеку стремлений, включая сюда стремления как высшего, так и низшего порядка. Усложнение и развитие чувства «я» происходит по мере развития человека и приобретения им все более богатого опыта, но в главном чувство остается не-

539

изменным: оно строится как самоощущение, основанное на отождествлении себя с чем-то иным, выступающим в качестве присвоенного, моего. Согласно Кули, агрессивность «Я» в наибольшей мере проявляется в стремлении присвоить объекты, которые равно притягательны для всех. Социальная С. охватывает те представления живого общения в рамках общественной жизни, которые индивид считает своими собственными. Причем в реальном опыте чувство присвоения выступает как тень общественных отношений, иначе говоря, проявляется прежде всего в ситуациях взаимодействия с другими. С чувством своего связаны и чувства гордости, стыда или угрызений совести, которые также затрагивают ощущение себя в глазах других. В их основе лежит воображение того, как мы выглядим для значимого другого. Вместе с тем другой, как и то иное, в стремление к которому «Я» себя вкладывает, может выступать как наиболее концентрированное его осуществление; другой может становится сутью «Я».

Интересный и глубокий анализ конкуренции с другим как конститутивного фактора становления С. предложил французский историк культуры и философ Рене Жирар [4]. Своей концепцией «миметического желания» он стремится объяснить повсеместную и фундаментальную роль жертвоприношения во всех древних культурах, сохраняющую в измененной форме свое значение до сего дня, и не только в такой религии, как христианство, но и в европейской судебной системе. В основе ее лежит представление, что внутренняя социальность человека, его потребность в другом человеке, в его обращении и признании для своего развития и самого существования в качестве человека может принимать и принимает форму стремления утвердиться в своем бытии, присвоив бытийный статус другого.

Жирар анализирует логику, которая свойственна желанию. По самой своей природе желание основывается на подражании, и поэтому неизбежно возникает конкуренция за объект желания. Особенно опасным для общества оказывается желание подражать тому, кто передает основные ценности культурной традиции (учителю — в широком смысле слова). Во-первых, оно неизбежно порождает конкуренцию с «учителем» за обладание этими ценностями (за причастность к подлинному бытию), ведь именно они, казалось бы, и должны быть переданы, а во-вторых, оно запрещает на уровне сознания подобную конкуренцию, поскольку она несовместима с традиционным отношением учителя и ученика. Возникает ситуация неосознаваемого конфликта императивов («двойного зажима»), который механизмы традиционных культур стремятся блокировать.

В основе миметического желания лежит различие в бытийном статусе. Другой потому и становится пред-

метом желания для человека, что выступает обладателем бытия. Однако подражание (мимесис) стирает это различие, и человек вновь, теряя возможность различить себя и другого, лишается и опоры в бытии, поскольку это бытие было построено на подражании другому. Определение себя самого, утверждение своей С. через подражание другому по мере достижения статуса другого уничтожает собственное основание. Тогда именно в ситуации неразличимости начинается эскалация отличия. Оно предельно концентрируется в создании образа *врага*, в отношении которого оправданно насилие, Насилие, таким образом, становится естественным моментом логики миметического желания. Но по той же причине — что оно есть выражение зависимости от различия с другим — насилие не может решить проблему. Оно требует ответа и постоянного возобновления — эскалации. Насилие, порожденное миметическим желанием, оказывается «заразным». Жертвоприношение и представляет собой способ «очищения», т. е. разрешения жертвенных кризисов — прекращения эскалации насилия в условиях стирания различий. Но достигается это разрешение вновь в логике миметического желания. В жертву приносится тот или то, что в некотором смысле совершенно неотлично от каждого из участников цепи насилия — жертвенного кризиса — и в то же время принципиально от него отличается своей неспособностью распространять «заразу» насилия. Иными словами, жертва должна быть «чистой». По мысли Жерара, любая культура, в ядре которой находится жертвоприношение или его субституты со свойственной им логикой миметического желания, направляет формирование С. (утверждение человека в бытии) каждого из членов объединяемой ею общности по пути мимесиса и тем самым по пути порождения насилия, что неизбежно в какой-то момент приводит к его эскалации — «жертвенным кризисам». Э. Гидденс — английский социолог — анализирует С, свойственную человеку общества позднего модерна [14], в контексте исследования происходящей в этот период активной институционализации рефлексии (см.: *Рефлексия, I в позиции 6.1*). В его исследованиях проблема места рефлексии в становлении С. получает социологическую разработку и обоснование. В этой эмпирической трактовке идеи С. как рефлексивного проекта состоит отличие от подхода к ней Гегеля, у которого рефлексивность самости является следствием диалектики саморазвития духа (см.: *Рефлексия, I в позиции 3.2*). Согласно Гидденсу, «Я», С. в эпоху модерна (Нового времени) становится рефлексивным проектом. В основе этого превращения лежит действие трех основных факторов: разделение пространства и времени, «высвобождающие» механизмы и институционализация

540

рефлексии. Свойственное индустриальному капитализму разделение труда меняет организацию пространства и времени, в котором живут люди. Время четко делится на время работы и досуга. Пространство промышленного производства собирает вместе людей, не вступающих в процессе совместного труда в личный контакт. В итоге и пространство, и время социума теряет органическую связь с человеческой жизнью, они превращаются в пустые вместилища абстрактных индивидов, объединенных потребностями производства или случайными обстоятельствами досуга.

Этому способствуют «высвобождающие» механизмы: абстрактные системы экспертных знаний и универсальные символические знаки (деньги и т. п.). Первые призваны восполнить индивиду поддерживавшую его в повседневной жизни сумму традиций и верований, которая существовала в устроенных на традиционной основе общинах, распавшихся под действием образа жизни модерна. Вторые обеспечивают человеку возможность свободно менять социальные контексты в процессе передвижения по очищенным от традиционного наполнения подразделениям пространства и времени. В отношении к традиционной «почве» эти механизмы выступают как бы «разрыхляющими», способствующими освобождению из нее людей. Лишенный традиционных форм своей идентичности индивид постоянно оказывается перед выбором способа поведения и осознания себя в разных социальных ситуациях. Это способствует тому, что появляются специальные институты, призванные помочь человеку сделать этот выбор — институты рефлексии (социальное знание, моральное знание и т. п.). Принципиальная незавершенность подобной рефлексии, относительность экспертных оценок, их авторитета и полноты, а также неопределенное множество возможных социальных контекстов жизни человека в условиях модерна ставят его перед неосуществимостью рефлексивного проекта С, а следовательно, перед проблемами экзистенциальной безопасности и доверия к другим. Вместе с тем абстрактность систем экспертного знания, призванного помочь в рефлексии, отрывает человека от традиционного оценивания поведения. При этом возникает проблема выбора принципов радикальной, а не только ситуационной оценки поведения, поскольку именно с их отсутствием связано чувство экзистенциального недоверия, онтологического риска. Именно этой проблеме принципов, на которых строится ответственность человека и его нравственная рефлексия, посвящены исследования Ч. Тэйлора.

Тэйлор [15] исходит из того, что способность отвечать за свои действия является конститутивной для С.

Анализируя эту способность, он ссылается на различие двух типов желания — первого и второго порядка, где последние представляют собой стремления контролировать первые. Ответственность за самого себя выражается в желании контролировать желания первого порядка. Способность к осуществлению желаний реализуется благодаря рефлексии. В последней Тэйлор также различает два типа. Рефлексию первого типа он называет некавалитативной. Это способность оценивать несовместимость друг с другом различных обстоятельств, препятствующих или благоприятствующих

совершению желаемых действий. Их несовместимость случайна, и рефлексия на основе подобных оценок не является нормативной.

Рефлексия второго типа получает название квалитативной. Здесь конфликт с другим желанием не случаен, он имеет более глубокую основу. Храбрость противоположна трусости независимо от обстоятельств. Желание спасти свою жизнь само по себе законно, но в некоторых случаях следование ему означает трусость, поэтому стремление к самосохранению квалитативная рефлексия ограничивает нормативной оценкой, основанной на качественном различии храбрости и трусости. Утилитаризм современной цивилизации склонен заменять квалитативную рефлексию на неквалитативную, тем самым разрушая специфическую структуру человеческой С. — способность человека отвечать за свое поведение. Рефлексия основана на ценностях. Господство утилитарных ценностей, точнее — замена ценностей калькуляцией удовольствия, разрушает радикальное оценивание себя. Поскольку само это господство не осуществляется автоматически, а совершается при посредстве решения человека о себе самом, то всегда остается вопрос, имеем ли мы право жить без радикального оценивания. По мысли Тэйлора, благодаря наличию в нашем поведении самоконтроля мы все равно оказываемся ответственны за свое бытие, которое в этом смысле является «бытием под вопросом» (Хайдеггер), поскольку в его основе лежит рефлексия — оценивание собственных действий.

Разбирая пример Ж.-П. Сартра, которым тот стремится проиллюстрировать свою идею радикального выбора, Тэйлор отмечает в нем некоторую некорректность. Сартр описывает моральную дилемму, которую должен решить некий молодой человек — остаться с больной матерью или уйти, чтобы участвовать в антифашистском Сопротивлении. С точки зрения Сартра, оба варианта для него морально обязывающие, и выбор между ними — это радикальный выбор, который *порождает* ценность одного из них для этого человека. В этом смысле проект С. основан *на радикальном выборе* человека, т. е. на выборе, не имеющем оснований.

541

Тэйлор пишет, что описанная дилемма не могла бы возникнуть, если бы оба варианта уже не были морально обязывающими для этого человека, если бы они для него не были значимы как ценности *до* всякого выбора. Это выбор *между* оценками в сильном (квалитативном) смысле, но не выбор *самих* оценок. Проблема возникает из-за отсутствия для этого человека языка оценки самой дилеммы, она не «измерима» для него на основе квалитативных различий. Действительно радикальный выбор существует между следованием долгу и пренебрежением им. Именно в этом выборе решается, что для человека по настоящему значимо, он принимает решение о том, что представляет собой в своей глубине. В этом смысле такое решение осуществляет радикальную рефлексию о наиболее фундаментальных моментах С, это глубинная саморефлексия. Но она предполагает существование обязывающих квалитативных различий — ценностей; только относительно них возможен выбор самого себя, решение вопроса о собственном бытии в его глубине.

По сути, Тэйлор заостряет проблему возможности С. как рефлексивного проекта. Он показывает, что без предшествования ценностей невозможно нравственное поведение и основанное на нем глубинное измерение С, лежащее в основе ответственности человека. Таким образом, это предшествование конститутивно для С.

Однако картина рефлексивного проекта С. эпохи «модерна», которую описывает Гидденс, отвечает господству неквалитативной рефлексии, т. е. превалированию утилитарной оценки поступков исходя из обстоятельств и желаний субъекта. В силу абстрактности систем экспертного знания и его эмпирического характера они не могут давать основания для «строгих», нормативных критериев оценивания опыта, стоящих над ним. Гидденс отмечает эту тенденцию потери надопытных критериев рефлексии в виде распространенного в современном обществе явления «секвестрации» экзистенциальных проблем (страдания, болезни, смерти). Эти проблемы закрываются в особых локусах жизни общества, что позволяет «закрывать их в скобки» при оценке собственного поведения «вне» этих искусственно отделенных локусов.

До некоторой степени Тэйлор показывает недостаточность чисто эмпирического осуществления рефлексивного проекта С, начатого в Новое время, и тем самым восстанавливает в правах необходимость философского прояснения вопроса о рефлексии как основании С, примеры которого дали Гегель, Сартр и Хайдеггер. Дело, однако, не может ограничиться простой констатацией того, что в основе С. лежит рефлексия. В этом смысле Гегель не решает, а ставит этот вопрос. Проблема в том, каким образом разум может найти в

себе (или в ином) проясняющие С. принципы, природа которых была бы для него понятна, т. е. которые воспринимались бы как законные с точки зрения разума. Ответ на данный вопрос является ключевым и для культурологической рефлексии, поскольку последняя не ограничивается задачами внешнего описания культур, а ставит проблему бытия человека в культуре (*см.: Позиция 6.4*), ответственности за происходящее в ней при участии человека. Подход к решению или даже постановке такой проблемы позволил бы ограничить субъективизм в исследовании культуры как фактора становления С, о котором речь шла выше в связи с концепцией Юнга.

Существенный план философской разработки понятия С, самого себя представлен в XX в. работами Г. Марселья [9], Э. Левинаса [8] и П. Рикёра [11]. Здесь прежде всего следует отметить заданное Марселем (и подхваченное Левинасом и Рикёром) различие в С. объективируемой и необъективируемой стороны, которые Марсель характеризовал в связи с понятиями обладания и бытия

(это различие философ находит также в оборотах речи: талант человек может *иметь*, а гением только *быть*). Причем подлинная объективация себя, с его точки зрения, невозможна, ибо не соответствует незамкнутости бытия, и поэтому представление о себе в модусе обладания всегда питает иллюзии. Для того чтобы отнестись к себе в модусе обладания, я должен посмотреть на себя глазами *другого*, различив в себе внутреннюю и внешнюю стороны. При этом человек выступает как носитель некоего содержания, которое у него можно отнять и которое следует сохранить от притязаний другого. *Желание* Марсель характеризует как обладание без обладания, поскольку человек имеет желаемое как то, чего у него нет.

В качестве другого человек выступает именно в модусе обладания, встреча же с ним возможна лишь как с *присутствием*, как с «ты». Установка на обладание, на управление собой и другими замыкает человека в вещь, создавая ситуацию отступничества от своего бытия (от бытия, сущность которого в «разомкнутости» на других людей и мир). Обладание противоречиво, привлекая к себе, оно стремится исчезнуть, поработив того, кто претендует на обладание, растворив его в себе. Но оно же может посредством творчества возвыситься до бытия, что происходит, например, когда мастер владеет инструментом ради созидания, когда он не замыкается в своих границах, чтобы обладать инструментом как вещью, а творит с его помощью, делая его в акте созидания продолжением своего бытия. Тогда он *есть* в качестве творящего что-либо для кого-то, он свободно бытийствует для «ты» в служении любви. Человек становится собой (обретает свою подлинную С), лишь превосходя самого себя в бытии для другого как «ты».

Э. Левинас исследовал диалектику связи бытия и обладания, в русле которой у него толкуется проблема

542

субъекта (как С.) и его отношений с другим. Исходным пунктом ее стало положение о фундаментальном различии акта-существования и существующего. Лишь соединение акта-существования и существующего (гипостазис) превращает анонимный *акт-существование*, который трактуется в смысле «*имеется*» (ілуа), в *существование сущего*, т. е. делает его конкретным, имеющим субъекта и некий облик (или даже лик). Этот же гипостазис производит субъекта, который обладает бытием и может им распоряжаться.

Но Левинас показывает, что если бы это распоряжение самим собой было полным, то такой субъект, бытие которого свелось бы к обладанию, был бы совершенно одиноким, замкнулся бы в себе. О том, что обладание собой никогда не полно, свидетельствуют феномены, в которых проявляется анонимность бытия как простого «имеется». Это, например, бессонница, боль, смерть. В них для субъекта проявляется неполнота его владения своим существованием и в этом смысле собой. Он владеет самим собой (является С.) в неких границах, которые ему постоянно приходится поддерживать, но которые он не может установить только сам. Зато именно благодаря неполноте владения собой для субъекта существования возможна встреча с другим, не как с такой же, как и он, С, конкурирующей с ним за власть (такую С. можно сравнить с «другим» у Марселя), а как с подлинно другим в его тайне, нередуцируемой к отношению обладания — к тому, чтобы быть субъектом, претендующим на власть над своим бытием. Т. о., внутрь субъекта входит этическое отношение к другому как тайне, как к подлинно другому, благодаря которому существующий действительно становится самим собой, а не только субъектом власти и овладения.

П. Рикёр также много внимания уделяет анализу отношений С. («Я») и других, но в связи с проблемой объективации этих отношений — в языковых формах, а также в политических и правовых институтах [11]. Лишь если эти объективированные отношения являются осмысленными, имеют свое законное место в жизни людей, возможна, например, демократия как политическая система, возможно взаимопонимание между разными людьми, разумное согласование их интересов и т. д. Рикёр так же, как и Марсель, вычленяет личный и безличный аспекты в отношениях «Я» и других. Но безличное отношение с другим не трактуется им однозначно негативно. Для Рикёра именно эти отношения, а не личные отношения «Я» и «ты» образуют плоть повседневной жизни, проявляют «воплощенное», конкретное бытие человека. В том, как человек способен себя вести в этой конкретности, и реализуется его С, моральный стержень его личности. Деятельный характер человеческой жизни — это поступ-

ки, которыми человек строит свою историю как расположение фактов своей жизни. Это то, что он может рассказать о себе другим, кто он такой. С этой точки зрения именно повествование (как воспроизведение деятельного отношения к жизни), а не некое объективное постоянство его природы (его субстанции) составляет основу идентичности человека для себя и других. И именно здесь имеет возможность проявить себя конструктивная в отношении к его С. роль искусства, художественного произведения.

Деятельный характер того расположения фактов, которое воспроизводит текст, ложится в основу творческого характера «подражания» (мимесиса) действительности, осуществляемого текстом. В свою очередь, будучи обращенным к прочтению другим, текст вызывает к себе отношение, основанное на идентификации себя с персонажем, вовлекающей иносказание (фигуральность) и тем самым творческий момент. Эта идентификация читателя с персонажем меняет самого читателя (происходит рефигурация С), но также и текст, который оказывается не замкнут в себе, а открыт на другого, требуя своего прочтения. Текст меняет читателя не механически: читатель сам создает свое отношение к тексту и его автору, имея возможность не только впасть в иллюзию о самом себе, но и построить себя в соответствии с собственной идентификацией. Тогда возникает шанс открыть себя в своем новом качестве, поскольку

возможно построить свою жизнь, свои поступки в соответствии с этой идентификацией. Открывая себя через преобразование себя, я познаю себя подлинно, если через это познание становлюсь таким, каким себя познаю. Тогда моя конструкция себя — это не самообман, не видимость, а осуществляемая мной позиция, то, что я собой представляю.

Такое понимание идентичности человека как деятельной в своей основе, выражаемой в повествовании о себе и для себя оказывается, согласно Рикёру, устойчиво к испытанию посредством «ничто», которому подвергается человек в современной культуре, где он переживает кризис своей идентичности.

Библиография

1. Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т.2. М., 1971.
3. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937.
4. Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000.
5. Кнабе Г.С. Строгость науки и безбрежность жизни // Достоверность и доказательность в исследованиях по теории и истории культуры. М., 2002.
6. Кули Ч. Социальная самость // Американская социологическая мысль. Тексты. М., 1996.
7. Кули Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок. М., 2001.
8. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998.
9. Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994.
10. Мид Дж. Азия (The I and the Me // Mind, Seif and Society. Chicago, 1934. P.152 — 164) // Американская социологическая мысль. Тексты. М., 1996.
11. Рикёр П. Повествовательная идентичность. // Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. М., 1995.
12. Холлис Дж. Перевал в середине пути: Кризис среднего возраста. М., 2002.
13. Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.
14. Giddens A. Modernity and Self-Identity. Seif and Society in late Modern age. Stanford (Cal.), 1991.
15. Taylor Ch. Responsibility for Self. // The Identities of Persons. Ed. By A.O. Rorty. Berkley, Los Angeles, London, 1976.

Шеманов А.Ю.

СЛОЖНОСТЬ (к позиции 6.2)

Замечание. Прояснение определенности данного понятия (как и других подобных) связано с тем, что это — высокочастотное строевое слово общеупотребительного русского языка, вошедшее к тому же во многие терминологические словосочетания. Поэтому, даже зафиксировав определенные значения как те, которые можно рекомендовать к употреблению, нет надежды на то, что слово не будет употребляться в других смыслах (например, вместо выражения «сложноподчиненные предложения» будет употребляться «составноподчиненные»).

Значения.

1. Составленность из какого-то набора составляющих. Часто *сложный* понимается как оппозиция простому (*сложные* — простые вещества, *сложные* — простые предложения). В этом контексте вместо лексемы *сложный* уместно употреблять *составной* (ср. в математике: составные — простые числа).

Безукоризненно ясным является представление о составленности в случае простых инженерных объектов, которые могут быть собраны из определенного набора деталей и разобраны на эти же детали. Однако уже в случае соединения деталей, например с помощью сварки, возникает проблема о возможности разбора конструкции на исходные детали и, соответственно, ее составленности. Тем не менее и в этом случае вполне возможен разговор о том, что некий агрегат состоит из того или иного набора деталей, сваренных между собой.

Более того, отношение «*состоит из*» в действительности языка и деятельности понимается очень широко. Так, например, говорится о том, что атом состоит из электронов и ядра, ядро — из протонов и нейтронов, молекулы — из атомов, живой организм — из клеток и даже белый свет — из света разных цветов. Однако такие утверждения как минимум неточны (если не ска-

зать неправильно). В таком смысле как о деталях машин и механизмов, об электронах и в особенности о ядрах можно говорить далеко не всегда (при этом, например, возникает проблема различимости/неразличимости электронов), а ядро явно *не состоит* из нуклонов, но является бозе-конденсатом, который может быть разложен на протоны и нейтроны при определенных действиях. Аналогичным образом в молекулах различимы не атомы, а катионы и обобщенные электронные оболочки. Атомы же могут *появляться только при разложении* молекул. В организмах существуют самые разные образования, которые при введении ряда спекулятивных допущений могут *гомологизироваться* с клетками и межклеточным веществом, а белый свет *разлагается* на свет разных цветов. Неадекватность в подобных случаях отношения «*состоять из*» великолепно описана Ю.С.

Степановым на лингвистическом материале [8: 218-220] и С.Г. Кордонским в общем случае [3: 82-90]. Тем не менее во всех подобных ситуациях обычно речь идет об отношении «*состоять из*», и именно в таком смысле понимается С. как составленность, что является очевидным антропоморфизмом. Несмотря на такую неадекватность, привлечение категории С. во всех перечисленных случаях допустимо, однако С. в таком понимании — это не только составленность, но и разложимость с помощью манипуляций или мыслительных процедур на компоненты. Последние могут быть предметом разных вариантов компонентного анализа.

Т. о., С. в данном значении — пригодность для компонентного анализа.

2. С. как синоним слова «*трудность*». При этом примечательны два момента.

Во-первых, с тем, что многокомпонентно, *труднее* оперировать.

Во-вторых, С. и *трудность* имеют в качестве антонимов *простоту*, однако простота как антоним трудности имеет в качестве синонима *легкость*, а не *односоставность* как антоним сложности как составленности.

3. С. как мера многокомпонентности. В этом значении составные, но малокомпонентные образования квалифицируются как простые, а многокомпонентные как сложные. Граница простоты и С. при этом размыта, определяется экспертно или задается операционально какими-то пороговыми значениями. Такое понимание С. подводит к оппозиции *сложности* — *громоздкости*.

4. С. (и ее антипод простота) как мера многокомпонентности и как антипод громоздкости может характеризоваться как разнообразие состава (трактовка, идущая от У.Р. Эшби [11]). В таком случае сложно то, что содержит много компонентов, находящихся в соизме-

544

римых количествах. Тогда мерой С. может быть информационная энтропия К. Шеннона [10], определяемая по формуле: $H = - \sum p_i \ln p_i$, $i = 1, 2, \dots, n$, где p_i — содержания i -го компонента, выраженные в долях единицы ($\sum p_i = 1$). Энтропия имеет максимум при $\ln n$, когда содержания (p) всех компонентов (вероятности, или частоты встречи индивидов разных компонентов) равны $1/n$. Энтропия минимальна и равна 0, когда система состоит из одного-единственного компонента.

5. Понимание С. как многокомпонентности и использование субстратного подхода для постижения вещей и явлений дает возможность квалифицировать эти вещи и явления как менее или более *сложные* [4]. Так, биологические образования сложнее химических потому, что субстратом биологического является и физическое, и химическое, а субстратом химического только физическое. Психическое в этой логике еще сложнее — его субстратами является биологическое, химическое и физическое.

6. Оппозиция громоздкости — С. введена Ю.А. Шрейдером [6]. Громоздкость — наличие большого числа компонентов, порою весьма однообразных, причем эти компоненты могут быть как фрагментами одного целостного образования, так и конгломератом нескольких целостных образований и/или их фрагментов. В такой трактовке С. — это многокомпонентность, лишенная громоздкости. Для громоздких образований невозможно создание компактных описаний, сложные же могут быть в принципе кратко описаны (см. п. 12).

7. С. может трактоваться как присутствие эмергентных свойств [12]. Под эмергентными свойствами некоторого целого понимаются свойства, которые невыводимы из свойств слагающих компонентов. Так, свойства воды не являются сложением свойств кислорода и водорода — это эмергентные свойства. С этой точки зрения, вода *сложнее* по отношению к кислороду и водороду, чем высшие парафины по отношению к метану (здесь уместно говорить, что высшие парафины имеют *громоздкие молекулы*).

8. С. иногда трактуется как многокомпонентность того, что обладает *целостностью* [1]. При этом эмергентность рассматривается как важнейшее свойство целостности. Трудности такой трактовки С. возникают из-за того, что крайне сложно эксплицировать представление о целостности. Как атрибут целостности рассматривается подобие принципов построения целого и части (*автомодельность* части целому, в частности *фрактальность*). В качестве другого критерия целостности ныне рассматривается следующее: распределение численности компонентов должно удовлетворять распределению Ципфа — Мандельброта — Лотки — Парето — Виллиса (М.В. Арапов, В.В. Налимов, Ю.А. Шрейдер: если распределение компонентов удов-

летворяет этому распределению — образование целостно, если не удовлетворяет — нет [9]). Последний подход имеет математические основания, близкие к определению С. по Шеннону. Нецелостные образования не обладают сложностью, и именно они могут квалифицироваться в случае многокомпонентности как громоздкие.

9. С. тех или иных образований может определяться и через *сложность закономерностей*, описывающих эти образования. Так, покоящийся объект может быть описан набором параметров; для описания процессов понадобятся функции; если эти функции будут меняться, потребуются операторы и т. д. Подобное надстраивание математических структур для описания объектов может рассматриваться как показатель их С.

10. С точки зрения теории алгоритмов [7], С. того или иного образования можно трактовать как длину алгоритма, описывающего поведение этого образования (понимание С, близкое к предыдущему). При этом, однако, встает вопрос о том, как различить бесконечную С. (бесконечную длину алгоритма) и отсутствие С, хаос (отсутствие алгоритма). Именно на этом пути оказывается, что максимальной сложностью наделяется хаос. Дополнительные трудности технического характера возникают из-за того, что удовлетворительность описания оценивается статистически, и не понятно, как различить

описываемость образования некоторым алгоритмом с определенной степенью погрешности и отсутствие такого алгоритма. С этой же точки зрения, образования, удовлетворяющие распределениям с неопределенными центральными моментами (распределения Ципфа — Мандельброта — Люка — Парето — Виллиса), обладают неопределенно высокой С.

11. Очень часто не принимается во внимание то обстоятельство, что оценивается *С. представления* материала, а не самого материала. В зависимости от личных пристрастий, методологических установок, верований, целей один и тот же материал может представляться и как сложный, и как простой (в понимании 1 — 4, 7-10). Суждения же о С. (простоте) самого этого материала (вещей) относятся к сфере наиболее интимных онтических верований личности.

12. Довольно обычным является неразличение *сложности описываемого* (исследуемого, представляемого) и *сложности описания*.

В рефлексивной логике И.С. Дворкина [2] для оценки С. описания введено понятие разрешающих структур средств представления (языка, других знаковых систем). Разрешающая структура — это система правил, с помощью которой в данной знаковой системе решаются те или иные задачи.

Разрешающие структуры могут быть *внутренними* и *внешними*. *Внутренние разрешающие структуры* со-

545

падают с правилами грамматики данной знаковой системы, *внешние разрешающие структуры* вводятся для решения тех или иных задач безотносительно к правилам грамматики данной системы.

Так, например, позиционная система счисления обладает внутренними разрешающими структурами по отношению к операциям сложения и вычитания и частично по отношению к операциям умножения и деления. Римская система счисления не является позиционной и такими внутренними разрешающими структурами не обладает, что требует введения особых правил оперирования с римскими числами. Подобным же образом языки, в которых есть категория рода, обладают внутренними разрешающими структурами для отражения половой принадлежности, а в тех, в которых такая категория отсутствует, должны вводиться внешние разрешающие структуры — специальные лексические средства для фиксации пола.

Внутренние разрешающие структуры могут быть *адекватны* и *неадекватны* описываемому материалу. Так, они адекватны операции сложения в позиционной системе счисления. Языковая же категория рода будет адекватна по отношению к живым существам, у которых существует категория пола. По отношению же к неживым предметам категория рода неадекватна.

С. описания можно считать наличие в описании *большого числа адекватных внутренних разрешающих структур*. В таком случае описание может быть очень компактным, например, «Том полетел к своей жене в Лондон». В этой фразе имплицитно содержится большое число социально-психологических категорий: брака, транспорта, социальной географии. Используя неадекватные категории (например, физики), можно получить весьма *громоздкое*, но не сложное описание той же ситуации, например, такое: «Тело массой 68 кг сложной геометрии помещается в металлопластиковую конструкцию, снабженную реактивным двигателем мощностью...»

В культурологии разные трактовки понятия «С.» могут использоваться для решения разных задач [13]. С. как *составленность* может привлекаться к описанию отдельных феноменов культуры (ритуалов, традиций, комплектов одежды, утвари, посуды и т. д.). К этому же материалу приложима трактовка С. как многокомпонентности.

С. как *разнообразие состава*, его качественная оценка (*оппозиция С. — громоздкости*) и мера (*информационная энтропия*) может использоваться как для характеристики культур в целом, так и отдельных ее фрагментов (например, книгоиздательская деятельность, образование, наука). Однако такие характеристики имеют только сравнительную ценность и интересны только тогда, когда описание разных объектов (культур и их фрагментов) выполнено с помощью одной и той же методики.

Весьма перспективным выглядит привлечение в культурологию различия *громоздкости* — С. Так, наличие многокомпонентных ритуалов, комбинаций из большого числа механизмов, большого числа однородных блоков жилой застройки в перенаселенных городах можно квалифицировать именно как громоздкость, которая не ведет к появлению у целого эмергентных свойств. Весьма интересно оценить в этом контексте и представление К.Н. Леонтьева [5] о цветущей сложности культуры, ее отличии от громоздкости.

Для корректной оценки С. культур (*см.: Форма культуры, I*) и субкультур актуален поиск критериев целостности образований, оцениваемых на предмет С. объектов. На этом пути перспективно использование распределений с неопределенными центральными моментами, модельными объектами для разработки теории которых являются, в том числе, социальные и экономические структуры, литературные тексты.

Далеко не всегда культурологи различают С. объекта и его описания. Особенно актуален при этом вопрос о наличии в языке описания внутренних различающих структур. В частности, проблемы, возникающие при описании абсолютных универсалий культуры (которые верны, в том числе и для матрилокальных культур — *см.: Позиция 6.2: Форма культуры, I*), **ВОЗМОЖНО, связаны с** тем, что используется язык описания, лишенный внутренних разрешающих структур.

Библиография

1. Блауберг И.В. Проблема целостности и системный подход. М., 1997.
2. Дворкин И.С. Рефлексивно-логический подход к учению о классификации // Теория и методология биологических классификаций. М., 1983.
3. Кордонский С.Г. Циклы деятельности и идеальные объекты. М., 2001.
4. Кедров Б.М. Классификация наук. М., 1985.
5. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993.
6. Мухешишвили Н.А., Шрейдер Ю.А. Значение текста как внутренний образ // Вопросы психологии. 1997. № 3.
7. Проблемы математической логики. Сложность алгоритмов и вычислимых функций. М., 1970.
8. Степанов Ю.С. Основы общего языкознания. М., 1975.
9. Философские основания технетики // Ценологические исследования. Вып. 19. М., 2002.
10. Шеннон К. Математическая теория связи // Работы по теории информации и кибернетике. М., 1963.
11. Эшби У.Р. Введение в кибернетику. М., 1959.
12. Johnson S. Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities, and Software. New York, 2001
13. Seel R. Culture and Complexity: New Insights on Organizational Change // Organizations & People. Vol. 7. № 2. 2000.

Чебанов С.В.

546

ТЕХНИКА (к позиции 3.3)

Феномен Т. (см. также: *Техника, I*) универсален, как и язык, духовность, мышление, способность производить предметы для удовлетворения потребностей. Но эта универсальность Т. парадоксальным образом по-разному проявляется в разных культурах, в разных странах и у разных народов и — самое удивительное — способна раскалывать единую целостность национальной и даже наднациональной культуры на конфликтующие, враждующие стороны.

Повседневные и «праздничные» структуры бытия людей легко сравнимы и, можно сказать, конгруэнтны — люди общаются, говорят друг с другом, используя символические системы, производят предметы потребления, поклоняются богам, создают высокое, соблюдают правила, различают в своем мире огромное количество важных и не важных вещей, стремятся к чему-то и т. п. В этом ряду Т. — самая «универсальная универсальность»: лопата понятна практически всем, колесо, рычаг, передача не требуют перевода. Использование инструмента, артефакта для успешного действия не вызывает возражений ни у кого. И тем не менее место и роль Т. в жизни человека в высшей степени амбивалентны (ср.: *Интерриоризация, II*). Само понимание «технического» стало предметом оживленной дискуссии, активно идущей более ста лет.

В начале XX в. были в ходу «широкие» взгляды на Т. Это видно из исторического обзора, предпринятого в книге «Философия техники» под редакцией В. Розина и В. Горохова [2]. Так, Эдуард фон Майер считал, что Т. есть в любой деятельности, Т. тождественна организации, а каждый человек — техник. Очень близка к этому точка зрения Ульриха Вендта: Т. есть не что иное, как деятельность сознательного духа по преобразованию сырого материала для целей культуры, иными словами, Т. — это одна из форм духовной деятельности человека. Иоганн Бекманн в книге 1777 г. «Введение в технологию, или О знании цехов, фабрик и мануфактур» дает определение технологии как науки, которая учит переработке естественных предметов или знаниям ремесла. В этом же обзоре приведены столь же смелые, сколь и наивные рассуждения Фреда Бона о том, что «любая целенаправленная деятельность имеет свою Т.», а посему — «тот, кто рассматривает счастье как общую и высшую цель стремлений, должен также провести исследование ведущих к этой цели средств», т. е. встать на путь технический. Но поскольку очень трудно удержаться на уровне широких определений, к ним невольно подмешиваются более узкие, утилитарные — и даже технократические.

Комментируя эти взгляды, В.М. Розин приводит резоны против расширительного понимания, полагая,

что в нем «происходит распрямление» Т., она как бы исчезает, ее подменяют различные формы деятельности, ценности, дух, аспекты культуры и т. п. (имеются в виду работы Ф. Раппа, Л. Тондла, Ф. фон Готтль-Оттлиенфельда и др.).

К узким определениям можно отнести точку зрения К. Ясперса, который определяет технику как «всякое оперирование материалами и силами природы для получения полезных вещей и эффектов. Лишь по аналогии говорят о Т. при планомерных действиях другого рода, когда последние ведут к различного рода устройствам и к механической повторяемости, как, например, при организации человеческих отношений, деятельности институтов, попытках воздействовать на свое тело и душу». Как видим, это предельно узкое понимание Т. как материального объекта: ни когнитивная (мыслительная, музыкальная, изобразительная), ни телесная (медицинская, спортивная или сексуальная) Т. под это определение не подпадают. Тем более невозможно включить в это понимание интеллектуальные, языковые и речевые, психологические или компьютерные Т. Видимо, сказывается в этих определениях традиционно

«очевидное» разграничение культуры и Т. Напомню здесь известную позицию Ч. Сноу. Только к концу прошлого века стало ясно, что такое противопоставление оказалось непродуктивным. Пришлось вновь вернуться к более широкому пониманию сути Т. Прежде всего за счет включения в объем понятия ментальных практик. Т. всегда была в основе своей средством преобразования одной предметности (вещественно-энергетической или ментальной) в другую. Сошлюсь на мнение, высказанное В.Г. Гороховым и Ц.Г. Арзаканяном в предисловии к книге «Философия техники в ФРГ» [3], где они отмечают, что преобразование — это фундаментальное качество Т. «Исторически цивилизация возникла на Земле на основе преобразующей деятельности человека и общества. Преобразование среды, природы, самого человека и человеческого общества лежит также в основе развития культуры и цивилизации. Т. с момента своего возникновения является уникальным средством такого преобразования. В этом — философская, а также историческая суть Т., ее культурное призвание. И если внимательно присмотреться к многочисленным определениям Т., то можно убедиться в том, что все они в той или иной мере раскрывают именно это фундаментальное свойство Т. и технической деятельности».

Если считать Т. разнообразные ментальные преобразования (психоанализ — это ремесло, а значит — и Т., подчеркивает П. Рикёр), то возникает вопрос, как отличить Т. от не техники? И поскольку строгого различения провести не удастся ни одному автору, целе-

547

сообразно для дальнейшего изложения придерживаться широкого понимания Т. как артефакта, т. е. как всего, чего коснулась преобразующая рука человека. Такое понимание имеет своих сторонников, но имеет также и противников. Уточнение понятия «Т.» видится многим авторам в обсуждении того, как менялись роль и функции Т. в истории. Очевидно, что разные исторические эпохи дают нам разные типы Т.

Н. Винер писал о том, что информация есть информация, а не вещество и не энергия. Три эти категории он упомянул не случайно. Вещество, энергия и информация — три последовательно сменяющие друг друга основы натурфилософского воззрения человека на фундамент мира. Если принять за основу классификации эти три категории, то исторические эпохи технических преобразований можно представить себе как последовательную смену субстрата преобразований — сперва вещественные, затем — энергетические, и наконец — информационные.

Но субстрат преобразований хоть и лежит в основе технических эпох, но не исчерпывает их содержания. Это — во-первых. Во-вторых, если речь идет об исторических периодах, правильнее было бы связывать их с социально-историческими типами общественных структур. Если последовательно проводить позицию коммуникативной сущности техники, то и глобальную периодизацию надо привязывать к типам общения. Однако в таком случае искомая периодизация будет «каскадной». Иными словами, веществу, энергии и информации должны соответствовать типы социальной коммуникации.

Если принять последовательную смену трех субстратных парадигм — вещественное, энергетическое и коммуникационное преобразования, то, соответственно, типами общения можно считать традиционалистский (общение основано на опыте, мифе, традиции и жестких социальных паттернах; самое ценное — это золото), прогрессистский (общение основано на научном знании, конкурентной новации, социальной диффузии, массовой культуре; самое ценное здесь — нефть) и назовем его постпрогрессистский (общение основано на универсализме коммуникативных технологий и плюрализме социокультурных содержаний, размывании структурных конфигураций общества и явной неопределенности новых социальных очертаний; самое ценное — информация).

Первая Т., прототехника — трут, топор, копье, стрела, колесо, рычаг и т. д. — разрывала пространственные, реальные или мифологические, барьеры на пути коммуникации, будь то война, совместная охота, питание или культовое действие. Это поначалу была просто обработка вещества, превращению подвергалась

лишь форма, а тем самым и назначение предмета. Так называемая традиционная Т. есть Т. обработки материалов — металлов, глины, дерева, камня. И хотя главная преобразующая сила — интеллект, все же энергетическим ресурсом примитивного технического производства была мускульная сила человека или животного. Видимо, парус был первым техническим проектом, преобразующим движение одного в движение другого, вслед за этим последовали первые попытки преобразования энергии в движение (стрела) и вещества в энергию (огонь), и вещества в вещество, и вид энергии в другой вид энергии. Посредником между человеком и его целью, посредником во взаимодействии людей ради достижения их целей становится развитая инструментальная среда. Принципиальным, видимо, остается вопрос о том, как, на какой основе эта инструментальная среда возникает — государство фараонов использовало людей как детали мегамшины (Мэмфорд), греки использовали рабов и не особенно заботились о соединении науки и производительного (а у них — рабского) труда, поэтому наука и не стала производительной силой, поэтому ушла эллинская цивилизация. Капитал — золото, дворец, царство — в эти вещественные формы конвертируются молодые жизни, таланты, стремления и грезы. Обменять своих людишек — солдат, дружину, крестьян с горожанами, вассалов и слуг, поправ моральные нормы, и без того не слишком обременительные, на эти «общечеловеческие» ценности — было делом достойным.

В Новое время в Европе удался, возможно, уникальным образом, исторический эксперимент, не получившийся нигде более в мире: был заключен брак между креативной способностью человека и его телесной, онтологической экспансией.

Прогрессистский тип общения стал результатом «отчуждения» формы общения от его сокровенных

смыслов. Изобретение и внедрение абстрактного языка, описывающего конкретные вещи, сделали возможным их сопоставление, сравнение, абстрагирование свойств, манипуляцию ими, усиление или блокирование нужного и ненужного. Поймать ветер, усмирить огонь, сохранить энергию движения, а затем преодолеть расстояние, подняться в небо, развить невысказанную скорость — все это возможно при умении кумулятивного сохранения свойств природы и самого человека. Основной смысл воздействия человека на мир предметов — уже не манипуляции веществом, а применение того, что заставляет вещество шевелиться и меняться. Надо накопить и эффективно использовать энергию, в ней сила, в ней подлинное богатство, и она — самая универсальная форма господства человека. Не случайно возникает институт спорта,

548

который точно так же, как и наука, капитализирует абстракции человеческой телесности: быстроту, силу рук и ног и т. п.

Тип общения, предлагаемый Т., отличается от такового, предлагаемого наукой. Наука объясняет, но не обещает использования. Т., основанная на науке, ориентирована на использование, то есть на пользователя. Даже если орудия, казалось, бывали несоизмеримыми человеку, это все равно имело сугубо коммуникационный смысл. Например, Соловецкий монастырь построен из циклопических «кирпичей» — валунов в рост человека, что при военной технике XIII-XV веков вовсе не требовалось. Однако эти постройки имели смысл: они подчеркивали неограниченность сил человека в его богоугодных усилиях, они демонстрировали врагу силу, всем — величие, а союзникам — защиту. Именно на этой стадии Т. переживает метаморфозы, о которых писал Маркс — разложение процесса на составляющие, механизация, машинизация и организация машин в систему — фабрику или завод. И здесь же радикально меняется место человека в связке: вместо применения мышечной энергии используется интеллектуальная энергия, навыки, ловкость и знания по управлению — человек становится оператором, он оперирует, направляет вещественно-энергетические превращения.

Когда же речь идет о преобразовании информации, мы сталкиваемся здесь с водоразделом, который отделяет информационную технологию (Т.) от традиционной. Механика как первая техническая парадигма (манипулирование телами) уступила химии (манипулирование веществом), а последняя уступила энергетике (манипулирование энергией). Выигрыш в эффекте применения Т. всегда стремился к росту, КПД применения Т. рос — это был решающий фактор сравнения конкурентных вариантов технических и экономических решений. Но, как правило, в техническую эпоху затраты и эффекты были сопоставимы, не отстояли друг от друга на такие гигантские расстояния, как электронное устройство компьютера и его коммуникативные возможности. Техническое устройство компьютера (преобразование электрических сигналов) несопоставимо (иными словами, принципиальная электрическая схема ничего общего с коммуникационными возможностями компьютеров не имеет) с теми возможностями, которые открылись благодаря компьютерам. Электрическая сеть, телеграф, радиолампа, с одной стороны, и чип и Интернет — с другой — это разные коммуникационные эпохи.

Субстратная и коммуникационная типологии выводят нас и к функциональной типологии — каждая техническая эпоха являла свою особую роль техники в социуме. Схематическая периодизация эпох технического развития с точки зрения функций техники в обществе выглядит так:

Т. как *магия* (заклинание природы, души, тела и богов, или внеприродное, магическое опосредование инструментального действия);

Т. как *производительная сила* (подчинение природы посредством подчинения ей, природное опосредование инструментального действия);

Т. как *коммуникативная среда* (преодоление инструментализма бытия за счет инструментализма техники, переход от природных оснований техники к ментальным, внеприродное опосредование коммуникативного и инструментального действия).

Преобразования до производства — это (если опять воспользоваться узким пониманием техники, как у Ясперса) дотехническая эра. Артефакты были орудиями, были оружием и даже приборами, но не создали массового и систематического использования технических средств как основы для замены непосредственного воздействия человека на предмет труда опосредованным воздействием через инструменты.

Преобразования до информации — это техническая эра. Здесь уже вполне возможно оперировать традиционным пониманием Т. как материальных средств воздействия на природу. Т. как компонент культуры, цивилизации и социальной системы создала так называемый второй мир, искусственную среду, в которой человек обрел комфортную почву для своего процветания. Правда, эта почва оказалась небезукоризненной и порой даже небезопасной.

Преобразования информации — посттехническая (здесь уже придется отказаться от узкого понимания Т. как материального преобразования) эпоха. Т. образует уже третий мир, третью природу — так называемую виртуальную, мало похожую на первые две по своим онтологическим характеристикам, но не уступающую первым двум по важности для человека и возможностям эффективного использования.

Итак, технические парадигмы, или эпохи, отличаются субстратом преобразований, типами общения и функциями, отправляемыми техникой в социуме. Но в основе преобразований лежит что-то общее любому типу преобразования — это сама преобразующая деятельность человека. Но является ли преобразование атрибутом человеческой природы или преобразовательная деятельность сама

обусловлена чем-то в этой самой природе, для чего она является необходимым средством? Если мы не хотим оставаться на сугубо антропологической точке зрения, отстаивать робинзонаду как гносеологический принцип, то мы должны принять точку зрения на деятельность человека как на обращение.

549

В исторических экскурсах можно отметить один бесспорный тезис: Т. часто предстает как единственная область человеческой жизни, о которой можно сказать определенно: здесь есть прогресс. Здесь возможна периодизация по единому критерию — чаще всего по критерию эффективности. Здесь видна причинно-следственная связь. Здесь господствует радио. И здесь возможно сравнение по критерию «хуже — лучше». Вопрос лишь в том, насколько универсальными можно считать сами эти оценки: технический детерминизм не универсален, были типы обществ, основанные не на принципе эффективности, а на других принципах, и там Т. не могла развиваться как самостоятельная сила.

Но суть Т. как средства взаимодействия людей — средства, позволяющего раскрывать вовсе не существовавшие вчера структуры общения, оснащающего человека изощренными приборными возможностями для само- и вообще познания, безгранично раздвигающего пространства восприятия и возможностей — выявляется все более и более очевидно. Здесь, видимо, возникает необходимость более полного понимания самого коммуникационного акта — это отнюдь не только символическое, вербальное, знаковое, вообще идеальное обращение индивида к другому или другим. Коммуникация — строго говоря, любая, в том числе и самая «возвышенная» — захватывает в поле своего существования (а ведь существование коммуникативного акта — это движение, преобразование, динамика) либо предметность, либо энергетику, либо информацию, что-то не принадлежащее самой коммуникации. Коммуникация упорядочивает, обозначает, определяет и алгоритмизирует все свои содержания и формы по возможности, по крайней мере она к этому стремится. Она создает как бы язык, но на самом деле больше, чем язык, — свое собственное смысловое, символическое и в то же время материальное, вещественное и предметное поле, в котором люди открывают возможности понимания и взаимодействия. Не говоря уже о тех эффектах Т., которые и так очевидны — господство, прибыльность, экономия, комфорт и прочее. Наоборот, эти эффекты сами становятся возможными в напряженном поле, включающем в себя целостность человека (с его сознанием, волей, стремлениями), целостность «природы» (знание и умение добиваться нужных результатов) и целостность культуры (нормативное и ценностное регулирование, эстетические предпочтения и вкусы, социальные, групповые и индивидуальные ожидания).

Можно абстрактно выделить три группы подходов к Т.

Естественно-научные концепции техники выявляют родство Т. и наук о природе. Т. — это прикладная наука, техническое знание — это посредник между

наукой и практикой. Законы природы превращаются в законы деятельности человека посредством Т., именно в ней знание становится силой. Т. стоит между человеком и природой, являясь орудием господства человека над природой, и в то же время основываясь на законах и веществах природы. Наука получает свою утилизацию, становится прагматически полезной только в Т., так что связь Т. и природы, Т. и естествознания — фундаментальная. Но в то же время Т. не рождается из природы сама по себе, ее производит, совершенствует и эксплуатирует человек, и поэтому вопрос о том, на чьей стороне Т. — природы или человека, — не имеет однозначного ответа. Феномен Т. не позволяет оперировать представлением об орудии как только о средстве человеческого воздействия на природу, потому что Т. вызывает сложную координацию деятельности людей, и прямое и непосредственное отношение к природе превращается в опосредованное, сложно организованное взаимодействие людей. Именно это взаимодействие — будучи согласованным, ценностно ориентированным, знаково выраженным, институционально поддержанным, нормативно закрепленным, и т. д., и т. п. — обращается к природе, в том числе и к природе человека, причем только с теми вопросами, которые не природа ставит перед людьми, а человек ставит перед собой и своим Другим. С кем человек общается, покоря природу? С природой — вот очевидный ответ. И правильный, но правильный лишь частично. Потому что человек — существо социальное, и его социальность — не средство покорить природу, а, наоборот, победа над природой ему нужна для поддержания и развития своей социальности — для того чтобы радоваться, любоваться, любить и заботиться. Ну и чтобы защищаться, побеждать, властвовать, унижать, хвастать и проч. — тоже, конечно.

«Идеология» этого подхода такова. «Гносеологическая Робинзонада» как исходный пункт понимания человека. Субъект-объектное располосование и нечувствительность к их диалектике. Недифференцированный субъект: «человек» тождествен «человечеству». «Знание — сила, нечего ждать милостей от природы, надо их взять», эдакий бэконовско-мичуринский активизм. Натурализация Т., противопоставление природы и человека. Эффективность Т. — это ее КПД (без учета влияния на среду, на организм и на психику человека). Инструментальная целерациональность. Технологический оптимизм, постепенно вырастающий в технократизм.

Антропологические трактовки. Т. есть развитие — сначала непосредственное, затем опосредованное — органов человеческого тела, а затем — «человеческой природы». Развитие Т. обозначает вехи общественно-

550

го прогресса. Наука зарождается и развивается потому, что человеку надо расширять сферы своего

господства над окружающим его миром, а орудием экспансии служит Т. Изобилие рождает искусство, потребности и способности человека развиваются благодаря новой предметно-ценностной среде — культуре. Таким образом, внутренняя пружина развития, или, мягче говоря, эволюции человека, — господство. А коли так, Т. достается от критиков за дегуманизацию, за безрассудный экспансионизм, за дурно организованную природу и сущность и человека, и всей культуры и т. д.

Социоморфическая позиция. Социальную сущность Т. многие авторы трактуют как подчиненную интересам общества, как фрагмент производства и даже как средство общения общества и природы. Импульс развития Т. обнаруживается в социуме. И тоже все правильно, но тоже встают непреодолимые проблемы: ведь общество — это не единый и самостоятельный субъект, а некая абстракция, «общество само ничего не делает». Как бы ни были обществу нужны булки, самолеты или компьютеры, оно само их не производит, это делают пекари, инженеры и техники. Почему и как люди вообще объединяются в *общество*, от имени которого они потом и действуют, нет ли здесь заслуги именно Т. — это еще вопрос. И не так, кажется мне, стоит вопрос, что, мол, вот есть такой феномен — Т., и вокруг него собирается общество, что Т. — «фактор», «системообразующая сила», «детерминанта» или что там еще, воздействующее на общество и человека в нем. Этот феномен с неба не свалился, он сам возникает (производится, то есть возникает как результат, цель и средство продуктивной деятельности людей) именно для того, чтобы люди могли развивать свое общение, чтобы они достигали все более полного и богатого воплощения своей потребности друг в друге. Эта позиция вычитывает существенные определения техники уже из социально дифференцированного, сложно кооперированного и управляемого общественного производства, т. е., по словам Маркса, обмена веществом между природой и обществом. Т. — это совокупность артефактов, подчиненных достижению практических целей, поставленных человеком. Т. как социотехнический феномен, или социотехническая целерациональность. И здесь же — трещина между Т. и культурой: Т. как кровожадное чудовище, пожирающее гармонию, подрывающее баланс человека и природы. Т. — это отчуждение сил человека, его исконной природы, это угроза, это господствующая над людьми и обществом внесоциальная сила; а какая — это вопрос.

В последние десятилетия складывается новая концепция: Т. есть существенный, но далеко не единственный *компонент общения, обращения* (см.: *Мышление, II*)

как фундаментального акта креативного порождения мира одновременно и как мира человека, и как мира природы, и как мира артефактов, опосредующего их разговор. Т. — не только резервуар дурных человеческих склонностей — стяжательства, господства, хамства по отношению к природе; ровно столько же в ней и человеческих добродетелей, ибо Т. — это проекция всего, что водится в душе человека. Т. — такая же сфера самореализации человека, как и наука, искусство, — это отнюдь не только сфера и плод отчуждения, но это и развитие и воплощение креативной силы человека, его интеллекта, воли, рефлексии и ответственности.

Наряду с общими подходами в академической литературе формулируются более строгие дефиниции. Их можно разбить на два больших класса: категориальные (внутри которых, в свою очередь, различаются натуралистические и антинатуралистические подходы) и (условно говоря) рефлексивные. (Об этом подробнее см. [4]). Натуралистические определения «выводят» Т. из какого либо более широкого либо родственного понятия — организм, среда, медиатор, общество, орудие, наука, природа, человек... — ищется субстратное основание феномена, поддающееся научному исследованию. К натуралистическим определениям можно отнести «природные», «социоморфические». Им под стать антинатуралистические концепции (в том числе «антропологические культурологические и как их подкласс — антикультурологические), в которых Т. предстает как атрибут человека либо как родового существа, либо как божьей твари.

Категориальные определения, несмотря на все свое кажущееся правдоподобие, приписывают феномену Т. некоторые наличные категориальные определения, в которых в самих надо еще очень скрупулезно разбираться: что в них от идеологии, что от каких областей знания и культуры, почему вдруг они пристегиваются к Т., насколько убедительно выдержана аргументация и насколько далеко идут выводы по аналогии. Категориальные определения — это своего рода редуccionистская процедура установления соответствий феномена Т. и его «субстратной» основы.

Что же касается рефлексивных, или, как мы их называли раньше, генетически-содержательных определений, то они строятся таким образом, чтобы показать (принципиальную, эвристическую) возможность исторической развертки основного сущностного содержания — в культуре, истории, социуме и в системе знания. Иными словами, Т. помещается в контекст развивающейся человеческой деятельности и как причина, и как следствие, и как *natura naturans*, и как *natura naturata* форм и средств освоения мира человеком (см.: *Рефлексия, II*). Такие определения ставят перед собой три

551

задачи: во-первых, они пытаются вывести определяемый феномен за рамки феноменологии «данного», нацелены на выявление общих оснований и механизмов эволюции. Во-вторых, стремятся раскрыть историзм феномена, показать преемственность и связи Т. с производственным, культурным и социальным контекстом. В-третьих — объяснить идеологические формы осознания феномена, чтобы по возможности демистифицировать Т. и вывести из понимания техники идеологические обертки, или упаковки, которые прилипают к любой исторически особенной форме всеобщезначимых феноменов.

Сами определения Т. нуждаются в классификациях по разным основаниям. Начнем с тех, которые описывают технику онтологически. Строго в данном случае трудно сказать, что значит

«онтологические», видимо — группирующиеся вокруг понимания Т. как части объективного бытия, мира самого по себе, отделенных от человеческой природы (хотя — для онтологии Хайдеггера это уже неверно).

Онтологическое обоснование сущности Т. предпринято М. Хайдеггером. Он разбирает, в свою очередь, два типа определений Т. — инструментальный и антропологический. Первый определяет Т. как орудия, второй — как деятельность человека, преследующего свои цели. Оба они верные, но ни тот, ни другой не раскрывают сути Т. Задача Хайдеггера — дать самой Т. нетехническое обоснование, найти ее истинную природу в культуре, не следовать за теми концепциями Т., которые он считал фетишистскими, а выявить ее издревле существующие, а стало быть, метафизические, истоки. Выявление, преобразование, обнаружение — вот что такое технический акт, он носит онтологический характер, поскольку он означает вид раскрытия потаенного, про-из-вед-ение, объединяющее в себе и причинность, и истину. «Выведение из потаенности, которым захвачена современная Т., носит характер предоставления в смысле добывающего производства. Оно происходит таким образом, что таящаяся в природе энергия извлекается, извлеченное перерабатывается, переработанное накапливается, накопленное опять распределяется, а распределенное снова преобразуется. Извлечение, переработка, накопление, распределение, преобразование — виды выведения из потаенности. Это выведение, однако, не просто идет своим ходом.. . Техническое раскрытие потаенного раскрывает перед самим собой свои собственные сложно переплетенные процессы тем, что управляет ими.. . Управление и обеспечение делаются даже главными чертами про-из-водящего раскрытия» [1:227]. Наши соотечественники В.Г. Горохов и В.М. Розин, авторы вышеупомянутой книги по философии техники, не разделяют оптимизма Хайдеггера по поводу преимуществ онтологического определения [2]. При суммировании «онтологических определений», добытых в других исследованиях, получается такая картина:

Т. есть артефакт, включая социальную организацию, но никак не знак, не язык.

Т. — инструмент, средство, орудие, удовлетворяющее определенную человеческую потребность.

Т. — это самостоятельный мир, реальность, она противостоит природе, искусству, языку, всему живому и человеку. Но — с ней связывается определенный способ существования человека, в наше время — судьба цивилизации.

Т. — инженерный способ использования сил и энергий природы.

Т. превратилась в техносферу, т. е. вышла на планетарный уровень.

Однако убедительность и правдоподобие этой схемы не устраивают авторов монографии по методологическим соображениям: «методологическое положение» — признание неэффективности прямого синтеза онтологических характеристик техники, попыток построить так называемое обобщающее определение техники. Собирая и обобщая различные онтологические характеристики техники (предметные, деятельностьные, аксиологические, культурологические и т. д.) в одно целое, исследователи, на наш взгляд, не получают никакого приращения знания. Все подобные обобщения механичны, если не противоречивы в понятийном отношении...»[2:41].

Итак, в определении техники зафиксированы важные компоненты — это посредник между человеком и природой, это сфера способности суждения, это сфера между свободой и законом, между морально должным и причинно данным. Вспомним о предикатах Хайдеггера — принадлежность сфере бытия, отнесенность к истине, «Гештелль» как некая раскрывающаяся данность, средство разгадок природных тайн, универсальность. Какой общей категорией можно было бы охватить все эти компоненты? Эта категория должна быть шире категории инструмента, средства воздействия человека на природу, в том числе и свою собственную: она выходит в область категорий сознания и взаимодействия людей. Здесь положен взгляд на технику как на некий вектор, направленный от ограничения человеческой деятельности к ее преодолению. Если даже усомниться в принадлежности техники сфере истины, то универсальность, а значит понятность для всех и основанность на общих принципах, сомнений не вызывает. Мы вплотную подходим уже в данном наборе предикатов к понятию «обращение» в том смысле, в котором его употребляет Ф.Т. Михайлов в упоминав-

552

шихся уже работах (см. в том числе: *Обращенность, I; Мышление, II*).

Близкую точку зрения высказывают Л. Баннон и С.Бодкер [5], по мнению которых артефакты, существуя в деятельности и постоянно преобразуясь в ней, должны изучаться не как вещи, а как медиаторы использования. Артефакты — не только индивидуальные средства, но и носители распределения и разделения труда. Они имеют значение, привнесенное в социальную практику. Благодаря этому артефакты развиваются и отражают историческое и практическое состояние пользователей, одновременно с тем, как пользователи формируют эту практику... Процессы использования, а не сами артефакты, должны находиться в центре исследования.

Здесь же — определение инструмента: это использование субъектом артефакта в качестве средства, которое он применяет в своем действии. Машины, технические объекты и символические системы, то есть артефакты, рассматриваются в качестве материальных или символических инструментов.

Остается еще раз зафиксировать приращение к прежним свойствам новых — Т. не может быть понята без социального контекста, и Т. включает в себя символические инструменты, она вовсе не обязательно (вспомним Ясперса) сделана из «железок, проволоки, рычагов и кучи кнопок».

Таким образом, констатация социальной природы артефактов, или технического, — важная, хотя уже

и довольно тривиальная мысль. Но что именно в замысле, разработке, использовании артефакта придает ему социальный статус? Только то, что он произведен человеком? Но не все, что человек производит или делает, обладает статусом социального (например, асоциальные, сугубо индивидуальные, не соответствующие социальности поведенческие акты, либо биологические отправления, либо глубоко интимные переживания). Только то, что артефакт является коллективным орудием? Тоже, видимо, нет, не всякий артефакт таков. Решение проблемы социальности технического, артефактов — в их коммуникативности, в том, что при помощи артефакта человек общается со своим родовым «телом», включающим и его самого, и его Другого, и коллективы, и Прошлого, и Будущее, и национальное, и транснациональное. Это универсальный язык, который делает мир доступным, а людей приводит к согласию относительно их потребностей и функций.

Библиография

1. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
 2. Философия техники: История и современность. М., 1997.
 3. Философия техники в ФРГ. М., 1989.
 4. Михайлов Ф.Т. Общественное сознание и сознание индивида. М., 1989.
 5. Ваппол L.J., Bodker S. Beyond the interfase, Cambridge Univ. press. 1991.
- Воронин А.А.

ФОРМА (к позиции 6.2)

Форма — весьма многозначная категория, по-разному понимаемая в разных дисциплинах (см.: *Форма культуры, I; сопоставление разных трактовок см.: [23]*). При этом разные трактовки четко не разделены, а плавно перетекают одна в другую, перемигиваясь друг с другом из разных точек семантического пространства. Еще более размывается организация этого пространства из-за того, что разные трактовки категории имеют разные отражения в различных областях обыденного опыта.

Отрефлексируемая работа с Ф. присутствует как *изучение геометрической фигуры* в геометрии, геодезии, астрографии, кристаллографии; как *изучение структуры* в гидро- и аэродинамике, кристаллографии; как *изучение структуры субстрата* в физике и химии — учение о строении вещества; как *изучение единства структуры и субстрата* в биологии, геоморфологии, геологии, океанологии, кристаллогенезисе; как *изучение единства структуры, субстрата и смысла* в филологии, лингвистике, психологии; как *создание Ф. в качестве структуры* в физико-химической технологии; как *создание Ф. в качестве единства структуры, субстрата и смысла* в искусстве, архитектуре, биотехнологии, медицине, фармакологии, педагогике, кулинарии, проектировании костюма. Специальная работа с Ф. несвойственна *физическому подходу*, который принципиально нацелен на субстрат (рассматривая структуру как производную, а фактически занимается локальными структурами субстрата), и *историческому подходу* (но не философии истории! — ср. опыт морфологии истории [6, 9]), в котором Ф. полагается данной.

Ф. является совокупностью различий, внутренне присущих вещам, которые отождествляются на основании их семантической эквивалентности — смысл (как пучок отношений с миром в целом), различая формы (Ф. чашки — Ф. стакана), различает вещи. Вещи, обогащенные отношениями, предстают как лица, а их Ф. как «застывший смысл» — то, на основе чего сопоставление существенно.

Ф. при синхроническом постижении предстает как единство субстрата, структуры и воплощенного в ней смысла. Поэтому, например, одинаковые субстрат и структура, но разные смысл и Ф. будут у энантиоморфов — *D*- и *L*-цветков, кристаллов, молекул, правых и

553

левых органов билатеральных организмов. Именно поэтому зеркало и зеркальная симметрия относятся к важнейшим, почти архетипическим, сюжетам культуры (см., напр., специальный выпуск *Σπεῖσις*, посвященный зеркалу и рефлексии [27]).

Существует по крайней мере две контрастные традиции понимания Ф. Первая связана с Аристотелем, и для нее ключевой является оппозиции Ф. и материи, субстрата (которые к тому же являются двумя из четырех причин), во второй — «гегелевской», подготовленной Кантом, — Ф. противопоставляется содержанию.

Наиболее детально представление о Ф. разрабатывается в рамках *морфологического подхода*, традиции которого связаны с Пифагором, Платоном, Аристотелем, Порфирием, Иоанном Дамаскиным, Григорием Нисским, иконоборческими спорами, Гете, отражены в представлениях о Мезаджах арабского мира и т. д. Каждая из этих вех касается прежде всего латентных составляющих культуры и различима в весьма различных ее проявлениях.

Ф. реализуется через определенный набор *фигур* как единство различного, выражаемое *законом*, связывающим *инварианты*, допускающие количественное или знаковое выражение. Закон — фигура связи фигур. Фигура *видима* в противоположность *безвидности Ф.* Поэтому Ф. является предметом *умозрения* или *изучается через набор фигур*, в которых она реализуется. Притом, что каждая Ф. уникальна, она может реализоваться через множество *фигур*. Одна и та же фигура может соответствовать разным формам, т. е. Ф. и фигура находятся в много-многозначных соответствиях (ср. у Гете [2] : «Все формы похожи и ни одна не одинакова с другой. И весь хор их указывает на тайный замысел». — «Метаморфоз растений», 1798 г.; при этом Ф. ближе к *Forma formans* Гете, фигура — к *Forma formata*).

С Ф. и фигурой связаны разные исследовательские установки. Так, представления об эпигенезе ориентированы на Ф., о *преформизме* — на фигуру (см.: *Разнообразие, II*). Пользуясь такими различиями, можно определить числа как фигуры, различающиеся смыслом, т. е. формы. Могут существовать разные числа, соотнесенные с одним количеством (квадрат и тетраэдр). Геометрические фигуры — это тоже разновидность чисел. Числами как формами занимается пифагорейская математика. Число в знаковом аспекте — количество, фигура; в символическом — Ф. (т. е., например, золотое сечение или ряд Фибоначчи — формы).

В обыденном языке Ф. и фигура часто смешиваются: фигуру именуют Ф. (администратор-формалист и т. п., пренебрежительное), Ф. называют фигурой (фигурное катание, пряники — важна эстетика). Но есть и правильные употребления: геометрическая фигура

тела, фигура танца, кулон в Ф. сердца, круглая Ф. Земли. Если «выражаются фигурально», метафорами — передают Ф., невзирая на различие фигур.

Ф. можно описать через *набор фигур* их реализаций в *единстве с распределением частот этих фигур* (см.: *Разнообразие, II*). Однако нет критерия полноты набора Ф. фигур, распределение не является устойчивым, а для получения содержательных результатов нужно различать десятки фигур актуализации Ф. и изучать их на выборках до 10^6 индивидов ([5]; ср. значение массового материала, напр., осколков керамики, для формирования общих концепций в археологии [4]).

В единстве Ф. и фигуру дают *облик, габитус*. Облик представляется через схему соединения фигур. Облик, воплощаясь в субстрате, веществе, порождает *тело*, т. е. тело — не только пространственная, но и овеществленная фигура, обладающая обликом.

Пользуясь в этом контексте устоявшимся в европейской культуре различием структурной, субстратной, энергетической, целевой, программной и функциональной картин описания [25], морфология представима как единство структурной и субстратной картин.

Для Аристотеля свое иное Ф. — *стерезис* (лишенность). Аристотель [1: 1; 1:3] различал несколько аспектов стерезиса: 1) то, добавление к чему является Ф., т. е. субстрат; 2) обеднение Ф., отрицание ее и других фигур реализации при актуализации, условие актуализации, существования индивидов; 3) деформация Ф. при воплощении, в частности при совместном воплощении нескольких форм в одном индивиде (так, реальный кристалл — результат взаимодействия Ф. вещества и Ф. идеальной огранки); 4) порок вещи при разрушении — «фантомные боли души» (ностальгия, сплин), декаданс, психопатология; ср. апейрон, хаос.

Ф. может опознаваться по фигуре, в которой она реализована. Фигура может сильно деформироваться (вплоть до смены Ф. геометрической фигуры), оставаясь узнаваемой [17, 18]. Художник, как и морфолог, внося в облик одной Ф. фигуру другой геометрической Ф., частично лишает облик портретируемого стерезиса. Сам же живописный образ — Ф. *фигуры*, а графическое начертание, распределение пятен краски — *фигура Ф.* Рисунок морфолога полнее, чем фотография, воспроизводящая фигуру воплощения, передает Ф., лишая изображение части стерезиса. Так один стерезис может частично компенсировать другой.

Совершенная Ф., сопротивляясь стерезису, может актуализироваться в большом числе различных фигур, она устойчива к деформации фигур. Художник отыскивает облики таких Ф., и даже грубые нарушения этих Ф. не лишают их совершенства (Венера Ми-

лосокая). Морфологом разная *способность Ф. сопротивляться стерезису* воспринимается как *разная степень полиморфизма* ее воплощений (кристаллы галита почти всегда куб, для гипса известно около 180 фигур).

Энтелехиальное (т. е. потенциально, а неактуально — как энергия — действующее) единство Ф. и стерезиса, соотнесенное с интенцией ситуации, предстает как *энлогия*. Ф. присуща постигаемой вещи, предстающей постигающему как энлогия. Постигаемое и постигающий взаимно активны, изменяют друг друга, выступают как *существа*. В энлогии снимаются упомянутые картины описания (субстратная, структурная и т. д.).

Пользуясь понятием энлогии, *фигуру* можно определить как редуционистски представленную *энлогию Ф.*, а энлог как процесс взаимодействия, в котором порождается энлогия, отличная от фигуры. *Канон* же выступает как специально зафиксированная энлогия, отличная от структуры и задающая фокальную точку. Тогда Ф. — единство различного, определяемое канонем, связывающим семантические инварианты и сохраняющим данный смысл. Культура представляет собой единство *канонев*, в противоположность *цивилизации*, определяемой набором фигур инвариантов (об инвариантах см.: *Профессиональное, I; Форма культуры, I в позиции б.2*).

Суммируя введенные различия, можно дать следующее развернутое толкование Ф. Ф. — это семантическое единство (целостность) различного в вещи; смысл, который предполагает реализацию в нескольких фигурах структур на определенных субстратах; то, что представляется видимым через фигуру, актуализация чего сопряжена с проявлением стерезиса как своего иного.

При такой интерпретации Ф. (наряду с числом, ритмом, энергией, цветом, запахом, вкусом, смыслом) выступает как *первопроявление (эманация) первосущего* [8]. Ф. постигается экспертами умозрительно или субсенсорно через энлогию как единство Ф. и стерезиса в различных частных морфологиях, которые являются способами описания вещи постигающим лицом.

Морфолог работает как *эксперт*, способный вести энлог, что предполагает особый *образ жизни*, так что овладение морфологией — это воспитание эксперта определенного рода.

Эксперты работают различно, изучая Ф. через число, ритм, цвет и т. д. Ф. постигается через умозрение (ум — орган для видения формы: философский путь), видение облика — путь художника, изучение фигур в науке. Морфология как учение о Ф. вообще (общая морфология) или о Ф. определенного типа (геоморфология, морфология в лингвистике, биологии, морфология культуры [13]) реализует морфологический под-

ход преимущественно нормативными (методическими) средствами.

Морфология культуры (Kulturmorphologie) — термин, введенный немецким этнологом Л. Фробениусом [28] для характеристики научного направления, занимающегося изучением внешней картины культурных явлений и устанавливающего исторические взаимосвязи между культурами. Однако морфология культуры Л.Фробениуса не может в полной мере рассматриваться в качестве таковой (недаром он в ней выделяет анатомию и физиологию), что требует развития иных версий морфологии культуры.

Нацеленный на постижение Ф. *морфологический подход* (который следует отличать от морфологического анализа Цвики как изучения фигуры) — один из двух (наряду с классиологией) вариантов *типологического подхода* (с центральным отношением *тип-вариант*), который противостоит *инвариантному подходу* современной науки физического типа [15, 16, 22]. Поскольку в современной культуре выживает обладающее конструктивностью, *морфологический подход* должен ею обладать. Только в этом случае он воспринимается как полезный. Поэтому необходимо развивать эффективные морфологические технологии.

Предназначение морфологического подхода — через созидание форм и их постижение как созидание преодолевать стерезис, носящий для современной культуры характер болезни. Ф. при этом выступают как «ловушки» смысла, создание Ф. ведет к затеканию в нее смысла. Морфологический подход противопоставлен *структурному*, занимающимся *фигурами структур строения*, описываемой *инвариантами*.

Изучением Ф. занимается *морфология* — совокупность категорий и приемов описания строения вещей в единстве с результатами их применения. Морфология в морфологическом подходе в строении изучает Ф., морфология в структурализме занимается структурой, в физике — субстратом. Научная работа в области морфологии как реализация морфологического подхода — путь восхождения от фигуры к Ф.

Умосозерцающая, постигают новую Ф., созерцающая глазами фигуру, узнают известную Ф. В науке отыскиваются признаки фигур, позволяющие идентифицировать известную Ф. Математическим языком морфологии является теория собирательных множеств — мерология Ст. Лесьневского [7].

Научная морфология изучает структуры тел как актуализаций Ф. в определенном субстрате. Облик этих тел наделен геометрической фигурой, описываемой через геометрические формы. В веществе реализуется множество форм, т. е. существует мир занимающих *место* тел, которые различены смыслами. Допущение

555

взаимозаменяемости тел по занимаемым местам (лишение места смысла) порождает представление о *пространстве*, т. е. пространство — это совокупность мест, пронизанных стерезисом. *Фазовое пространство* более насыщено смыслом, чем геометрическое, и при обогащении смыслом сливается с местом.

При реализации Ф. возникают особые фигуры — *индивиды*. Индивиды, обладающие телом, имеют локализацию, место и границы. *Граница* — фрагмент фигуры, который является реализацией части, выступающей как различающее в реализованной Ф.

Взаимосвязи фрагментов проявлений одной Ф. задают разные типы *порядков*. Мера взаимодействия двух и более порядков нескольких совместно воплощенных форм — *информация*, выступающая как внешний количественный аспект энлогии. Информация бесконечна, но не безгранична у Ф., но отсутствует и безгранична у стерезиса. Конечная информация — мера близости взаимодействующих порядков, показатель похожести форм.

Мир реализаций форм — энлогий, тел, фигур — *многообразен*. Поэтому возможно дать морфологическую трактовку времени. *Время*, или *энлогическая процессуальность*, — упорядоченное многообразие реализаций, отнесенное к одному индивиду. Отмеченный индивид является *часами* (см.: *Ритм, II к позиции 6.2*).

Архетип является тем общим, что присуще совокупности индивидов, актуализирующих одну Ф., он является аспектом Ф. Кроме того, у этой же совокупности индивидов может быть выражен *стиль* — устойчивое сочетание элементов обликов, которые воспринимаются как целое [11].

Стиль сохраняется при изменении фигур всех слагающих его элементов, и поэтому один стиль бывает присущ воплощениям нескольких форм, что позволяет трактовать стиль как проявление иной Ф., архетипической. Тогда архетип оказывается привилегированным стилем, актуализацией *доминирующей Ф.*

В Ф. различимы части — фрагменты, которые находятся в отношении автомодельной симметрии с целым. Поэтому индивид и часть — фрагменты реальности, обладающие формой, а фигура — часть Ф. Одинаково устроенные части индивидов, которые можно одинаково назвать, *гомологичны*. Архетип гомологичных частей — *мерон*. Именно *гомологии* (по мысли Гете) являются предметом морфологии (как антипода анатомии — ср. с Л. Фробениусом).

Основным обобщением морфологии является представление С.В. Мейена о *рефрене* (подробнее о ряде сходства фигур реализации данного мерона, притом между некоторыми из них существуют переходы — прямые и обратные, и библиографию см.: *Разнообразие, II*). Такой ряд является одним и тем же для разных аспектов из-

менчивости (временной, таксономической, индивидуальной и пр.). Примерами рефренов являются таблица химических элементов Менделеева, федоровские группы симметрии кристаллов, треугольник гласных Щербы, филогенетическое дерево живых организмов с ветвями гаметогенезов. Структура рефрена бывает нелинейной (есть разветвления, циклы), что определяет нелинейность, многомерность времени, а из автомодельности рефрена (возможности развернуть член рефрена в более детализированный рефрен) следует автомодельность времени.

Особь — временная часть, срез истории *индивида*, а *ритм* (см.: *Ритм, II к позиции 6.2*) характеризует динамику смысла в индивиде, смену особей в нем. Представление истории посредством разложения нелинейного времени на линейные отрезки превращает ее в *генезис*, которому свойственна панхрония, что превращает историю в морфологию [3].

Распределение частот фигур реализации Ф. — важная морфологическая характеристика [21]. Если генеральная совокупность фигур (напр., археологических артефактов [26]) является реализацией одной Ф. (целостна), то такое распределение приближается к распределению Ципфа — Мандельброта — Люка — Парето — Виллиса. Это распределение характеризуется отсутствием характеристической совокупности (т. е. для его характеристики нужен объем выборки того же порядка, что и генеральная совокупность) и автомодельностью. Если эмпирическое распределение относится к описанному типу, то это рассматривается как показатель *целостности системы*, реализующей представленную Ф. Вместе с тем ныне прослеживается связь этих распределений с фундаментальными принципами инвариантного подхода (принципом экстремальности диссимметрии, конкуренции за ресурс и т. д.), что позволяет предполагать наличие *общих глубинных оснований типологического и инвариантного подходов*.

Понимание Ф. как *оппозиции содержанию* позволяет обсуждать более узкий класс проблем — вероятно, из-за того, что в этом случае отсутствует нечто, подобное фигуре, что было бы удобно для эмпирического анализа. Поэтому основная проблематика разворачивается в контексте *диалектики Ф. и содержания* [12]. Тем не менее часть проблем первого подхода также обсуждается в той мере, в какой категорию содержания можно соотносить со смыслом, а в некоторых ситуациях — с материей, при определенной близости содержания и аристотелевской Ф.

В такой трактовке *форма существования* требуется для выражения *содержания* как некоторого единства рассматриваемой единицы сути. Ф. при этом часто по-

556

нимается как *структура*, т. е. трактуется как фигура (отсюда — распространенность структурализма в науке XX в. [20]).

Такая трактовка Ф. и *содержания* имеет корни в гегелевской концепции *становления* [13]. В этом контексте *содержание* наделяется активностью, в то время как *форме* свойственна определенная инертность. Поэтому между Ф. и *содержанием* существует определенная напряженность, которая может переходить в противоречие. Если это противоречие достигает значительной величины, оно разрешается через разрушение Ф., в результате чего осуществляется очередной шаг *развития*. При этом может возникнуть состояние адекватности *Ф. содержанию*.

Категории Ф. и *содержания* образуют (по Гегелю) длинные цепочки (содержание 1 выражается в Ф. 1, которая, в свою очередь, является содержанием 2, которое имеет Ф. 2 и т. д.). Маркс, используя такую схему для анализа категории стоимости, полагает, что довольно скоро подобные Ф. становятся *бессодержательными*, однако не указывает критериев этого.

Подобная трактовка Ф. оказывает заметное влияние на эстетику при обсуждении категории *художественной Ф.*, компонентами которой оказываются и компоненты содержания (см., напр., [14, 19]). При этом совершенное художественное произведение обладает высокой степенью гармонии Ф. и содержания. Эта концепция получает особенно широкое распространение при трактовке художественного произведения как особого послания, *содержанием* которого является отображение эмоционального, чувственного познания мира.

Следует отметить проблему т. н. *превращенных Ф.* [10]. Речь идет о ситуациях, когда некоторая родовая категория (напр., государство, животное, молекула), которая сформировалась на одном массиве эмпирического опыта, начинает прилагаться к другому, более разнообразному материалу. При этом обнаруженная неадекватность становится не толчком к пересмотру категории, а напротив, изыскиваются возможности, сохранив категории, переинтерпретировать эмпирический материал, например, путем его увеличения за счет казуистики. Таким образом, оказывается что данная категория как Ф. начинает рассматриваться в том же модусе реальности, что и эмпирический материал, что заведомо некорректно. В -аристотелевской традиции понимания Ф. эта проблема отрефлексирована и является основой выделения *реализма, номинализма и концептуализма*.

Библиография

1. *Аристотель*. Сочинения. Т.1. М., 1975; Т.3. М., 1982.
2. *Гете И.В.* Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957.
3. *Грушин Б.А.* Очерки логики исторического исследования. М., 1961.

4. *Клейн Л.С.* Археологическая типология. Л., 1991.
5. *Кренке Н.П.* Феногенетическая изменчивость. Т. 1. М., 1933 — 1935.
6. *Крусанов А.В.* Русский авангард. Т. 1. СПб., 1996.
7. *Лесьневский Ст.* Об основаниях математики // *Философия и логика львовско-варшавской школы.* М., 1999.
8. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Последние века. Кн. 1-2. М., 1988.
9. *Любарский Г.Ю.* Морфология истории. М., 2000.
10. *Мамардашвили М.К.* Превращенные формы // <http://www.philosophy.ru/library/mmk/forms.html2002>.
11. *Мартыненко Г.Я.* Основы стилеметрии. Л., 1988.
12. *Мельничук А.С.* Диалектика языковой формы и содержания в произведениях художественной литературы // *Литература, язык, культура.* М., 1986.
13. *Морфология культуры. Структура и динамика.* М., 1994.
14. *Раппапорт А.Г., Сомов Г.Ю.* Форма в архитектуре. Проблемы теории и методологии. М., 1990.
15. *Розова С.С.* Методологический анализ классификационной проблемы // *Теория и методология биологических классификаций.* М., 1983.
16. *Розова С.С.* Классификационная проблема в современной науке. Новосибирск, 1986.
17. *Руссо Г.В., Чебанов С.В.* Основные понятия кристалломорфологии в системе кристаллографических и морфологических дисциплин // *Физика кристаллизации.* Вып. 8. Калинин, 1985.
18. *Руссо Г.В., Чебанов С.В.* Форма, стержень и энлогия кристаллов // *Теория минералогии.* Л., 1988.
19. *Соколов А.Н.* Теория стиля. М., 1968.
20. *Структурализм: «за» и «против».* М., 1975.
21. *Философские основания технетики. Ценологические исследования.* Вып. 19. М., 2002.
22. *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977.
23. *Чебанов С.В.* Представления о форме в естествознании и основания общей морфологии // *Orgaanilise vormi teoria. X teoreetüise bioloogia kevadkool.* Tartu, 1984.
24. *Чебанов С.В.* Комплексность в биостратиграфии // *Системный подход в геологии (Теоретические и прикладные аспекты).* Ч. 1. М., 1986.
25. *Чебанов С.В.* Типы междисциплинарности (в печати).
26. *Щапова Ю.Л.* Развитие, эволюция, Н-распределения и ряд Фибоначчи (Н-распределения как адекватная модель развития древних производств) // *Философские основания технетики. Ценологические исследования.* Вып. 19. М., 2002.
27. *Σημειωτική.* Труды по знаковым системам. Т. 22. 1988.
28. *Frobenius L.* Paideuma. Munch., 1921.

Чебанов С.В.

ЭКРАННАЯ КУЛЬТУРА (к позиции 6.3)

Э., или аудиовизуальная (звукоразительная), к. — новая коммуникативная парадигма, дополняющая традиционные формы общения между людьми — культуру непосредственного общения и культуру письменную (книжную) [13].

557

Э. к. зарождается вместе с кинематографом в конце XIX столетия и в течение XX в. становится основным механизмом формирования и трансляции норм, обычаев, традиций и ценностей, составляющих основу как отдельных культурных сообществ, так и массовой культуры (см.: *Массовая культура, I; Компенсация, I; Интериоризация, II*). Именно технические возможности новых средств аудиовизуальной коммуникации инициировали процессы глобализации культуры (см.: *Глобализация культуры, I; Глобализация, I; Культура в глобальном мире, I*).

Родовое проклятие кинематографа и телевидения заключалось в имманентной достоверности фотоизображения, а затем и звукозаписи и звуковоспроизведения. В основе традиционной эстетики кино лежал эффект реальности [2, 3, 7, 14, 21]. Именно необработанная реальность, существующая сама по себе, и производила впечатление на первых зрителей кинозалов. Куски могли быть разные: от выхода рабочих с фабрики Люмьера до демонстрации коронации в разных концах Европы, а затем за ее пределами; от повседневной жизни улиц до интимного кормления ребенка; от действительно документальных кусков жизни до тщательно реконструированных игровых сцен. Первые фильмы, представлявшие собой единый, цельный кадр, длительность которого определялась просто длиной пленки в аппарате, и были тем первичным материалом, из которого возникла специфика кинематографа.

Эффект достоверности был еще более усилен при появлении телевидения, которое не без основания воспринималось как видение на расстоянии опять-таки того же самого целостного нерасчлененного

куска реальности, куска не переработанного и не подвергнутого никаким специфическим манипуляциям, кроме чисто технического переноса на более или менее отдаленное расстояние от места действия к экранам телевизионных приемников.

Парадокс здесь состоял в том, что сам мир, фиксируемый кинокамерой или транслируемый камерой телевизионной, уже к тому времени потерял свою невинность, он представлял собой культурный текст, в котором был запечатлен как опыт человечества, так и опыт тех конкретных людей, которые выбрали его для фиксации и передачи. С точки зрения семиотики, возникновение которой почти совпало с рождением кинематографа, знаковая охватывала уже не только письменные тексты, но и, по существу, весь мир, приспособленный человеком для жизни, то есть всю сферу культуры [20].

Не случайно искусство, да и любая другая знаково структурированная область человеческой деятельности, получила в семиологической традиции название

«вторичной моделирующей системы» [9]. И хотя под первичной подразумевался исключительно естественный язык, язык устно-письменный, вторичность охватывала и те явления, которые не имели прямого отношения ни к лингвистике, ни к литературе. Особенность кинематографического и телевизионного перевоплощения реальности заключалась в том, что оно могло представляться, а многим и представлялось нейтральным, опосредованным технически, но не творчески; вторичность эта была результатом действия машин, а не рукотворным произведением традиционных искусств. Культурный дискурс существовал как бы сам по себе перед камерой, а камера лишь фиксировала или передавала на расстояние этот текст.

Отсюда и разработанная еще Вальтером Беньямином теория решающего перелома в развитии творчества и восприятия искусства, связанного с воспроизводимостью (без потерь) произведений технически опосредованных видов искусств, в первую очередь экранных, с отсутствием единого и единственного рукотворного оригинала и неотличимостью его от репродукций [4].

Парадоксально, но эффект присутствия в течение XX в. все более и более переходил в проклятие возможности глобального искажения любой реальности, ее реконструкции и придания ей облика более чем достоверного. Потеря произведением искусства ауры единственности и неповторимости превращала текст культуры в глобальный интертекст — взаимодействие многих текстов. Последнее с такой же легкостью фиксировалось техникой, как и разыгрывалось в умах создателей произведений и воспринимающих их субъектов, которые уже не могли быть названы просто потребителями, а становились сотворцами. Сама идея вмешательства в культурный дискурс, называемый «реальностью», его переработки, изменения, создание новых смыслов, не содержащихся в непосредственных предкамерных материалах, стала своеобразной манией многих поколений художников экрана.

Первой весточкой этого нового подхода стала гипертрофия монтажа. Идея столкновения двух кадров для порождения третьего смысла, содержащаяся в практике многих режиссеров мира уже в конце 1910-х гг., получила завершённое теоретическое обоснование и воплощение в советском так называемом поэтическом кино. Знаменитый эффект Кулешова, который, по свидетельствам очевидцев, придавал различные выражения одному и тому же кадру актера Ивана Мозжухина в зависимости от того, с чем он монтировался: с едой, прекрасной дамой или трупом [8], — был лишь первым шагом к созданию нового, сконструированного художником мира из кусков самой реальности («киноглаз»

558

Дзиги Вертова), или из кусков реальности, соответствующим образом препарированной, как в картинах Сергея Эйзенштейна [16, 17].

Однако эта трансформация не только рисковала уничтожить, но и на деле убивала псевдоорганичность, иллюзию реальности на экране, которая составляла фундаментальный механизм психологической убедительности кинофильмов. Поэтому, наряду с открытыми и откровенными монтажными конструкциями в искусстве авангардном или авангардистском, в «нормальном» кино получила распространение, а затем и возобладала скрытая форма монтажности, так называемая раскадровка, которая, технически используя все механизмы монтажа, разрезая цельные сцены и эпизоды на куски, а затем склеивая эти куски по прихоти режиссера и монтажера, тем не менее имитировала течение самой реальности, из которой незаметно для зрителя убиралось все «второстепенное», проходное, и оставался драматургический и изобразительный концентрат того смысла, который авторы хотели вложить в произведение.

Обычный зритель, наблюдающий за телевизионным сериалом или «нормальным» игровым фильмом, вовсе не отдает себе отчета в том, что его ведут в определенном направлении; ему кажется, что он видит пусть разыгранную актерами, но саму реальность, и если он не специалист, он и не замечает, в какое мгновение камера перескакивает от одного ракурса к другому и какие именно моменты действия исчезают в силу этих переходов. Он чувствует себя свободным, однако культурный дискурс уже соответствующим образом препарирован.

Конечно же, на протяжении истории кино неоднократно предпринимались попытки восстановить свободу зрителя по отношению к изображаемой реальности и как бы вернуться обратно к неиспорченному технологией эффекту достоверности.

Одна из таких форм получила название «глубинной мизансцены», дополняемой внутрикадровым монтажом [1, 2]. Родоначальниками этого специфического метода по праву считались Михаил Ромм, Жан Ренуар и Уильям Уайлер, а верховными жрецами — Орсон Уэллс и Альфред Хичкок. Вместо того чтобы разрезать пленку на куски, а потом их склеивать, авторы такого рода фильмов отделяли главное от

второстепенного путем движения камеры, зачастую весьма и весьма сложного, переходящего от персонажа к персонажу, от говорящего к слушающему, от одного события к другому. Зритель при этом как бы уподоблялся камере и сквозь механический глаз объектива следил за происходящим.

Более сложные механизмы вступали в силу, когда в одном кадре использовалось несколько планов: перед-

ний, средний и задний, показываемых с равной степенью отчетливости. Если в первые десятилетия истории кино операторы постепенно учились выделять фокусировкой в кадре лишь определенную пространственную зону, в которой и происходило действие, их последователи в 1940-е и 1950-е гг. проделали обратную операцию и благодаря особого рода оптике показывали передний и задний план с одинаковой четкостью. Это позволяло вносить в кадр наряду с необходимыми, основными для дальнейшего развития событий элементами вещи второстепенные, составляющие часть информационного «шума». Экранная мясорубка уподоблялась детективному повествованию, в котором самые существенные детали, пусть отраженные на страницах книги или на экране, остаются незаметными, поскольку перемешиваются с другими — несущественными или уведными в сторону от подлинной линии расследования.

В этих условиях зритель сам становится как бы соавтором повествования и, пытаясь разгадать замысел автора, может двинуться в совершенно непредвиденном направлении. Более того, действие на переднем плане нередко использовалось как преграда, препятствующая восприятию основного содержания кадра и заставляющая зрителя пробираться и пробиваться сквозь эти подробности как сквозь чашу леса для того, чтобы наконец выйти на открытое пространство сюжета.

Как же быть с автором в тех случаях, когда его вмешательство намеренно сводится к минимуму, когда камера, как в самых ранних фильмах или на заре истории телевидения, ограничивается лишь фиксацией внешнего облика реальности и его передачей на расстояние? Кто же является творцом произведения, если сам автор стремится умереть, правда, уже не в актере, как Станиславский, а в самой технике воспроизведения?

Ответ на этот вопрос пыталась дать теологическая теория кино, согласно которой именно самоустранение человека как автора дает возможность раскрыть подлинный смысл всей реальности и любого его куска, обнаружить Творца с большой буквы — Господа Бога. С точки зрения этих теоретиков, именно Его текст запечатлевается и передается благодаря механизмам экранного искусства, подобно тому, как нерукотворный образ Христа отпечатывался в евангельской традиции без участия художника прямо на ткани [18: 41-63].

Именно кинематограф позволил отпечатать, правда, уже не на ткани, а на пленке, любой кусок реальности, тем самым зафиксировав творение не человека, а Господа Бога. Сочетание этих кусков в конечном итоге и составляет такое сложное и вторичное образование, какой является телевизионная программа.

Именно в ней первоначально и перекрещивались различные слои реальности и культурного дискурса, 559

сочетались игровые и документальные элементы, хроника, прямые репортажи и репортажи из телестудий, которые постепенно выстраивались в определенную систему, эволюционировавшую со временем и во времени. Появление и исчезновение дикторов, разные формы перехода от передачи к передаче, от анонса к фильму, наконец, вторжение рекламных вставок в коммерческом телевидении, превращало экран в сложную, тысячу раз опосредованную систему зеркал, способную перемолоть, по существу, любой материал, превращая его в часть телевизионного зрелища. Фильмы и разного рода передачи, новости, телевизионные игры, рекламные и видеоклипы — все это куски кусочков, рассекаемые еще и дополнительно, поскольку рекламные вставки сделали нормальной на коммерческих каналах рубку ранее целостных произведений на отдельные фрагменты и, в зависимости от точки зрения исследователя, в качестве главной могла выступать и сюжетная канва телевизионного сериала, и последовательность рекламных вставок (см.: *Культурная форма, I, Культурный дефицит, I*).

Появление многосерийности на телевизионных экранах добавило еще большую сложность и изоционность временным промежуткам. Один и тот же сериал мог демонстрироваться как в определенное время в течение недели, так и по выходным еженедельно, а в ряде случаев, менее соответствующих специфике телевидения, ежемесячно, а то и ежегодно, как «Старые песни о главном» на ОРТ.

Ключевой остается проблема «имиджа», зрительного и содержательного «образа» каждого канала, без которого вещание превращается в многократное зеркальное отражение одного и того же с легкими вариациями.

Далее в процесс переработки культурного дискурса вторгается новый элемент — интерактивность, взаимодействие зрителя с изображением, которое в значительно большей степени присуще мониторам компьютеров, нежели телевизионным экранам. Тем не менее важнейшая форма этого взаимодействия — видеоигры — появилась одновременно в нескольких вариантах: от портативных игрушек до сложных приставок к телевизорам или игр компьютерных, которые объединяла одна общая черта: тем, что происходит на экране, управляет зритель с помощью клавиатуры или джойстика, тем самым изменяя порядок событий, судьбу героев, пытаясь добиться успеха лишь одному ему подвластными способами.

В данном контексте нас интересует вопрос о взаимодействии игрового пространства, самой специфики игры и игровой деятельности с Э. к. и с экранным искусством (см.: *Игра, II; Культурная*

форма, I; Интериориза-

ция, II). Активизация этого взаимодействия, произошедшая в последние годы, позволяет говорить о том, что мы переходим к новому этапу Э. к., который называют интерактивным.

Одна из ярких форм наступающего этапа — это интерактивное телевидение, т. е. телевидение, основанное на взаимодействии зрителя с телевизионным экраном, на активном вторжении зрителя в то, что он видит на телевизионном экране.

Переключение каналов — простейшая форма взаимодействия, простейшая форма интерактивности. Но есть и более сложные ее формы, которые также использует телевидение. Одна из наиболее распространенных форм интерактивного телевидения — телешопинг, торговля на расстоянии, особое распространение получившая благодаря всемирной компьютерной сети Интернет.

Интерактивное телевидение включает в себя момент игры: есть игровые формы интерактивного телевидения, когда человек получает какую-то информацию и делает это не ради самообразования, а для собственного удовольствия...

Возникает вопрос — каким будет интерактивное телевидение и будет ли оно вообще? Сам термин очень модный, но он предполагает своеобразное слияние телевизора и компьютера. Если для телевизора и для нашего общения с телевидением такого рода взаимодействие необычно и единственная форма более или менее принятая — телеигры, т. е. игровые приставки к телевизору, то для компьютера это является нормой. С помощью компьютера, общаясь с компьютером, пользователь постоянно что-то делает, что-то выбирает, набирает, каким-то образом взаимодействует с ЭВМ, находится в состоянии общения с экраном, изменяя то, что на нем происходит.

Собственно говоря, работа зрителя у телевизора заключается в том, чтобы сидеть и смотреть, а работа пользователя у компьютера — сидеть и, делая что-то руками, смотреть, что получается. На экране монитора можно рисовать, писать тексты, играть, делать многое другое, но при этом от человека всегда требуется некоторая активность.

Компьютерные технологии в этом плане пошли намного дальше, чем телевизионные. Именно «персоналки» внесли в нашу жизнь электронную почту и Интернет.

Правда, здесь возникают новые парадоксы. Один из них — обострение экзистенциальной проблемы выбора. Выбор труден потому, что человечество переходит от ситуации ограниченного выбора (6 каналов, 50 каналов) к выбору неограниченному, значительно превышающему не только потребности, но и возмож-

560

ности человека, в том числе психические. Каким образом выбирать из ста пятидесяти тысяч каналов или сайтов Интернета?

Естественно, что движущей силой этой интерактивности с помощью компьютеров будут какие-то специалисты, но в идеале она должна охватывать всех и служить индустрии развлечений, освоению свободного времени не в меньшей, а в большей степени, нежели той или иной форме профессиональной деятельности.

Таким образом, этот новый этап, на который сейчас выходят и кинематография, и телевидение, и видеокomпьютерные системы, оказывается ведомой с помощью компьютеров. Первыми идут компьютеры, потом за ними — телевидение, а по стопам телевидения следует кинематограф. Еще двадцать — тридцать лет назад все было наоборот: кинематограф был на первом месте, за кино следовало телевидение, а далее — компьютеры, хотя и несколько другим путем. В этой новой технической и содержательной революции вопросы интерактивности, взаимодействия и игрового начала (это легко заметить, следя за телевизионными программами) будут играть все большую и большую роль.

Возникает вопрос: насколько трансформируется при возникновении интерактивных экранных форм само наше представление об искусстве, о художественном творчестве? Не станет ли творчество достоянием всех, ведь любительские видеокамеры доступны всем, и каждый может снять фильм. Другое дело, какого качества он будет. Не будет ли вмешательство аудитории в то, что происходит на экране, из исключения превращаться в норму? Ведь сценаристы уже задумываются над тем, не стоит ли начинать писать сценарии с многовариантным развитием сюжета, чтобы в больших сериалах типа «Санта-Барбары» зрители могли голосованием решать, что должно произойти дальше.

В массовой культуре сценарий и сегодня диктуется «большинством голосов» — продюсер, а за ним и сценарист и режиссер пытаются угадать, что больше всего понравится зрителям и заставит их вынуть деньги из кармана или включить телевизор.

Если же в перспективе будет сниматься несколько вариантов развития событий, и ты сможешь нажатием кнопки выбрать нужный, то эта интерактивность ломает или, во всяком случае, сильно изменит характер художественного творчества. Само написание сюжета, сам характер работы с сюжетом тем самым захватит совершенно новый пласт продукции, сближающий игровое кино и телевидение с видеоиграми.

Считается, что переход к интерактивному телевидению и конвергенция телефонной связи, телевизионной и компьютерной техники будут завершены в ближайшее десятилетие. То есть уже в первой половине XXI в. будет ясно, что из тех футурологических прогнозов, которых сейчас довольно много, будет ассимилировано культурой, а что нет.

В перспективе уже маячит призрак так называемой виртуальной реальности — реальности, которой не существует, но дается тебе в ощущениях (см.: *Интериоризация, II*). В фантастических фильмах давно

уже показывается, как на человека надеваются каска и перчатки, и он начинает непосредственно видеть и переживать то, что ему подается на сенсоры этой самой каски и перчаток; и вмешиваясь в события, он может нарушить или восстановить равновесие в реальной жизни. Это представление будущего, где сам экран исчезает (а затем отпадает необходимость и в каске с перчатками) и Э. к., саморастворяясь, приобретает иной смысл, где нынешние запреты на передачу ощущений, запахов, всего того, что кино и ТВ в паре с компьютером передать не могут, снимаются, стирается грань между реальным и воображаемым, поскольку и то и другое дано человеку в ощущениях.

Тем самым завершается поворот на 180 градусов от эффекта достоверности, обусловленного якобы невозможностью манипуляции с изображением в условиях господства фотографических технологий, до глобальной манипуляции, позволяющей реконструировать и делать достоверными самые невероятные сочетания.

Наиболее широко известные и популярные примеры такого рода дает включение игровых персонажей в документальные кадры с участием реальных знаменитостей, в первую очередь политических деятелей. Этот прием широко используются в фильмах разных жанров и разных стран.

Отсюда всего один шаг до Интернета — всемирной паутины, улавливающей детали культурного дискурса и стимулирующей переход от интертекста к гипертексту, сочетающему различные парадигматические ряды и дающему возможность значительно более широких пространственных и временных скачков от одного типа текстов к другому. Хотя при нынешнем уровне техники сам процесс перехода от сайта к сайту требует определенного времени и тем самым отличается от мгновенности zapping'a, в перспективе (благодаря ускорению в связи с внедрением новых типов несущих информации элементов) монтаж, причем монтаж мгновенный, будет приобретать все большую и большую оперативность, чистоту и незаметность «перескока» для стороннего наблюдателя.

Фантасты же разрабатывают новую жилу: создание супермощных компьютеров на основе квантовой механики и связанных с этим превратностей телепорта-

561

ции (непосредственного переноса тел в пространстве или во времени) [19]. Особую достоверность этим прозрениям придает именно экран.

Так эффект реальности аудиовизуального образа превращается в механизм глобальной фальсификации, который, в свою очередь, приобретает облик стопроцентной достоверности. Само наше окружение и его восприятие будет, естественно, изменяться и уже изменяется под воздействием новых форм экранных коммуникаций, которые моделируют психические процессы, быть может, более полноценно и последовательно, нежели нам кажется. Уже сегодня мы живем в мире экранных образов в большей степени, чем в самой жизни, что касается и поступающей к нам информации (в количественном плане — это бесспорно), и эмоционального воздействия на психику миллионов людей.

Есть исследователи, которые оценивают этот процесс и его результаты пессимистично, говоря о «видиотизме» или о том, что компьютеры воспитывают дебилов. Но вспомним, что еще Сократ не без оснований критиковал сам факт появления письменности за то, что возможность записывать свой опыт лишает человека необходимости тренировать память и воображение (см. платоновский диалог «Федр» [11: 216 — 217]). Хотя великий грек был по-своему прав, хотя мясорубка Э. к., в стихии которой вольно или невольно оказывается каждый современный человек, многим кажется метафизическим злом, бесспорно также и то, что она значительно расширяет коммуникативные возможности людей и тем самым повышает вероятность согласования культурных дискурсов в ходе их освоения глобальной массовой культурой.

Библиография

1. *Базен А.* Что такое кино? Сб. статей. М.: Искусство, 1972.
2. *Балаш Б.* Кино: Становление и сущность нового искусства. М.: Прогресс, 1963.
3. *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: Избр. эссе. М., 1996.
4. *Галеев Б.* Искусство космического века: Избранные статьи. Казань: Фэн, 2002.
5. Киноведческие записки. Вып. 30. М., 1996.
6. *Кракауэр З.* Природа фильма: Реабилитация физической реальности. М.: Искусство, 1974.
7. *Кулешов Л.В.* Собр. соч.: В 3 т. Т. 1 : Теория, критика, педагогика. М., 1987.
8. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М., 1999.
9. *Моль А.* Социодинамика культуры. М: Прогресс, 1973. 10. *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970.
- П. Поэтика кино: Сб. статей. М.-Л., 1927.
12. *Прохоров А.В., Разлогов К.Э., Рузин В.Д.* Культура грядущего тысячелетия // Вопросы филос. М., 1989. № 6.
13. *Разлогов К.Э.* Искусство экрана: Проблемы выразительности. М.: Искусство, 1982.
14. *Строение фильма: Сб. статей. М.: Радуга, 1984.*

15. *Эйзенштейн С.М.* Избр. произв.: В 6 т. М.: Искусство, 1964-1970.
 16. *Эйзенштейн С.М.* Монтаж. М., 1998.
 17. *Эфр А.* Трансценденция и воплощение // Киноведческие записки. М., 1996. № 29. С. 41-63.
 18. *Crichton M.* Timeline. N.Y., 2000.
 19. *Metz C* Langage et Cinema. Paris. Larousse, 1971.
 20. *Revue Internationale de Filmologie.* Paris. № 3-4. Oct. 1948.
- Разлогов К.Э.**

5. КУЛЬТУРА И ЯЗЫК

БУКВА (к позиции 5.1)

Б. — γράμμα, στοιχείον, (греч.); littera (лат.) — основополагающий графический элемент письма, фиксирующий атомарную структуру знакового бытия языка и характерный для так называемых алфавитных систем письменности наряду с идеографическими, словесно-слоговыми (логографически-силлабическими) и собственными силлабическими.

Б. соотносится со значимыми звуками естественного языка, хотя далеко не всегда с ними совпадает. Этот момент очевиден в случае влияния предыдущего звука на последующий, мягкого и твердого произношения, дифтонгов, придыхательности и т. д. Подобные явления в языке зачастую не имеют буквенного отображения, хотя обозначаются другими, уже не буквенными, а так называемыми диакритическими знаками: сильное, облегченное и слабое ударение в греческом языке, знак «умлаута» в немецком и пр. Поэтому разделение написанного слова на Б. может совпадать с его звучанием только в идеале, так как есть Б., не имеющие звукового эквивалента и употребляющиеся только в определенном графическом сочетании, например, — диграфы, характерные для русского языка при использовании «*б*», или немецкого «*q*», использующегося только в сочетании «*дм*», а также триграфы — *sch* и даже тетраграфы — *tsch* (нем.).

Вопрос о соотношении графического символа (знака) Б. и звукового компонента речи столь же древен и темен, как и вообще вопрос о происхождении языка и письменности. Этот вопрос из тех, который обсуждает в работе «Философия имени» С.Н. Булгаков: «Что можно считать первоэлементом речи? Вот один из проклятых вопросов философии слова: букву ли, как Каббала, слог, слово? Если букву, то не надо ведь забывать, что буква лишь приблизительно обозначает класс данных звуков и их характер» [7:61]. Слово отвечая на поставленный вопрос, современный историк лингвистики пишет: «Европейская традиция, начиная с глубокой древности, исходила из выделения в качестве первичных единиц очень небольшого количества минимальных элементарных звуков (или, по первоначальной терминологии, букв). Эти буквы также издавна дели-

лись на согласные и гласные, оба класса понимались как разные по свойствам, но однотипные по сущности. Звуки могут объединяться в более протяженные единицы — слоги, причем порядок описания всегда — от звука к слогу, но не наоборот. Понятие слога столь же древнее, как и понятие звука, оба восходят к временам значительно более ранним, чем появление античной традиции» [4:30].

Учитывая общепризнанность того, что историческим родоначальником всех алфавитных систем письменности являлось древнесемитское (финикийское), так называемое буквенное консонантное письмо, можно достаточно уверенно констатировать, что первостепенное значение для формирования буквенной письменности имели прежде всего согласные Б., поэтому исходные системы алфавитов больше походили на тайнопись, будучи понятны и доступны только посвященным, прежде всего жрецам и первосвященникам.

Проблема огласовки привела, с одной стороны, к формированию системы гласных Б., а с другой — к развитию системы диакритических знаков, позволяющих унифицировать процесс чтения и понимания написанного (так называемые «матери чтения» — *maires lectionis*: в дословном переводе с древнееврейского на латынь). Греческое письмо, являющееся исходным для всех систем западных алфавитов, произошло также от финикийского, испытав опосредующее влияние системы фригийского письма (для западных алфавитов). Воплощенное в алфавит, греческое письмо оказалось, по-видимому, наиболее адекватной системой Древнего мира в изображении гласных Б. и использовании диакритических знаков (острое и тупое ударение, густое придыхание и т. д.) по причине абсолютной невозможности понимания греческого текста без наличия гласных Б. Момент выделения гласных Б. в отдельные фиксируемые унифицированные знаки сопоставим по своей значимости с культурной революцией и является одним из важнейших культурных достижений античности [12].

Поэтому неудивительно, что во времена высокой классики (VI-V вв. до н. э.), еще не было жесткого различия между Б. и значимым звуком, — они рассмат-

563

ривались как практически тождественные сущности, что очень хорошо прослеживается по дошедшим до нас текстам. Так, лексическое значение греческого слова στοιχείον, согласно словарю И.Х. Дворецкого [8], выглядит следующим образом: 2-е значение — Б. (с точки зрения ее звукового достоинства), звук речи: στοιχείον ἐστὶν φωνή ἀδιάρητος (греч.) Arst. звук речи есть звук неделимый; τὰ τῶν γραμμάτων στοιχεῖα (греч.) Plat. звучания букв; 3-е значение — *филос.* (материальное) первоначало, элемент, стихия: τὰ τῶν πάντων στοιχεῖα (греч.) Plat. мировые стихии; ἡ ἀρχὴ καὶ στοιχείον Arst. начало формирующее и

начало вещественное. Обращает на себя внимание еще неразрывная целостность стихии, Б., первоначала, элемента, то есть звук и знак (символ) непосредственно переходят друг в друга, зрительное и слуховое еще не разведены по разным полюсам действительности. Самоговорящий Логос Гераклита одновременно является и саможивописующим: говорящим, чтобы видеть, и видеть, чтобы говорить. Все «первоначала» и «стихий» досократиков одновременно и видимы и слышимы.

По всей видимости, первым, кто коснулся этой проблемы, был Демокрит, у которого исходные элементы его системы — атомы — определяются через сравнение их с Б. Об этом свидетельствуют два известных фрагмента Аристотеля и Лактанция: «... и они *{Левкипп и Демокрит}* считают различия *{в атомах}* причиной *{различий}* в других вещах. Этих различий они насчитывают три: форма, порядок и положение. Они говорят, что существующее различается между собой только «рисмосом» (рисμος), «диатигой» (διατιγή) и «тропой» (τροπή), причем «рисмосом» они называют форму, «диатигой» — порядок, а «тропой» — положение. Так, А отличается от N формой, AN от NA — порядком, H от H — положением *{Aristot. Metaph. I, 4, 985b 4}*. «Атомы, говорит он *{Демокрит}*, соединяются между собой в различном порядке и различном положении, как буквы: букв немного, однако, будучи расположены в разном порядке, они образуют бесчисленные слова. Но буквы имеют различные формы. Так говорит он и эти перводела» (*Lact. Inst. III, 17, 22*).

Более подробную и развернутую картину соотношения Б. и ее произношения, которое он часто называет слогом, дает Платон. В диалоге «Геэтет» Платон обращает внимание на то, что и Б., и значимый (артикулированный) звук относятся к так называемым «первоначалам», которые необъяснимы. «На самом деле ни одно из этих начал невозможно объяснить, поскольку им дано только называться, носить какое-то имя. А вот состоящие из этих первоначал вещи и сами представляют собой некое переплетение, и имена их, также переплетаясь, образуют объяснение, сущность которого,

как известно, в сплетении имен. Таким образом, эти начала необъяснимы и непознаваемы, они лишь ощутимы. Сложенное же познаваемо, выразимо и доступно истинному мнению» (*Геэтет. 202b*). Дальнейшее рассуждение Платона строится на том, что для адекватного обнаружения и распознавания слогов необходимо исходно знать уже все Б., но, с другой стороны, говорит Сократ: «Ведь обучаясь, ты только и делал, что старался различить каждую букву самое по себе на взгляд и на слух, чтобы при чтении и письме тебя не затрудняло их расположение?» (*«Геэтет». 206a*). Диалектика части и целого, демонстрируемая в дальнейшем рассуждении, ставит проблему или полной познаваемости и Б., и слога, или их полной непознаваемости как первоначал. Напрашивающийся вывод заключается в том, что и Б., и слог являются «единым зримым видом, имеющим свою собственную единую идею» (*Геэтет. 203e*), позволяющую как отличать их друг от друга, так и сопоставлять (и определять) друг по отношению к другу.

В «Кратиле» Сократ говорит, что «... то, что именуется вещи, и прекрасная речь, — это одно и то же, то есть мысль» (*Кратил. 416e*). Несмотря на амбивалентность смысловых позиций, представленных в диалоге — именуется ли вещи «по природе» или в силу человеческого установления, — идея того, «что имя есть выражение вещи с помощью букв и слогов» (*Кратил. 433b*) указывает на первоначальность Б. и слогов, «которые уже выступают в качестве простейших частиц (δοκεῖα), из которых состоят другие имена и слова? Ведь мы же не вправе подозревать, что и они состоят из других имен, если они действительно простейшие» (*Кратил. 422a*). То есть и артикулированный звук (слог), и графический знак (Б.) оказываются равноположенными и не могут быть «выведенными» один из другого. Это два равноценных и значимых вида (эйдоса). Как пишет в своих комментариях к этому диалогу А.Ф. Лосев, «Платон, не давая окончательно ясных формул, тем не менее настойчиво подчеркивает смысловое значение артикуляционно-акустического аппарата. Слоги и буквы обязательно вносят в имя нечто новое. Но это новое опять-таки не оторвано от вещи, а только указывает на тот или иной более специальный ее оттенок (389d)» [15:602].

Аристотель в «Поэтике» относит Б. к частям речи наряду со слогом, связкой, именем, глаголом, отклонением и высказыванием. Б. определяется Аристотелем через звук: «Буква (στοιχεῖον) есть неделимый звук, но не всякий, а такой, из которого может явиться звук осмысленный (φωνή συνήτη): ведь и у животных есть неделимые звуки. Но ни одного из них я не называю буквой. Буквы делятся на гласные, полугласные и безглас-

564

ные» (*Поэтика. 1456b 20-25*). Новый момент, появляющийся у Аристотеля, связан с акцентированием внимания на осмысленном неделимом звуке, хотя уже в определении безгласной Б. он говорит, что она слышна, только если находится рядом с гласной или полугласной, то есть она слышится через свое другое.

В том же ключе рассматривает Б. и Секст Эмпирик, опирающийся в своем исследовании на уже сформировавшуюся грамматическую традицию, различая в ней «грамматистику, которая заключается в рассмотрении основных звуков и возникающего из них письма и чтения» [16:63], и собственно грамматику, которая воспринимается им негативно: «Если грамматика есть наука, будучи знанием обо всем, что говорится у поэтов и писателей, а наука есть система постижений, реализующихся в грамматике, то, поскольку никто не имеет постижения всего того, что говорится у поэтов и писателей, постольку с необходимостью оказывается, что грамматика нереальна» [16:67].

Секст Эмпирик рассматривает Б. в трех смыслах: «... в смысле ее образа и типа начертания, в смысле ее значения и, наконец, в смысле ее названия. Сейчас мы будем вести рассуждение преимущественно о

значении, поскольку у них (*грамматиков.* — А.Г.) оно главным образом и называется буквой. Итак, при двадцати четырех буквах письменной речи их природа с наиболее общей точки зрения предполагается в двух видах. Грамматики называют одни из них гласными, другие — согласными» [16:72]. Далее следует определение Б.: «...буква же есть элемент (*στοιχείον*) и не может составляться из чего бы то ни было, поскольку элемент должен быть простым, а не составляться из других элементов» [16:73]. Характерен комментарий А.Ф. Досева к последнему фрагменту: «Буква обозначалась по-гречески словом *στοιχείον*, которое в натурфилософских контекстах переводится как «элемент». Именно так, т. е. как элемент, понимает букву и Секст Эмпирик, а поскольку грамматическая наука его времени не различала принципиально букву и звук, то, говоря о буквах, на самом деле Секст ведет речь об элементах устной, а не письменной речи. Обнаруживая случаи несоответствия письменных обозначений (букв) реально произносимым элементам (звукам), Секст Эмпирик подвергает сомнению все грамматическое учение о буквах» [16:386].

Аврелий Августин в трактате «О количестве души» сравнивает Б. с телом, а значение (смысл) имени (слова) с его душой. Значение, по Августину: «...хотя протяжения во времени не имеет, однако как бы одушевляет и наполняет все буквы имени, имеющие каждую свою меру и протяжение» [1:251-252]. С одной стороны, Августин как бы подспудно отсылает читателя к

апостольским словам «Вы показываете, что вы — письмо Христово, через служение наше написанное не чернилами, но Духом Бога живаго, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца... Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3, 3, 6), в которых живое «исполнение-служение» ставится несравненно выше формальной воплощенности. Но с другой стороны, Августин ставит вопрос о принципиальной неделимости, оформленной целостности значения имени: «...значение, составляющее как бы душу звука, когда произносится имя предмета, само по себе никоим образом не может быть делимо, между тем как звук, представляющий собой как бы его тело, может. Но в имени *sol* звук делится так, что ни одна часть его не удерживает значения. Поэтому на буквы его мы будем смотреть как на члены, лишившиеся души, то есть потерявшие значение» [1:250]. Мысль Августина выглядит парадоксально, так как деление звука всегда ограничивается значимостью выделенного атомарного элемента — Б., а звук в своем «живом» звучании подвержен вариациям и изменениям, но опять-таки в определенных пределах. Перед нами момент смыслового перелома в понимании античной традиции отождествления звука и Б., заостряющий внимание на субъектной характеристике озвученной Б. Этот подход в дальнейшем сыграет огромную роль в формировании августиновского понимания задач экзегетики как принципов толкования священных текстов.

Но несмотря на эйдетическую значимость Б. как графически зримого первоначала, приоритет звучащего слова в греческой традиции оставался доминирующим (правда, это звучащее слово скорее напоминало материальную манифестацию все той же полисной скульптурности и статуарности). Письменная «речь» воспринималась лишь в качестве «средства против забвения», поэтому сакрализация Б. и письма в дальнейшей истории культуры была, с одной стороны, внеэллинической по своему характеру, а с другой стороны, имела ярко выраженную религиозную окрашенность. Об этом пишет С.С. Аверинцев: «Первым фактором было присущее христианству преклонение перед Библией как письменно фиксированным «словом Божиим». Вторым было присущее позднеиудейскому (протокаббалистическому), позднезыческому и гностическому течениям преклонение перед алфавитом как вместительницей неизреченных тайн» [3:201]. В иудейской традиции немало трактатов, обсуждающих сокровенное значение каждой Б. еврейского алфавита от алафа до тава и относящих их наряду с числами к простейшим первоосновам бытия.

565

Восточная традиция преклонения перед Б. находит благодатную почву в оккультных и эзотерических доктринах. Алхимик Зосим учит: «Буква омега, извитая, двучастная, соответствует седьмому, или Кроносовому, полюсу, согласно речению воплощенному (*φράσις ενσωμος*); ибо согласно речению бесплотному она есть нечто неизрекаемое...» Исидор Севильский, представитель благоразумной школьной учености, тоже полагает, что по крайней мере пять букв греческого алфавита (альфа, тэта, тау, ипсилон, омега) наделены мистическим смыслом. Ранневизантийские неоплатоники равным образом выделяли для своих созерцаний отдельные «привилегированные» Б. — например, эпсилон («весы справедливости») или тот же ипсилон («букву философов»). Но не все были такими умеренными. Гностик Марк дал для каждой из двадцати четырех букв греческого алфавита свое место в построении мистического тела божественной Истины. Тело это состоит не из чего иного, как из букв, из самой субстанции букв... Более традиционно было соотносить буквы с планетами, знаками Зодиака и прочими фигурами звездного неба. Тогда «целокупность» алфавита выступала как эквивалент округленной, сферической целостности астрального «макрокосма» [3:206-207].

Активная рецепция восточного способа сакрализации Б., алфавита, письменности, уходящая своими корнями еще во времена Древнего Египта и Вавилона, с разной степенью интенсивности характерна для переходного периода от Античности к Средневековью на обширном пространстве культурной «ойкумены». В этом процессе огромную роль сыграло христианство со своей миссией благой вести о воплотившемся Боге-Слове — предвечном Логосе. И хотя евангельская заповедь предупреждала о животворящем воздействии Духа, а не Б., тем не менее, по замечанию С.С. Аверинцева, «к бесписьменному или обладавшему зачаточной письменностью народу алфавит постоянно приходил с

христианством: так, проповедь Григория Просветителя подарила письма армянам, проповедь Едесия и Фрументия создала эфиопский алфавит, проповедь Тотилы сочеталась с адаптацией латинского алфавита для нужд готского языка, а веками позднее проповедь Кирилла и Мефодия послужила началом славянской письменности. Ибо в сознании эпохи письмо всегда есть плоть «Писания», а не принадлежность партикулярного языка. Алфавит всегда соотносится со Словом Божиим, каким бы мирским целям он ни служил (нередкий мотив житийной литературы — проявление тем или иным святым почтения к любому писаному тексту на том основании, что эти же самые буквы могут составлять и священные слова) [2:30]. Здесь уместно упомянуть слова Христа «Аз есмь Альфа и Омега», подчеркивающие алфавитно-буквенные характеристики воплощенного Бога-Слова и тем самым всего мира.

В дальнейшем в европейской истории сформировалась идея пазиграфии как универсальной письменности, не имеющей *самостоятельной звуковой формы*. По-видимому, одним из первых, кто пытался осуществить идею универсального алфавита, был Раймунд Луллий (XIII в.), который в своем трактате «О великом искусстве (Ars magna generalis)» предложил конструкцию логической машины, опирающуюся в своей основе на еврейский алфавит. С помощью этой машины, путем комбинаторных сочетаний (вращающиеся друг относительно друга концентрические окружности, каждая из которых содержит в себе группы понятий — девять субстанций, девять абсолютных предикатов, девять относительных предикатов и т. д.), базирующихся на логически выделенных универсальных принципах, предполагалось реализовать «генерацию идей», воплощающих универсальную грамматику.

Эту идею впоследствии подхватил Р. Декарт, предложивший проект реформации человеческого мышления на основе философского языка, который, по его мнению, представлял собою «нечто вроде логического ключа человеческих понятий» для исчисления всех мыслей людей и расположения их по порядку. Подобной же позиции придерживался Г.В. Лейбниц, который в работе «О комбинаторном искусстве» (1666 г.) изложил идею пазиграфии, как искусства понимания при помощи общих письменных знаков для всех народов на Земле, на каких бы разных языках они ни говорили, если только знакомы с этими общими знаками» [13:389].

Конец XVII-начало XVIII в. ознаменовалось взрывом интереса к созданию универсального понятийного языка (еще раз подчеркну, что этот язык не предполагал никакой звуковой воплощенности). Этим занимались Дж. Дальгарно в Шотландии, Дж. Уилкинс в Англии, Кондорсе, Мопертюи, Кондильяк во Франции. Со слов Х.Л. Борхеса, Уилкинс «...разделил все в мире на сорок категорий, или «родов», которые затем делились на дифференции», а те, в свою очередь, на «виды». Для каждого рода назначался слог из двух букв, для каждой дифференции — согласная, для каждого вида — гласная. Например: *de* означает стихию; *deb* — первую из стихий — огонь; *deba* — часть стихии, огня, отдельное пламя» [5:86]. Другой пример — «Опыт пазиграфии» испанца С. де Маса, который так определил основополагающую идею пазиграфии: «Идеография есть искусство писать знаками, представляющими идеи, а не слова (звуки) обычного языка». Он взял для каждой «идеи» один знак, заимствованный из системы музыкальных нот. Четвертная нота формирует базовый символ, и по тому, на какой линейке эта нота стоит, она используется как детер-

566

минатив существительного, глагола, прилагательного и т. д.; подобным образом выражаются все грамматические формы» [13:390].

Из современных исследователей огромное внимание уделил проблеме соотношения Б. и звука Ж. Деррида. Одно перечисление подзаголовков книги «О грамматологии» красноречиво свидетельствует, насколько существенна эта проблема для всей постмодернистской культуры в принципе: «Насилие буквы: от Леви-Стросса к Руссо»; «Письмо и эксплуатация человека человеком»; «Письмо — зло политическое и зло лингвистическое»; «Алфавит и абсолютное представление». Основная идея всех произведений Ж. Деррида — освобождение от «власти языка», которая зафиксирована в текстуальной графике и выстраивает последовательную цепочку фоноцентризм — логоцентризм — фаллоцентризм. Буквенно фиксируемый текст является лишь «восполнением», «следом», «сломом», через который просвечивает неопределяемое организующее «нечто».

Наиболее общезначимым в настоящее время буквенным (символьным) языком является язык математики. По оценкам современных социолингвистических исследований, в относительно близком будущем на Земле останется не более пяти языков — английский, русский, китайский, испанский и арабский, из чего легко заключить, что останутся активно функционирующими лишь три алфавитные системы — латиница, кириллица, арабский алфавит и китайская система иероглифической письменности.

Библиография

1. *Августин Блаженный*. Творения. О количестве души. Т. 1. СПб.-Киев, 2000.
2. *Аверинцев С.С.* Судьба европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1975.
3. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
4. *Алпатов В.М.* История лингвистических учений. М., 2001.
5. *Борхес Х.Л.* Соч.: В 3 т. Т. 2. Рига, 1994.

6. Буква // Книговедение. М., 1982.
 7. Булгаков С.Н. Философия имени. СПб., 1999.
 8. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 2. М., 1958.
 9. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999.
 10. Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.
 11. Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000.
 12. Дьяконов И.М. Ст. письмо // Книговедение. М., 1982.
 13. История письма: Эволюция письменности от Древнего Египта до наших дней. М.-СПб., 2002.
 14. Лурье С.Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.
 15. Платон. Собр. соч. Т. 1. М., 1968.
 16. Секст Эмпирик. Собр. соч. Т. 2. М., 1976.
- Григорьев А.А.

ГОЛОС (к позиции 5.1)

Г. — звуко-смысловой репрезентант бытия человека в мире, непосредственно связанный с процессом создания осмысленной и связной речи, с формой ее экспрессивной (аффективной) выраженности и несущий в себе вербальную (словесно-речевую) и невербальную (музыкально-акустическую) составляющие. В Г. осуществляется свободное волеизъявление разумной души в ее знаково-символической форме.

Г. непредставим вне своей физической выраженности в звуке, но звук вообще — еще не голос, а его предпосылка, поэтому переход к артикулированному звуку включает человеческий Г. в систему конкретного исторического языка как основание звучащей речи, которая, в свою очередь, включена в целостность определенной национальной культуры, т. е., с одной стороны, Г. понимается и определяется как природная данность, а с другой — как социокультурная языковая обусловленность.

В русском языке слово «Г.» восходит к праславянскому *golsъ из индо-европейского *gol-so или *gal-so. В наиболее культурно значимых древних языках слово, обозначающее звук, голос, речь совпадает: φωνή (греч.) — звук; голос; язык, речь; выражение изречение. Vox (лат.) — звук, голос, произнесенное слово, сказуемое, значимое слово. Эта естественная полисемия лексемы «Г.» в последующей многовековой аналитической работе философии, филологии, а в дальнейшем лингвистики и психологии была проанализирована и осмыслена в соответствии с различными уровнями предметного анализа.

Г. — уже не звук в своей простоте, но еще не речь в полноте своей развернутости. Г. «вплетается» в поток речи, но и сам, в свою очередь, «вплетен» в стихию звука. В семантическом плане интересен дрейф лексемы «Г.» в направлении от значения Г. как обычного звука через звуковой характер произносимого человеческого Г. к содержательной стороне произносимого [22]. Этот дрейф можно представить в виде логико-генетической последовательности, раскрывающей семантический ряд лексемы «Г.». Единство этого семантического ряда, как мгновенная схваченность (конципированность) Г. в акте его звучания, сходится в концепте.

1. Речевое значение. Г. — это, с одной стороны, — звуки, возникшие в результате работы органов по производству звуков (речевой аппарат человека и звуко-производящий орган у некоторых животных, прежде всего у птиц), с другой стороны — способность человека или животного извлекать такие звуки. Этот семантический аспект понимания Г. и речи лежит в основании всех звукоподражательных теорий происхождения языка (французское Просвещение, психологи-

567

ческий эмпиризм XIX в.) и непосредственно связан с оценкой природной характеристики Г., к которому как явлению природного ряда оказываются применимыми акустические методы исследования (высота, тон, сила и динамика их изменения).

2. Психофизиологический маркер человека. Человек, обладающий Г. (высоким, низким, мужским, пленительным, командным, скрипучим). В этом семантическом значении находят отзвуки мифологических представлений, в которых каждая вещь была «говорящей», обладала собственным Г. Отсюда вытекают такие характеристики Г., как завораживающий, магический, магнетический.

3. Природное значение. Звуки, сопровождающие явления природы, — Г. ветра, Г. моря. Типичный пример тропологичности концепта Г. (метонимия — переименование природных явлений по антропоморфному образцу; метафора — перенесение свойств с одного класса предметов на другой по принципу сходства и аналогии).

4. Музыкальное значение. Способность к пению и процесс воспроизведения музыкальных звуков; одна из частей музыкального произведения или партия в вокальном ансамбле (трехголосная fuga, петь на три голоса). Музыкальность находится на границе между физической природой и социальной сущностью Г., ибо способность к пению как природный дар требует волевого усилия по его шлифовке и совершенствованию, что автоматически влечет расширение артикуляторных возможностей и сопряжено с дальнейшей дифференциацией оттенков звука в единстве его смыслопорождающего и смыслонесущего аспектов. Кроме того, музыкальность характеризует интерсубъективную природу Г.

5. Социокультурный эквивалент человека. Характеристика или оценка творческой деятельности человека, а также стиля отдельного произведения («Смысл лирики — это голос поэта, а не то, что он

говорит». М. Волошин); мнение или суждение человека, высказываемое по какому-либо существенному вопросу; право Г. на выборах.

6. Интенциональное значение. Внутренне побуждение человека к совершению или не совершению каких-либо действий (Г. совести, Г. сердца, внутренний Г., например даймоной Сократа).

7. Экзистенциально-феноменологическое значение. Актуальный знак или живой символ присутствия человека в мире, не связанный по смыслу с фактом нахождения в определенном месте и в определенное время. Эквивалент открытости человеческого «вот-бытия», его разомкнутости в горизонте сущего.

8. Религиозное значение. Г. Всевышнего. «И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюблен-

ный, в котором Мое благоволение» (*Мф. 3.17.*) Это семантическое значение стоит особняком по отношению к предыдущим, так как в зависимости от установки исследователя может быть включено в любой из вышеперечисленных пунктов, оставаясь тем не менее вне их. Для осуществления способности слышать Г. Бога от человека требуется впадение в особое ментальное состояние — экстаза, сновидения или пребывания на краю смерти. Подобные состояния в христианстве называются Откровением и Опыт. «В религиозном познании есть две стороны: *Откровение и Опыт.* Откровение есть голос Бога, — голос Бога говорящего к человеку. И человек слышит этот голос, внимает ему, приемлет и разумеет Божие Слово. Бог затем и говорит, чтобы человек Его услышал. Бог затем и создал человека, по образу Своему, чтобы он слушал и слышал Его голос и слово...» [32:441].

На уровне простого звучания Г. является выразителем определенного внутреннего состояния любого живого существа, наделенного способностью производить звуки (вой, рык, клекот, стрекот и т. д.). Эта непосредственная манифестация еще до какой-либо попытки смысловой артикуляции выражается Г. как переживание присутствия в нерасчлененной звуковой среде. Неартикулированность подобной манифестации является проявлением только чувственного момента бытия как знака присутствия, который осуществляется поверх феномена речи. Человек своим Г. как бы полностью переливается в стихию звука, оставаясь при звуке, но вне его.

В силу большей гибкости и развитости артикуляционного аппарата гамма чувств, передаваемых человеческим Г., значительно богаче и многообразнее, чем у животных (радость, боль, смех, страх, удовлетворение и т. д.). Это богатство связано с тем, что от звучащего Г. неотделим его идеально-смысловый компонент, придающий значение и значимость звуку вне зависимости от того, артикулирован он или нет.

Артикуляция представляет собой «внешнение» смыслового момента бытия. Практически бесконечное многообразие артикулированного Г. звука сопоставимо с гибкостью и вариативностью выражаемой мысли и состояния души.

Г. предполагает волевое усилие по звуковой манифестации внутреннего состояния живого существа. Идеально-смысловой акт приписывания значения манифестации присутствия может быть осуществлен только «извне», с позиции слушающего, как свидетеля и восприемника звучащего Г., но не со стороны источника Г. В этом смысл субъектности Г., которая манифестируется не только как характеристика своего владельца в его бытийной уникальности, но и как его слыши-

568

мость другим. Г. напрямую отождествляется слушателем с его владельцем, т. е. оказывается «звуковым» портретом говорящего.

«По голосу мы узнаем человека. В нем озвучена его личность — ее этнические, социальные, возрастные, половые и индивидуальные грани, его характер, его профессиональные функции и социальная маска, его физическая организация. По голосу мы судим о внутреннем состоянии человека, его отношении к адресату, его коммуникативных интенциях. В радио-теле-магнитофонном мире голос — это звуковой эквивалент человека, его звучащее «лицо» [3:10].

Г. в своем бытии расщеплен. Он одновременно принадлежит говорящему, как собственный источник звучания, и слушающему, как внешний источник. Способность слышать собственный Г. свидетельствует о том, что интенция сознания переключается с акта голосоведения на акт слушания своего собственного Г. как чужого, что является моментом формирования пространства intersубъективности.

Но у intersубъективности есть еще один источник формирования — музыкальность Г. в широком смысле слова (мелодичность, грубость, пленительность), показывающая не только субъектную принадлежность голоса своему владельцу, но и его музыкально-интонационную обращенность к другому. Музыкальность характеризует возможность полифонии голосов, способность не только говорить (петь), но и слышать себя (а соответственно и другого) как говорящего или поющего. Тем самым музыкальность голоса — один из наиболее глубоких слоев для создания предпосылок intersубъективности, формирования все более артикулируемого пространства коммуникации, подготовки почвы для системности языка как межиндивидуального процесса речевого взаимодействия. Невозможно петь на три Г. или вести Г. в музыкальном произведении, не предполагая и не обладая «топосом», где осуществима встреча разных Г. Сопряженность музыкального и речевого момента Г. особенно ярко проявляется в эпических произведениях, исполнение которых осуществлялось в сопровождении музыкальных инструментов и в песенном фольклоре. Речь музыки и музыкальность речи актуализированы животворящей «энергией» Г.

Энергийно-смысловое оформление Г. исходно нерасчлененной стихии звука играет ключевую роль в номинализации. Процесс наделения вещи именем — прямое именование, связанное с

взаимоинтенциональностью акта полагания звукового знака (слово) и его значения. В этой функции знак-символического преобразования звуковой слитности мира, проявления телесного способа репрезентации внетелесного Г. ока-

зывается внутримирным присутствием неотмирности смысла.

1. Историко-философская эволюция представлений о голосе

Для Демокрита Г. — материальная субстанция, состоящая из атомов. «Демокрит, а затем Эпикур говорят, что голос состоит из неделимых тел, и называют его — воспользуясь их собственными словами — *ρεῖμα ατόμων* («поток атомов»). (*Геллий. Антические ночи. V, 15*). «Демокрит говорит, что и воздух раздробляется на подобные по форме частицы, которые катятся вместе с частицами голоса» (*Аэций. IV, 19, 3*).

Платон связывает Г. с процессуальностью речи, с выражающей способностью Г.: «У нас ведь есть двоякий род выражения бытия с помощью голоса... Один называется именем, другой — глаголом. Обозначение действий мы называем глаголом. Обозначение с помощью голоса, относящиеся к тому, что производит действие, мы называем именем» (*Софист. 262a*). Живое звучание Г. противопоставляется мышлению как безмолвной беседе души с самой собой: «Не есть ли мысль и речь одно и то же, за исключением лишь того, что происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой и называется у нас мышлением. Поток же звуков, идущий из души через уста, назван речью» (*Софист. 263e*). Г. наряду со слухом обладает еще и космологическим значением как упорядочивающее начало круговращений души: «...мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас. О голосе и слухе должно сказать то же самое — они дарованы богами по тем же причинам и с такой же целью» (*Тимей. 47c*).

По Аристотелю, Г. связан со способностью одушевленного существа производить означающие звуки, соответствующие определенному представлению: «Что же касается голоса, то это звук, издаваемый одушевленным существом: ведь ни один неодушевленный предмет не обладает голосом, а говорят об их голосе только по уподоблению... Голос, таким образом, — это удар, который производится воздухом, вдыхаемым душой ... необходимо, чтобы ударяющее было одушевленным существом и чтобы звук сопровождался каким-нибудь представлением. Ведь именно голос есть звук, что-то означающий...» (*Аристотель. De anima. 420b*).

Представления Платона и Аристотеля о Г. как об означающем акте звукового манифестирования состояния души оказались парадигмальной рамкой для разработки дальнейших представлений о Г. Следующий шаг сделали стоики, обратившие внимание на принципиальное разделение прежде единого *λογος* на сло-

569

во внутреннее (*λογος ενδιαιτητος*) и слово произнесенное (*λογος προφορικος*). Внутренне слово сокровенно связано с Г. всеобщего логоса («...не мне, но логосу внимая, мудро признать, что все едино». Гераклит), а произнесенное — со звучащей в голосе речью. Последнее позволило перевести рассмотрение речи из логической в лингво-грамматическую плоскость. Этот переход/перевод, представлен у стоиков в виде проблемы идеальности «лектон».

Соотношение звук/Г. Лукреций построил в виде родовидового, в котором звук оказывается родом по отношению к своей конкретизации в Г. как виде:

Ибо и голос, и звук непременно должны быть телесны, Если способны они приводить наши чувства в движение... Голоса грубость всегда порождается грубостью самых Звука начал основных, а от гладкости гладкость зависит.

Лукреций. О природе вещей. IV, 524-614.

Псевдо-Эвклид, рассматривая Г., обнаруживает в нем двойственную структуру движения — музыкальную и речевую: «Его движение бывает двоякое: одно называется сплошным и разговорным, другое интервальным и мелодическим. Сплошное движение голоса делает повышение и понижение неявственно, нигде не останавливаясь, пока не прекратится; интервальное движение происходит обратно сплошному: оно допускает задержки и промежутки между ними. Те и другие идут попеременно» [20:529].

Августин сосредоточил свое внимание на знаковой функции звуков человеческого Г. («Об учителе», «О количестве души»). Но одна из главных проблем, волновавшая Августина на протяжении всего творчества, — сопряженность человеческого Г. в его молитвенно-исповедальной обращенности к Всевышнему и Г. Бога Слова в его обращенности к человеку («Исповедь»). В частности: «Все аффекты нашего духа при [всем] своем различии имеют собственные формы (*modos*) в голосе и пении, тождественностью которых — неизвестно какою тайною — они возбуждаются» (*Исповедь. X, 33*).

Абеляр анализировал Г. в составе звучащей речи как значимый момент сигнификации и смысловой связности речи: «Поэтому, как они справедливо утверждают, Аристотель и сказал: *я имею в виду речь* (*oratio*), *произнесенную голосом*, то есть ту самую меру напряжения, создающегося с помощью воздуха, наделяемого субъектностью (*aer subiectus*), относя имя рода к основанию, а имя вида к случайному» [1:117].

Г. Лейбниц представлял Г. как единство смыслового и звуко-тонового образования, служащее целям социального общения: «Надо принять также во внимание, что можно было бы *разговаривать*, т. е. заставить

понимать себя с помощью звуков рта, и без образования членораздельных звуков, если бы пользоваться для этой цели музыкальными *тонами* [18:275].

Исключительная по глубине и цельности охвата рассматриваемого предмета характеристика Г. дана в произведениях В. Гумбольдта. Многие его формулировки до сих пор являются бесценным багажом разнообразных реалий языка. Рассматривая язык как преодоление *έρουον* (результат деятельности) через *εφερευεία* (актуализированная сущность) в единстве их *δυναμίς* (движущая сила речевого акта), Гумбольдт связывает в Г. моменты произнесения и слышания говоримого: «Эта особенность звука, отличающая его от любых других чувственных восприятий, покоится явно на том, что ухо (в отличие от других органов чувств) *через посредство звучащего голоса* получает впечатление настоящего действия, возникающего внутри живого существа. Причем в членораздельном звуке проявляет себя мыслящая сущность, а в нечленораздельном — чувствующая... Интеллектуальная устремленность человека не ограничивается одним рассудком, а воздействует на всего человека, и *звук голоса принимает в этом большое участие*. Звук возникает в нас, как трепетный стон, и исходит из нашей груди, как дыхание самого бытия» [11:75-76].

Гегель подчеркивает момент овнешнения, перетекающий в содержательность актуализированной в Г. речи, но этот момент требует волевого усилия проявления «вовне» энергии интеллигенции: «Абстрактная телесность голоса может, правда, стать знаком для других, которые и поймут голос как такой знак; но здесь, на ступени природной души, голос не есть еще знак, порожденный свободной волей, не есть еще членораздельный язык, созданный энергией интеллигенции и воли, но только непосредственное ощущение вызванное звучание» [9:125]. В интеллигенции, вырвавшейся наружу из еще неоформленной стихии мысли, манифестируются сознание и свобода: «...некоторые из произвольных воплощений того, что ощущает душа, могут осуществляться, сопровождаясь сознанием и свободой. Сюда, прежде всего, относится человеческий голос, который, превращаясь в язык, перестает быть произвольным обнаружением души» [9:214].

Акт овнешнения внутреннего состояния позволяет отождествить Э. Гуссерлю Г. с мышлением вслух в эйдетициности своей идеально-смысловой природы. Гуссерль в акте феноменологической редукции стремится элиминировать все, что относится к стилистике Г., к его индивидуально-акустической выразительности. В трактовке Ж. Деррида гуссерлевское понимание Г. так же трансцендентально, как и сознание: «Ибо *phone* не в звуковой субстанции или в физическом голосе, не

570

в теле речи в мире, которую Гуссерль признает как подлинную родственность логосу вообще, но в голосе феноменологически взятом, в речи в ее трансцендентальной плоти, в дыхании, интенциональном оживлении, которое превращает тело мира в плоть, создает из *Körper* — *Leib, geistige Leiblichkeit* (из тела плоть, духовную телесность). Феноменологический голос и был этой духовной плотью, что продолжает говорить и быть для себя настоящей — слушать себя — в отсутствии мира. Конечно, то, что соответствует Г., соответствует языку слов, языку, конституированному единствами ... соединяющему означаемое понятие с означающей «фонической совокупностью» [12:27].

Перенесение основной значимости Г. в экспликативный план позволяет проводить феноменологический анализ Г. как одной из структур самосознания. «Именно всеобщность *de jure* и в силу своей структуры диктует то, что никакое сознание невозможно без голоса. Г. есть бытие, которое обнаруживает свое самоприсутствие в форме всеобщности как со-знание, голос *есть* сознание». [12:106]. В дальнейшем Деррида возвращается к идее Г. как сознания в работе «О грамматологии», разрабатывая собственную концепцию о соотношении речи и письменности (*см.: Буква, II*).

По-другому подходит к отождествлению Г. и сознания М.М. Бахтин. В работе «Проблемы поэтики Достоевского» он рассуждает о полифонии со-бытийной картины мира, в которой каждый Г. — сознание персоналистичен, но это не мешает его включенности в грандиозную симфонию бытия. «Множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов действительно является основной особенностью романов Достоевского» [4:6]. «...Через это воплощенное конкретное сознание в живом голосе цельного человека логический ряд приобщается единству изображаемого события» [4:10].

Для М. Хайдеггера человек может лишь взывать к «голосу бытия», который изначально афоничен, безмолвен и беззвучен. «Мысль, послушная голосу бытия, ищет ему слово, в котором скажется истина бытия. Только когда речь исторического человека возникает из этого слова, она весома. А когда она весома, ей обещано обеспечение беззвучного голоса потаенных источников» [34:40]. В своей основной работе М. Хайдеггер косвенно характеризует голос как языковой индекс: «Языковой индекс принадлежащего к речи оповещения о расположенном *бытии-в* лежит в тоне, модуляции, в темпе речи, «в манере говорить» [33:162]. Однако стоит учесть, что в подготовительной работе Хайдеггер характеризует Г. как «лишенное слышания «только прислушивание», представляющее собой оп-ределенную привативную модификацию слушания и понимания» [35:281].

Э. Кассирер в работе «Философия символических форм» рассматривает естественный язык как проявление способности человека к символизации. Символизирующая функция Г. в этом плане очевидна, ибо через голос происходит актуальное символизирование окружающей действительности.

Принимая используемое в психолингвистике разделение речи на внутреннюю и звучащую, можно подчеркнуть, что внутренняя речь оказывается близка мышлению (экпликативный план), а звучащая — коммуникации (экспрессивный и апеллятивный планы). Согласно Л. С. Выготскому и А.А. Леонтьеву, процесс порождения речи представляет собой ряд последовательно сменяющихся друг друга этапов — интенция, мотивация, внутреннее программирование, реализация. Логично было бы связать Г. только с

последним этапом реализации речи, но в работах А.Н. Соколова было показано, что в процессе внутренней речи обнаруживаются скрытые артикуляции, т. е. Г. представлен во внутренней речи без своей материально-звуковой оболочки. Внешняя речь обретает звуковую «телесную» оболочку, представленную Г., в котором компоненты речи находятся в единстве материально-звуковой и идеально-смысловой. Чужой «внешний» Г. всегда озвучен в моей внутренней речи, он одновременно и мой и чужой.

Экспрессивный и апеллятивный планы (К. Бюлер, Н.С. Трубецкой, Р. Якобсон), представленные в неартикулированном звуке Г., — предусловие экспликативного плана, но не стоит забывать, что экспрессивность и апеллятивность, отнесенные Н.С. Трубецким к области стилистики речи (в данном случае — к стилистике Г.), невозможны вне понимания и оценки их с точки зрения смысла (экпликативности). Круг взаимоотношенности трех обозначенных планов замыкается — один без другого оказывается невозможным. В языке, в речи, в Г., в звуке все есть единомоментно: и экспрессия, и апелляция, и экспликация. Исследователь может занять только определенную «предпочтительную» позицию, с которой он рассматривает эту триединую целостность.

В заключение еще раз подчеркнем семантический аспект, который наиболее тесно переплетен с постепенно обнаруживающейся содержательной стороной описываемого концепта «голос» в его культурном бытии. Г. концептуален, потому что в своем звучащем бытии он представляет собой нерасторжимое единство артикулированного, «говорящего» смысла и оформленной в своей «длительности» материи звука.

«Коммуникативное варьирование тона и акцентуации описаны с достаточной полнотой, но семантически-

571

кий, или, точнее, семиотический, ореол голоса не входит в ареал фонетических исследований. Это объяснимо. Постепенно все речевые способности и речевые действия отчуждаются от человека. По мере того, как коммуникация расширяет свои возможности за счет визуальных средств, голос «оглушается», из него уходит звук. Если глагол *голосить* относится к громкому крику, плачу или причитаниям, то глагол *гласить* уже полностью переориентирован со звука на смысл объявлений, законов и других письменных документов. Он отчужден не только от голоса, но и от человека» [3:10].

Библиография

1. *Абеляр П.* Тео-логические трактаты. М., 1995.
2. *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М., 1998.
3. *Арутюнова Н.Д.* Наивные размышления о наивной картине языка // Язык о языке. М., 2000.
4. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979.
5. *Бондарко Л.В.* Фонетическое описание языка и фонологическое описание речи. Л., 1981.
6. *Бюлер К.* Теория языка. Репрезентативная функция языка. М., 2000.
7. *Воронин С.В.* Основы фоносемантики. Л., 1982.
8. *Выготский Л.С.* Мышление и речь. Собр.соч. Т. 2. М., 1982.
9. *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. М., 1977.
10. Голос и ритуал. Материалы конференции. М., 1995.
11. *Гумбольдт В.* Избранные труды по языкознанию. М., 2000.
12. *Деррида Ж.* Голос и феномен. СПб., 1999.
13. *Деррида Ж.* О грамматологии. М., 2000.
14. *Зиндер Л.Р.* Общая фонетика. М., 1979.
15. *Кодзасов С.В.* Голос: свойства, функции, номинации // Язык о языке. М., 2000.
16. *Крейдлин Г.Е.* Голос и тон в языке и речи // Язык о языке. М., 2000.
17. *Крейдлин Г.Е.* Голос, голосовые признаки и оценка речи // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994.
18. *Лейбниц Г.С.* Соч. Т. 2. М., 1983.
19. *Леонтьев А.А.* Психолингвистические единицы и порождение речевого высказывания. М., 1969.
20. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 5. М., 1979.
21. *Лукреций.* О природе вещей. М., 1945.
22. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1. Язык. М.- СПб., 2002.
23. *Макеева И.И.* Языковые концепты в истории русского языка // Язык о языке. М., 2000. С. 98-115.
24. *Максимов И.* Фониатрия. М., 1987.
25. Мир звучащий и молчащий. М., 1999.
26. *Остин Дж.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике: Вып. 17. Теория речевых актов. М., 1986.
27. *Падучева Е.В.* Высказывание и его соотношенность с действительностью. М.,

1995.

28. Платон. Собр. соч.: В 3 т. М., 1968-1972.
 29. Потапова Р.К. Коннотативная паралингвистика. М., 1997.
 30. Соколов А.Н. Внутренняя речь и мышление. М., 1968.
 31. Трубецкой Н.С. Основы фонологии. М., 1960.
 32. Флоровский Г.В. Вера и культура. СПб., 2002.
 33. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
 34. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
 35. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.
 36. Янко Т.Е. Глагол гласить: от звука к знаку // Язык о языке. М., 2000.
- Григорьев А.А.

ИНТЕНЦИЯ (к позиции 5.3)

Intentio (intention) — замысел, намерение, напряжение, интенция.

Intentio (intention) — замысел, намерение, напряжение, интенция. По Августину, душа не локализуется ни в какой части тела, но пронизывает их все животворящим напряжением (*vitali intentione*). Познавательная сила никогда не знает что-либо актуально до тех пор, пока не возникает И.; разум в знании может быть направлен на познаваемую вещь, которая есть, или на то, что правильно говорится относительно вещи, которая есть. По Петру Абеляру, познавательная И. — это логическое умение, правильное логическое поведение, определение способов истолкования и связи. Так, акт обозначения вещи и его результат — значение взаимоинтенциональны друг другу. В этом акте мыслятся во взаимосвязи и субъект как активное начало, и содержание, которое мыслится, то есть значение. Универсальной И. в субъекте является звук, необходимо являющийся свойством субстанции в силу ее субъектности. В «Этике» Абеляра И. рассматривается как конституирование поступка, как сознательное намерение совершить нечто, грех определяется как И. души. По Бонавентуре, «хотя намерение подразумевает саму энергию намерения, тем не менее иногда оно означает состояние, относительно которого возникает намерение, иногда означает акт намерения, иногда саму вещь, на которую направлена интенция, тем не менее понятие «интенция» принципиально накладывается на сам акт; хотя вопреки этому иногда случается, что интенция употребляется в других значениях, когда, например, говорят, что интенция есть перст указующий, то она употребляется в значении силы. Когда говорят, что интенция — это свет, она понимается как приказ. Когда говорят, что интенция есть конец самой себя, то она понимается как то, на что она направлена. Но когда говорят, что одно намерение прямое, а другое косвенное, то сама интенция берется как акт» (*Bonaventura. In librum II Sententiarum, d. 38, a.2, q.2 ad 2*). По Альберту Великому, в душе присутствует скорее И. вещи, чем сама вещь. Фома Аквинский связывает с идеей И. акты предикции. «Отсюда следует, что способ предикции может заключаться в принципе такой интенции, которая присуща роду, который подобным же образом формируется актом интеллекта. Тем не менее

572

то, чему интеллект передал интенцию предикции, сопоставляя одно с другим, не есть сама интенция рода, но скорее то, чему интеллект передал интенцию рода, как, например, то, что обозначается определенным именем «живое существо» (*Thomas Aquinas. De ente et essentia. Stuttgart, 1979. S.40*). По И. Дунсу Скоту, И. — это внутренний принцип вещи, непосредственно обозначающий бытие вещи как «этой». В средневековой философии выделялись следующие виды И.:

INTENTIONALE ESSE (intentional being) — интенциональное бытие, существование в разуме;

INTENTIONALE ESSE (intentional being) — интенциональное бытие, существование в разуме; это бытие, которым обладает вещь, находясь в познающем интеллекте, а также бытие самого мышления, или способ, которым объективно постигаемая вещь представлена в мышлении. По Бонавентуре, «интенции существуют не в вещах, но только в уме. Тем не менее существует нечто, соответствующее им в вещах, а именно природа, с которой мышление соотносит интенции определенного рода. Так, замысел рода не существует в осле, но в природе животных, с которой интенция соотносится в мышлении» (*Bonaventura. In lib. I Sent. d. 33, q.1, a.1, ad.3*).

INTENTIO PRIMA (first intention) — первая И., первичный смысл;

INTENTIO PRIMA (first intention) — первая И., первичный смысл; вещь рассматривается в соответствии с первичным смыслом, когда она рассматривается в соответствии с тем, что свойственно ей как вещи. Это может происходить путем простого акта мышления, благодаря которому известно, что вещь есть, или путем сложного акта, посредством которого может быть познана некоторая истина, например, что человек — это животное существо. По И. Дунсу Скоту, первичная И. направляет внимание на определенные объекты конкретной человеческой деятельности. У. Оккам определил первую И. как имена, выполняющие роль суппозиций, замещающих имена сущих вещей, которые могут быть субъектами или предикатами суждений. Когда мы говорим «человек бежит», то слова выражают

реальное состояние дел.

INTENTIO SECUNDA (second inention) — вторая И., вторичный смысл;

INTENTIO SECUNDA (second inention) — вторая И., вторичный смысл; имя исследуемой вещи, происходящее не из самой вещи, но из акта мышления, как, напр., «человек — это вид», а «животное — это род». Вторичная И., по И. Дунсу Скоту, направляет внимание на умопостигаемое, относящееся к сфере разума, на которое воздействуют реальные вещи, исполняющие роль случая, повода, провоцирующего разум к активности. У. Оккам определяет вторичные И. как имена, выражающие простой контекстуальный объем, предметом которого являются общие понятия.

INTENTIA GENERALIS (general intention) — общая И.; смысл, которым обладают все вещи в силу простого факт

INTENTIA GENERALIS (general intention) — общая И.; смысл, которым обладают все вещи в силу простого факта их существования; то, что есть, и то, что истинно, относится к общим И.

INTENTIONIS RES (thing of intention) — предмет ; вещь, существующая только в мышлении.

INTENTIONIS RES (thing of intention) — предмет ; вещь, существующая только в мышлении.

INTUITUS (intuition, intuitive knowledge) — интуиция, интуитивное знание; это то, чем нечто познается мгновенно,

INTUITUS (intuition, intuitive knowledge) — интуиция, интуитивное знание; это то, чем нечто познается мгновенно, без логического рассуждения; так, первичные И., познаваемые через них самих, познаются интуитивно, как, напр., целое больше части, как познается, существует вещь или не существует. В более общем смысле даже логическое рассуждение сводится к интуиции. По Фоме, следующему в этом за Августином, «понимание означает не что иное, как интуицию, которая является не чем иным, как внесением ясности каким-то путем в понимание» (*Thomas Aquinas. (In lib. I Sent. d.3, q. 4, a. 5 sol).*)

Библиография

1. *Неретина С.С. Концептуализм Абеяра. М., 1996*
Неретина С.С.

ИНТОНАЦИЯ (к позиции 5.1)

И. — музыкально-смысловое оформление различных сегментов речи, начиная от отдельной фонемы и заканчивая целой фразой или высказыванием. Имеет смысл говорить об И. (тоне) даже целого произведения. Поэтому И. можно позиционировать как и фонологическое, и морфологическое, и синтаксическое, и риторическое, и стилистическое образование. И. относится к стилистике речи или произведения, ибо одно и то же слово или фраза могут быть повествованием, вопросом, просьбой, восклицанием, приказанием и т. д.

Чисто музыкальный план рассмотрения И. обнаруживает в ней один из фундаментальных принципов организации музыкальной материи. В музыкальной И. сходятся практически все значимые выразительные компоненты музыкальной речи — темп, ритм, динамика, артикуляция.

Кондильяк посвятил И. две главы в своей работе «Опыт о происхождении человеческих знаний»: «Об интонации (prosodie) в первоначальных языках» и «Об интонации в греческом и латинском языках и попутно о декламации древних», в которых он сближает И. с пением: «... Интонация была столь естественна для первобытных людей, что среди них были такие, которым казалось легче выражать различные идеи одним и тем же словом, произнесенным различным тоном, чем умножать количество слов по мере роста числа идей... Другие народы, рожденные, несомненно, с более богатым воображением, предпочитали изобретать новые слова. И. в их речи по-

573

степенно отдалялась от пения, по мере того как исчезали причины, сближавшие их речь с пением» [4:191].

Рассуждая об И., А.Ф. Лосев пишет: «Простыми, ничего не говорящими звуками, или каким-нибудь незаметным подвыванием, или каким-нибудь повышением или понижением незначущего звука, или темпом произносимого звука, или какой-нибудь неуловимой ритмикой можно выражать целые фразы, в которых тот, кто вас слушает, сразу найдет и подлежащее, и сказуемое, и придаточное предложение, и вообще любую грамматическую, любую языковую категорию» [5:22].

Бахтин обнаруживает в И. кроме смыслового еще и эстетический момент, связанный с ценностным отношением говорящего к содержанию высказывания: «Под интонативной стороной слова мы понимаем способность его выражать все многообразие ценностных отношений лица говорящего к содержанию высказывания ... притом, выражается ли эта сторона слова в действительном интонировании при исполнении или переживается только как возможность, она все равно является эстетически весомой»

[1:65].

Бахтин обращает внимание на то, что «должно отличать этическую интонацию от эстетической завершающей интонации» [1:68]. По контексту рассуждения видно, что этическая И. тяготеет к онтологической значимости смысла, а эстетическая — к его творческой («пойетической») завершенности в форме.

У. Чейф в книге «Дискурс, сознание и время. Текущий и отстраненный сознательный опыт в речи и письме» (1994) исходит из приоритетности разговорного языка (прежде всего бытового) и непосредственного опыта сознания перед письменным языком и отстраненным сознанием, представленным в воспоминании и воображении. Поэтому квантом дискурса для него является интонационная единица.

И. еще раз показывает, что все содержательные моменты языка взаимосвязаны и взаимозависимы, поэтому любой аспект языка может репрезентировать его как целое, правда, утрачивая при этом степень четкости и ясности представляемого.

Библиография

1. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
 2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
 3. Денисов А. К проблеме семиотики музыки // Музыкальная жизнь. 2000. № 2.
 4. Кондильяк Э. Собр. соч. Т.1. М., 1980.
 5. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. М., 1982.
 6. Сохор А.Н. Музыка // БСЭ. Т. 17. С. 254.
- Григорьев А.А.**

КОНЦЕПЦИЯ (к позиции 5.3)

К. (от лат. *conceptio* — схватывание) — изначально термин в латинском языке означал «слоги, то есть связи, или концепции, потому что они схватывают, или соединяют буквы» [1]; термин философского дискурса, который выражает или акт схватывания, понимания и постижения смыслов в ходе речевого обсуждения и конфликта интерпретаций, или их результат, представленный в многообразии *концептов*, не отлагающихся в однозначных и общезначимых формах понятий. Часто термин «К.» отождествляется с такими терминами, как «идея», «система», «теория» в широком смысле слова, что, на мой взгляд, неправомерно. К. связана с разработкой и развертыванием личного знания, которое в отличие от теории не получает завершенной дедуктивно-системной формы организации и элементами которого являются не идеальные объекты, аксиомы и понятия, а концепты — устойчивые смысловые сгущения, возникающие и функционирующие в процессе диалога и речевой коммуникации. Не случайно Д.М. Армстронг назвал концептами любые формы предикации [2:78]. К., приобретая пропозициональную форму теории, утрачивают свою сопряженность с коррелятивностью вопросов и ответов, образующих определенный комплекс. К. коррелируют не с объектами, а с вопросами и с ответами, выраженными в речи, и смысловыми «общими топосами», признаваемыми участниками диалога. Референциальное отношение к предметам в них опосредовано речью Другого и моей речью, ориентированной на Другого. Каждый элемент К. коррелирует не с объектом, а с целостностью личного опыта.

Уже в средневековой философии оппозиция «доктрина — дисциплина», где одна сторона характеризует знание для обучающего, а другая — для обучаемого, была восполнена Петром Абеляром схоластическим методом «Да» и «Нет», что не только углубило антиномии религиозности, но и вынудило комментирующий разум обратиться к герменевтике как к искусству истолкования и к осмыслению особенностей знания, функционирующего в речевом обсуждении и конфликте интерпретаций.

Философия Нового времени, ориентировавшаяся на построение теории, сначала полностью освободила знание от его коммуникативных связей и особенностей и свела идею концепта к понятию, а концепцию — к теоретико-системному знанию. Однако в начале XIX в. — в английском эмпиризме (В. Гамильтон, Ш.Х. Ходжсон) концепт и К. были поняты как формы, восстанавливающие целостность перцептивного опыта, но все же отличающиеся от перцепции концентрацией внимания. В XX в. К. связывается с символизацией личностного перцептивного опыта через воображение (С. Лангер), через метафору (Х. Блюменберг)

574

или через систему тропов (Х. Уайт). В современном постмодернизме (Ж. Делёз, Ф. Гваттари) философия понимается как «творчество концептов» [3:56], противопоставляемых понятиям науки. Концепты, поняты как ядро К., рассматриваются ими как «нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта» [3:11], как «фрагментарные единства, не пригнанные друг к другу, так как их края не сходятся» [3:49], научающие нас пониманию, а не познанию, как «архипелаг островов» смысла. Коммуникативная природа концептов и концепций не позволяет описать их с помощью интенциональной феноменологии, делающей акцент на направленности сознания на вещь. Поэтому наряду с К. диалога (М.М. Бахтин, В.С. Библер), где концептуальным ядром выступает произведение, «респонсивная феноменология» (Б. Вальденфельс), исходящая из отношений Я и Другой, из значимости вопросов и ответов для сознания, ныне развиваются трансцендентальная прагматика языка (К.О. Апель), теория речевых актов (Дж. Сёрль), теория

коммуникативного действия (Ю. Хабермас), сопрягающие формы сознания с формами коммуникаций.

Библиография

1. Lexicon of ancient latin ethymologies by R. Maltby. Leeds. 1991.
2. *Armstrong D.M.* Universals. An opinionated introduction. Boulder-San-Francisco-London. 1989. P. 78.
3. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? Qu est-ce que la philosophie? СПб., 1998.

Неретина С.С.

ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЯ, КОНЦЕПТ, СМЫСЛ, ЗНАЧЕНИЕ, ЯЗЫК, РЕЧЬ, ЗНАКОВАЯ СИСТЕМА, СИМВОЛИЧЕСКИЕ ФОРМЫ, ДИСКУРС (к позиции 5.2)

Лингвокультурология

Лингвокультурология — складывающаяся в наши дни исследовательская область, в которой изучается взаимодействие культуры и языка в его синхронном и диахронном функционировании; культура рассматривается как высшая форма языка, как система смысловых концептов, как иерархия таких аналитических единиц, как обряды, ритуалы, парамеологические стереотипы сознания, символы, образы, речевое поведение и этикет, выявляемые с помощью сравнительно-типологических и сравнительно-исторических методов

Концепт

Концепт — акт схватывания, выявления, понимания, порождения и интерпретации смысла, выраженного в знаковых системах и символических формах и репрезентируемого в речевых высказываниях — от взаимоинтенциональности межличностного диалога до произведений культурного творчества личности (автора).

Смысл

Смысл — то, что содержит мысль, противостоит абсурду, обладает предметным, мыслительным и экспрессивным содержанием, выражено в определенном, или определенных, знаково-лингвистических и символических формах; возникает в акте номинации (означивания) и представлено в концептах и в синтагматически и парадигматически организованном высказывании, функционирующем в межличностном диалоге, или целостности высказываний (дискурсе) как их «общий топос» или инвариант, превращающий хаос восприятий (событий и пр.) в единую, упорядоченную, организованную целостность, существующую в душевно-мыслительном пространстве и зависящую от ситуации и контекста употребления высказывания (высказываний).

Значение

Значение — способ однозначного и внеситуативного представления означаемого в означающем, предмета в знаке, знаковых системах и символических формах выражения, который выражен в объективно-идеальном, однозначно-идентичном и интерсубъективном единстве различных моментов понятия, пропозиции и дискурса; различается по своим видам в зависимости от типов самих знаков, отношений между знаками и объектами, взаимоотношений между различными видами знаков (предметное, смысловое и экспрессивное); возникает в актах денотации и коннотации (экстенциональное и интенциональное значения); не зависит от ситуации и контекста употребления высказывания (высказываний).

Язык

Язык — первичный способ репрезентации мира, способ существования и высшая форма культуры, одна из форм объективации мысли, выражаемой в знаковых и символических, устных и письменных, однозначных и многозначных формах; кодифицированная система норм и правил, которая задает определенный горизонт возможностей, актуализируемых в речи и в вербальных видах творчества, прежде всего в поэзии.

Речь

Речь — индивидуальная, ситуативная деятельность, в которой реализуются кодифицированные в языке нормы и правила; способ репрезентации и выражения смысловых концептов.

Знаковая система

Знаковая система — вербальные способы обозначения, способ замещения одного объекта другим

(знаком), репрезентирующего в акте семиозиса значение и обладающего многослойностью — от семантических примитивов до конвенциональных искусственных знаков. Взаимоотношения между знаками изучаются синтактикой; отношение между знаком и значением — семантикой; акт порождения и употребления знаков — прагматикой.

Символические формы

Символические формы — вербальные и невербальные способы репрезентации мира, которые представ-

575

лены в мифе, языке и других формах объективации культуры; обладают многослойностью и смысловой полисемантической самостью и тем более в актах порождения, межличностной коммуникации, интерпретации и понимания.

Дискурс

Дискурс — последовательность совершаемых в языке коммуникативных, в том числе речевых, актов; сверхфразовые речевые конструкции с определенной лексикой, семантикой и синтаксисом, выражающихся в актуальных коммуникативных актах, речи и текстах и обладающих связностью и смысловой целостностью.

Огурцов А.П.

МОЛЧАНИЕ — ПАУЗА (к позиции 5.1)

М. — п. — фундаментальный момент членения речи на осмысленные сегменты, делающий речь разумной и связанной. М. — п. можно рассматривать как особый способ говорения, ибо из глубин молчания-безмолвия рождаются и речь и мысль. М. — п. стоит в преддверии любой речи, оно же ее завершает, как бы являясь сигнификатом безмолвного голоса бытия. Характерная особенность «красноречивости» М. — п. — 78 определений в словаре русских эпитетов, от холодного, тяжелого, зловещего, мрачного, гнетущего, могильного, до бездонного, благоговейного, величественного, таинственного.

С одной стороны, М. — п. осознается по принципу противопоставления звучащей речи, являясь одним из полюсов дихотомии молчание/речь, с другой стороны, с древнейших времен М. — п. придавался особый, сакральный смысл порождающего истока, несопоставимого по своей значимости с «обыденностью» речевого действия. Противопоставление сакральное/профанное позволяет построить своеобразную иерархию смыслов «молчания», убывающую по степени онтологической напряженности каждой из представленных ступеней:

1. Сакральное М. — п. как бытийный исток всего сущего. Это нечто непостижимое, невыразимое, трансцендентное. Характерный пример подобного понимания М. — п. — первое лицо христианской Троицы — Бог-Отец — безмолвная основа бытия;

2. М. — п., как сосредоточенное усилие ума, как «безмолвный разговор души с самой собой» (Платон), как афоническое говорение, стоящее в преддверии вербализации;

3. М. — п. как неспособность (немота) или нежелание говорить, как выразительный «говорящий» красноречивый жест, как наполненное глубоким смыслом умение держать паузу.

По-видимому, одним из первых фактов институализации в культуре феномена М. — п. можно считать

легендарный орфико-пифагорейский «орден», в котором, по словам Диогена Лаэртского, ученики Пифагора «пять лет проводили в молчании, только внимая его (*Пифагора*. — *А.Г.*) речам, но не видя его, пока не проходили испытания; и лишь затем они допускались в его жилище и к его лицезрению» [4:335]. Можно сказать, что это свидетельство текстуально легализует ритуальность М. — п. как символическую приближенность к глубинам тайны и смысла. М. — п. позволяет достичь того уровня сосредоточенности, который «открывает» сокровенный смысл произносимого учителем.

Краткую, но очень емкую характеристику значимости М. — п. для двух эпох европейской культуры предлагает С.С. Аверинцев: «Здесь уместно вспомнить роль идеи молчания в самых разных доктринах эпохи, ознаменовавшей конец Античности и начало Средневековья. Упомянем молчание как первую мысль Глубины в системе эонов у гностика Валентина; слова Природы у Плотина: «Не вопрошать меня должно, а разуметь самому в молчании, как и я молчу и не имею обыкновения говорить» [*Enneades. III, 8, 4*]; формулу одного синкретического текста: «Молчание — символ Бога живого» [*Papyrus Magica Parisiensis. I, 559*]; изречение неоплатоника Прокла: «Логосу должно предшествовать молчание, в котором он укоренен» [*Prodi De philosophia Chaldaica. C. 4 Jahn*]; наконец, выработанное христианской аскетикой учение об «исихии» как и аскетическую практику «молчальничества» в самом буквальном смысле. Григорий Назинзин хотел воздать Богу как абсолютному бытию «безмолвствующее славословие» (στυώμενος ὕμνος) [*Gregorii Nazianzeni hymnus. 29. — PG 37, col 507*]. Перед нами первостепенный историко-культурный символ. В присутствии «молчания» речи приходится почтительно потесниться. «Мы погружаемся во мрак, который выше ума, — говорит Псевдо-Ареопagit, — и здесь обретаем уже не краткословие, а полную бессловесность...» [Περὶ μυστικῆς θεολογίας, 3, 1032-1033] [1:55].

Бл. Августин, затративший огромные усилия на осмысление «афонического» говорения как особого

состояния человеческой души, связывает парадоксальность М. — п. с парадоксальностью времени, с его членяще-соединяющей и исчисляющей особенностью: «Ну а когда мы измеряем молчание и говорим, что это-де молчание длилось столько же, сколько и этот вот звук, то разве мысленно мы не измеряем этот звук, хотя бы он и не раздавался в воздухе, и таким образом определяем, сколь долго длилось молчание? Молча мы произносим в уме стихотворение или любую другую речь; мы сообщаем об их размерах, о занятых ими промежутках времени, как если бы мы их произносили вслух» [*Confess. 11, XXVII, 36*]. Пространственно-временную проекцию

576

метафорического «определения» молчания вслед за Августином через века подхватывает Паскаль: «Вечное молчание бесконечных пространств меня ужасает».

М. — п. занимает значимое место в творчестве Хайдеггера, который рассматривает его как сущностную возможность речи, имеющую собственный экзистенциальный фундамент. «Кто никогда ничего не говорил, не способен в данный момент и молчать. Только в настоящей речи возможно собственное молчание. Чтобы суметь молчать, присутствие должно иметь, что сказать, т. е. располагать собственной и богатой разомкнутостью самого себя... Умолчание как модус говорения артикулирует понятность присутствия так исходно, что из него вырастает настоящее умение слышать и прозрачное бытие-с-другими» [9:165]. В более поздней работе Хайдеггер помещает язык в М. — п.: «Язык основывается внутри молчания. Молчание — вот самое скрытое вымеривание меры. Оно блюдет меру, впервые задавая ее».

М. Мерло-Понти, анализируя речь, увидел в ней структурный момент «молчаливой сигнификативной интенции», устремленной к собственному инобытию, которое мыслится как реальность культуры в ее преломленной через индивида способности трансформировать наличные культурные формы для порождения новых. «В отличие от языка, речь-пароль — это момент, когда еще молчащая и постоянная сигнификативная интенция обнаруживает себя способной включиться в культуру, мою собственную и культуру другого, дать мне и ему форму, трансформируя смысл культурного инструментария» [6:187].

Особый онтологический смысл придается М. — п. в православной духовной практике священнобесмолвия (исихазм), где внутреннее проговаривание молитвы ориентировано на низведение ума в «сердце» — средоточие духовной жизни человека. Это состояние переживается как молчаливая личная встреча с Богом. Феофан Затворник следующим образом описывает процесс обретения «теозиса»: «На пути к живому Богообщению стоит неминуемо безмолвие, если не всегда как известный образ подвижнического жития, то всегда как состояние, в коем внутрь собранный и углубленный дух, огнем Духа Божественного, возводится к серафимской чистоте и пламенению к Богу и в Боге» [5:XXVI, прим.4].

Отметим интересное наблюдение К.А. Богданова: «... молчанием в культуре является не то, что лишено звукового выражения, а то, что лишено непосредственного и легко узнаваемого смысла, то есть в ответ на обращение можно молча барабанить пальцами по столу» [3:100].

Особую роль играет пауза (цезура) в музыкальном процессе. Как отмечает современный исследователь

музыки: «Пауза и цезура, с точки зрения акустики характеризуемые как нулевые точки, не являются нулевыми по своему музыкальному смыслу... Раз перерыв звучания (цезура, пауза) не являются перерывом музыкального процесса в его связной структурности, то мы принуждены сделать вывод: в основе музыкального процесса лежит нечто, что, отличаясь от физического звучания, является фундаментальной причиной воспринимаемой нами живой непрерывности музыкального становления в его непрерывной форме... Мы предлагаем различать две формы реального воплощения музыкального становящегося смысла. Назовем их «звучащая» и «незвучащая» [2:168].

Наконец, очень показательна «тематизация» М. — п. в поэзии. Многие из выдающихся поэтов посвятили теме М. — п. замечательные строки, например, В.А. Жуковский в стихотворении «Невыразимое» (1819):

Сие присутствие создателя в созданье —
Какой для них язык?... Горе душа летит,
Все необъятное в единый вздох теснится,
И лишь молчание понятно говорит.

Ф.И.Тютчев в стихотворении «Silentium» (1830):

Молчи, скрывайся и таи
И чувства и мечты свои —
Пускай в душевной глубине
Встают и заходят оне
Безмолвно, как звезды в ночи, —
Любуйся ими — и молчи.

Вяч. Иванов в стихотворении «Молчание» (1904 -1907):

Прильнув к божественным весам
 В их час всемирного качанья,
 Откроем души голосам
 Неизреченного молчания!
 О, соизбранница венчанья,
 Доверим крылья небесам!

Библиография

1. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
 2. *Аркадьев М.А.* Креативное время, «археписьмо» и опыт Ничто // Логос. 1994. № 6.
 3. *Богданов К.А.* Очерки по антропологии молчания. Номо Tacens. СПб., 1997.
 4. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
 5. Жизнь пустынных отцов. Творение пресвитера Руфина. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1898.
 6. *Мерло-Понти М.* О феноменологии языка // Логос. М., 1994. №6. 577
 7. *Неретина С.С.* Концептуализм Абеяра. М., 1994.
 8. Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия. М., 1995.
 9. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
 10. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998.
- Григорьев А.А.*

РИТМ (к позиции 5.1)

Р. (ρυθμός — греч. от глагола ρεω — течь) — периодическая последовательность протекания какого-либо процесса, связанная с идеей поэтапного изменения формы структуры объекта или системы. Р. предполагает цикличность повторения определенных фигур или конфигураций, их гармонию и соразмерность как временную упорядоченность движения, что можно назвать «статическим» Р., так как предполагает строгую числовую упорядоченность. В отличие от статического, можно выделить «динамический», плавающий Р., который характеризуется подвижностью своих временных границ, как это наблюдается в дыхании, поэзии, живой речи. В «динамическом» Р. особенно остро переживается смена эмоциональных напряжений и разрешений, исчезающих при точных маятникообразных движениях «статического» ритма. Реальный Р. всегда содержит в себе и «статический» и «динамический» моменты.

Прообразами Р. закономерно считаются дыхание и пульс. Дыхание обладает четкой фазовой структурой вдох/выдох, но с размытыми временными границами каждой из фаз. Для пульса более характерно соотношение действие/покой, то есть смена всплеска энергии в момент удара с последующей паузой (молчанием) — эта особенность тесно видна в близости пульса и шага, проявляясь в танцевальном движении.

Наиболее ярко Р. проявляется в содержательной характеристике природных процессов (физика, химия, биология), музыки и языковой деятельности (ритмика речи и ритмика поэзии).

I. В естественных науках ритмичность исследуемого процесса обнаруживается в численно упорядоченной закономерности проявления фундаментальных свойств, характеризующих самотождественность процесса в его целостности. Можно сказать, что Р. — это циклически метризованное время или «энергичная» оформленность пульсации бытия.

Физика оперирует такими космологическими понятиями, как ритмичность расширяющейся и сжимающейся Вселенной (грандиозный ритмический цикл от момента «большого взрыва» до окончательного коллапса Вселенной); пульсары — особый вид космических объектов, характеризующихся прежде всего ритмической активностью в звуковом и рентгеновском диапазонах; ритмические циклы солнечной активнос-

ти, индуцирующие множество биологических ритмов (см.: *Чижевский А.Л.* «Земное эхо солнечных бурь»), ритмическая упорядоченность смены времен года, дня и ночи и т. д.

Химия исследует ритмичность процессов протекания химических реакций прежде всего в биологических объектах (ритмичность процессов ассимиляции и диссимиляции как единого окислительно-восстановительного процесса — цикл Кребса, любые циклы биосинтеза и утилизации его продуктов, фотосинтез и т. д.)

Биология рассматривает иерархически организованные, так называемые циркадные биоритмы (существует специальная дисциплина — хронобиология). Клеточный уровень организации — Р. деления, перемещения, синхронизации совместной деятельности отдельных клеток; органный уровень — сердечный, дыхательный, пищеварительный и нейрофизиологический; организменный уровень — гормональный, Р. сна и бодрствования, возбуждения-торможения; популяционный — Р. миграций и размножения.

II. В музыке М.Г. Харлап различает следующие стадии формирования Р., исходя из качественных различий выделяемых ступеней:

1. Стадия интонационного Р. первичного архаического фольклора.

2. Стадия квантитативной, времязмерительной ритмики (профессиональной, но еще синкретической и устной традиции) «мусивского искусства»,

3. Стадия акцентно-тактовой ритмики музыки как уже полностью самостоятельного искусства, для которой характерна чисто музыкальная ритмика, ритмика аффективного индивидуального переживания.

III. Ритмику речи и ритмику поэзии проще рассмотреть в историко-философской ретроспективе, учитывая, что в Античности и в переходном периоде к Средневековью музыкальный ритм тесно сопряжен со стихотворным ритмом. Поэтому у многих авторов исходная синтетичность ритма рассматривается в речевом и музыкальном планах.

Р. основывается на числовых закономерностях. Это было обнаружено греками еще во времена Пифагора и названо гармонией. После ряда превращений Р. оказался связанным с численно определенным временем, и уже во времена Платона и Аристотеля слово *ρυθμός* (ритм) считалось родственным слову *αριθμός* (число), а в латинском языке ритм и число обозначаются одним словом *numerus*.

Первым содержательную характеристику Р. дал Гераклит с его знаменитым принципом «все течет» (*πάντα ρεῖ*). Ритмичность характеризует гераклитовский космос, который «мерами вспыхивает и мерами угасает», а любой процесс определяется через ритмическое чере-

578

дование напряжений и спадов, осуществляясь во взаимодействии противоборствующих начал.

Для Платона Р. оказывается упорядочивающей характеристикой деятельности человека, прежде всего это касается телесных движений. «Кроме человека, ни одно из остальных живых существ не обладает чувством порядка в телодвижениях и в звуках. Порядок в движении носит название ритма, порядок в звуках, являющийся при смешении высоких и низких тонов, носит имя гармонии. То и другое вместе называется искусством хора» (*Законы. II, 665a*); «...точно так и хорошие мелические поэты; как корибанты пляшут в исступлении, так и они в исступлении творят эти свои прекрасные песнопения; когда ими овладеет гармония и ритм, они становятся вакхантами и одержимыми» (*Ион. 533e*). В «Пире» Платон дополнительно вводит в рассуждение о Р. идею противопоставления и согласования. «Гармония — это созвучие, а созвучие — согласование... Точно так же и ритм получается из (чередования) быстрого и медленного, сначала противопоставленных друг другу, а затем согласованных» (*Пир. 187b*).

В произведениях Платона позднего периода Р. наряду с гармонией обладает огромным воспитательным значением, облагораживающим и возвышающим человека, придающим ему цельность. «Наблюдая гармонии и ритмы, они (певцы) могли бы таким образом выбирать подобающее, подходящее для пения людям их возраста и характера и петь именно это. При таком пении они и сами тотчас наслаждаются невинной услугой и станут руководить более молодыми людьми, возбуждая в них должную любовь к добрым нравам» (*Законы. II, 670d*).

В космической упорядоченности круговращений души, делающей эти движения соразмерными и изящными, Платон отводит Р. значимую роль. «Между тем гармонию, пути которой сродны круговращениям души, Музы даровали каждому рассудительному своему почитателю... как средство против разлада в круговращении души, долженствующее привести ее к строю и согласованности с самой собой. Равным образом, дабы побороть неумеренность и недостаток изящества, которые проступают в поведении большинства из нас, мы из тех же рук и с той же целью получили ритм» (*Тимей. 47d*).

Блестящий анализ платоновского понятия Р. можно найти в небольшой статье Э. Бенвениста «Понятие «ритм» в его языковом выражении». «И вот новый смысл *ρυθμός*: «расположение» (т. е. собственный исконный смысл этого слова) создается у Платона из упорядоченной последовательности медленных и быстрых движений, подобно тому как «гармония» состоит

из чередования высокого и низкого тона. Отныне словом *ρυθμός* называется порядок в движении, весь процесс гармонического упорядочивания телесных поз и движений, соединенный с мерой. Теперь можно говорить о «ритме» танца, походки, пения, речи, работы — всего, что предполагает протекание действия, в которое размер вносит регулярное чередование напряжений и спадов» [9:384].

Аристотель рассуждает о Р. в его связи с движением вообще: «всякий ритм измеряется определенным движением» (*Probl. 882 b2*), но свою спецификацию Р. получает прежде всего в речевой деятельности, в которой ритмические структуры являются определяющими: «Облик слога не должен быть ни метрическим, ни лишенным ритма... то, что лишено ритма, лишено предела, а предел нужно внести, хотя и не при посредстве метра... Получает же все предел от числа; но по отношению к облику слога число — это ритм, подразделения которого суть метры. Поэтому надо, чтобы речь имела ритм, но не имела метра; ведь иначе это будут стихи» [4:187]. В другом произведении — «Поэтика» — Аристотель уже связывает ритмику с более широким кругом явлений музыки, танцевальных движений, поэзии и прозы: «Так, только гармонией и ритмами пользуется авлетика, кифаристика и другие, какие есть искусства, на то способные, например свирельное; так, только ритмом, без гармонии совершается подражание в искусстве плясунов, ибо они изобразительными ритмами достигают подражания характерам, и страстям, и действиям. А то искусство, которое пользуется только голыми словами или метрами, причем последними или в смешении друг с другом, или держась какого-нибудь одного, — оно до сих пор остается без названия» [3:646].

Подробнейшую разработку системы Р. осуществил ученик Аристотеля Аристид Квинтилиан. В наиболее общем виде рассуждение о ритмах приводится в трактате *De mus.* I, 13. «Итак, ритм употребляется в тройном смысле. А именно: о нем говорится в отношении неподвижных тел (как мы говорим о ритмичной статуе), в отношении всего движущегося (как мы говорим о ком-нибудь, что он ритмично ходит) и в собственном смысле в отношении звука. О последнем теперь и предстоит говорить. Итак, ритм есть система из времен, сложенных в известном порядке. При этом основные явления их мы называем арзисом и тезисом, звуком и тишиной. Звуки же вообще ввиду невыразительного разнообразия движения создают путаницу в мелодии и ведут ум к блужданию. Ритмические же моменты с ясностью устанавливают силу мелодии, измеряя время и стройно приводя в движение ум... Тремя органами мыслится всякий ритм: зрением, как в пляске; слухом,

579

как в пении; осязанием, как биения пульса... Ритм мыслится: сам по себе — в чистом танце; при помощи мелоса — в коленях; при помощи одного словесного выражения — в стихотворениях с художественной декламацией». Цит. по [16:567].

В другом месте (*De mus.* I 19) Аристид сопоставляет мелодию и Р. в плане бинарной оппозиции мужского и женского: «Некоторые из древних ритм называли мужским, мелос же — женским. И действительно, мелос — недейтелен и бесформен, выражая собою смысл материи ввиду своей способности к противоположному, ритм же ваяет его самого [мелос] и двигает в строгом порядке, выражая собою отношение творящего к творимому» [16:569].

О самодостаточности Р., даже вне его звуковой выраженности, рассуждает Гермоген: «Действительно, музыканты говорят, что ритм имеет значение даже и сам по себе, совершенно вне членораздельного звука, как это не бывает ни с какой фигурой слова... соответственные ритмы заставляют души испытывать большее удовольствие, чем всякое торжественное слово, и, наоборот, также и печаль, как никакая жалобная речь. Способны они возбудить и гнев больше всякого сильного и сокрушительного слова». [*Hermog.* 198, 19 W. — 16:569].

В своем трактате «Против ученых», в книге «Против музыкантов», Секст Эмпирик строит свое доказательство невозможности науки о ритмах, каковой является музыка, на доказательстве не существования времени: «...ритм есть система стоп, а стопа состоит из арзиса и тезиса. Арзис и тезис выявляются при помощи длительности времени, причем тезис соответствует одним, а арзис другим моментам времени. Подобно тому как из звуков складываются слоги, а из слогов — предложения, точно так же из моментов времени возникают стопы, а из стоп — ритмы. Поэтому если мы покажем, что не существует времени, то вместе с этим у нас получится и доказательство того, что не существует и стоп, а потому и ритмов, поскольку эти последние получают свою структуру от стоп» [22:203].

Прокл, продолжая платоновскую традицию рассмотрения Р. как основы воспитания и благородства человека в идеальном государстве, анализирует Р. в отношении устройства человеческой души. При этом Прокл подчеркивает иррациональную сторону поэзии, проявляющуюся в гармонии и Р. «Путем красноречия [точнее, красоты языка] достигается у нас разумное устройство (*logos*). Путем же красивой гармонии и красивого ритма украшается внеразумное (*to alogon*). В первом случае [в гармонии] здесь речь идет о проявлении потенций (поскольку они становятся гармонией до своих энергий). В другом же случае речь идет о прояв-

лении только в области энергий, поскольку соответствующие движения приходят в строй благодаря ритмам. Поэтому ритм и есть порядок этих движений, поскольку они измеряются временем и в них содержится более раннее и более позднее» (*In R.P.* I, 56, 12-19) [17: C. 252].

Основательную концепцию Р. в отношении риторики дает Цицерон в двух своих трактатах «Об ораторе» (*De orat.* III, 173-198) и «Оратор» (*Orat.* 168-236). Внимание Цицерона направлено на эстетическую значимость Р. применительно к произносимым речам, и его интересует ритмическая структура речи, которая усиливает эффект произносимого и украшает его. «...В человеческом слухе от природы заложено чувство меры, которое получает удовлетворение, когда человек слышит ритм. Ритм существует только в прерывистых движениях, когда, скажем, звуки чередуются с промежутками (как в падении капель), и его нельзя уловить в непрерывном движении бурного потока» (*De orat.* III, 186). «...А от природы нашему сознанию ничто так не сродно, как ритмы и звуки голоса, которые нас и возбуждают, и воспаляют, и успокаивают, и расслабляют» (*De orat.* III, 197). В трактате «Оратор» Цицерон подчеркивает, что, обнаружив врожденную человеку способность слуха к измерению звуков, к мере, к Р., проницательные люди древности создали стих и поэзию, а позже стали применять Р. для украшения речи (*Orat.* 53, 178).

Августин посвятил исследованию о Р. два произведения. Первое называлось «О порядке», в котором он разбирает вопрос о происхождении наук и искусств. В этом трактате читаем: «... чему не было установлено определенного конца, но что выражалось, однако, разумной последовательностью стоп, то он (разум) обозначил именем ритма, которое на латинский язык может быть переведено словом *numerus* и что как в ритмах, так и в самой мерности речи, царствуют и все делают числа» (*De ord.* II, 14, 40-41).

В трактате «О музыке» (*De musica*), по словам самого автора, Р. рассматривается в самом широком смысле слова, как числовая закономерность и обустроенность любых структур мира. Таковыми являются идеи равенства, пропорции и соразмерности в качестве определяющих принципов всего разумного бытия. Основные моменты рассмотрения Р. у Августина связаны с поэзией и музыкой, в которых Р. наиболее ярко представлен. Для музыки оказывается главным численно измеряемый Р., воспринимаемый

в звучании как «некая размеренность чисел», и ее нарушение сразу же улавливается внутренним чувством (II, 2, 2). Для поэзии Р. — это определенное соединение согласующихся стоп, бесконечно повторяющихся по времени. Р.,

580

имеющий ограничение, определенное временное завершение, называется метром. Отсюда каждый метр является Р., но не каждый Р. — метром. Термин «ритм» больше распространен в музыке, метр — в поэзии (III, 1, 1-2, 4; V, 1, 1 — все цитаты по [11]).

Для мыслителей Средневековья Р. по-прежнему сопряжен с музыкально-поэтической стороной человеческой деятельности, поэтому тематизация Р. в их произведениях обычно происходит в контексте общих философско-теологических рассуждений. Основные рассуждения о Р. принадлежат авторам, разрабатывавшим различные области «семи свободных искусств» тривия и квадрия. В последнем это особенно касалось музыки и астрономии.

Во времена Возрождения интерес к Р. обусловлен общей идеей возврата к ценностям древности и направлен, учитывая ангажированность эпохи идеями алхимии, герметизма, оккультизма, на продумывание природно-космической сути ритмических явлений.

С переходом к Новому времени понимание Р. уже жестко соотносено с субъектно-математическими построениями. Идеи ритмической гармонии по-новому зазвучали в произведениях астрономов — И.Кеплер, Т. Браге и др. Математизация естествознания численно структурирует и сам Р., отсюда знаменитое изречение Г. Лейбница о музыке как о душе вычисляющей, но не знающей, что она вычисляет. Дальнейшее исследование Р. происходит в традиции немецкой классики.

Шеллинг в работе «Философия искусства» подробно анализирует Р. в узком (музыка и поэзия), и в широком понимании (как периодически закономерное движение каких-либо объектов во времени). В §79 дается следующее определение Р.: «Облечение единства во множество, или реальное единство, включенное в самое музыку в качестве особенного единства, есть ритм». [29:196]. И в дополнение к этому «узкому» определению — «ритм есть музыка в музыке». У него же находим и более широкое определение: «Ритм вообще есть облечение тождества в различие; таким образом, он заключает в себе смену, но самостоятельно упорядоченную, подчиненную тождеству того, в чем она происходит» [29:342]. Заключенная структурированность произведения в целом, по Шеллингу, сопряжена с Р.: «Раз музыка, как и речи, свойственно движению во времени, то музыкальные и литературные произведения не могут представлять собой замкнутое целое, если они оказываются подчиненными времени, а не подчиняют скорее время самим себе и не заключают его внутри себя. Такое господство над временем и подчинение его ритму» [29:342].

По Гегелю, «ритм оживляет временную меру и такт» в музыке и поэзии. «От абстракции и равномерно стро-

гого повторения ритма такта следует отличать одушевленный ритм мелодии. Музыка обладает здесь такой же и даже еще большей свободой, чем поэзия» [12:303]. Далее Гегель отмечает, что некоторые языки, в частности итальянский, предоставляют большую свободу для многообразия Р. и живого течения мелодии.

У А. Шопенгауэра в основном труде «Мир как воля и представление» §52 посвящен специально анализу музыки, в комментариях к которому Р. понимается как количественный элемент мелодии наряду с гармонией как качественным элементом. «Ритм — во времени то, что в пространстве симметрия, а именно деление на равные и соответствующие друг другу части, причем сначала на большие, которые затем распадаются на меньшие, им подчиненные... в постоянно возобновляемом расхождении и примирении ритмического элемента мелодии с гармоническим находит свое выражение сущность мелодии» [30:472-473].

Ницше, продолжая шопенгауэровскую традицию, увидел в Р. дионисийский оргазм, противостоящий аполлонийской уравновешенности: «Существо природы должно найти себе теперь символическое выражение; необходим новый мир символов, телесная символика во всей ее полноте, не только символика уст, лица, слова, но и совершенный, ритмизирующий все члены плясовой жест. Затем внезапно и порывисто растут другие символические силы, силы музыки, в ритмике, в динамике и гармонии» [19:65].

Для Т. Липса Р. как основа музыкальной мелодии есть отражение ритма en grand самой природы человека [15]. В. Оствальд [20] в зачатках художественности видит прежде всего Р., сводя основную классификацию искусств к классификации по Р. М. Дессуар [14], выделяет музыку из других ритмических искусств как искусство свободное, основанное на неопределенных ассоциациях и имеющее так называемые ирреальные формы. По Э. Курту, Р. — это «стремление вперед, заложенное в нем движение и настойчивая сила».

А.Ф. Лосев в работе «Музыка как предмет логики» дает содержательно выверенное определение музыкального Р., релевантное всей его философской системе: «Ритм есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как подвижный покой и рассмотренная в отождествлении со своим материальным воплощением (точнее, в своей собственной гипостазированной инаковости в виде подвижного покоя). Короче говоря, *ритм есть выражение чистого числа в аспекте его чисто числового же подвижного покоя*. Значит, ритм не есть временная категория. Одну и ту же ритмическую фигуру можно исполнить в разное время и с разным темпом. Ритм гораздо отвлеченнее

581

чистого времени. Он есть именно не время, а *числовая структура* времени ... данная в аспекте своего подвижного покоя» [18:550].

Подробнейший анализ Р. в поэзии и музыке дает А. Белый в сборнике статей «Символизм». Соотнося поэзию и музыку, А. Белый пишет: «Архитектоника стопы — строки, строфы, — в поэзии тесно связана с музыкой; эта связь поэзии с музыкальным пафосом души, сохранившаяся и живая доселе, отделяет поэтический ритм от метра; метр — кристаллизованный ритм в исторически сложившихся формах; но сама форма лишь извне кристаллизована в определенных границах... в генетическом развитии поэтических форм музыкальный ритм есть нечто родовое по отношению к метру; в данной поэтической форме — наоборот: ритм есть всегда нечто индивидуальное по отношению к форме; между ритмом и метром происходит всегда глухая борьба; выражение этой борьбы более всего нас пленяет в индивидуальных формах» [8:564-565].

Очень интересна цитата из работы Денисова, результаты которой А. Белый использует при дальнейшем анализе русской поэзии: «Денисов указывает на то, что ритм бывает простой и сложный; простой ритм есть чередование сильных и слабых моментов времени; сложный ритм образуется сочетанием ритмических групп, периодически возвращающихся; в метрике, по его мнению, существуют четыре рода последовательных групп: стопа, метрический член, период и система» [8:556]. В дальнейшем, опираясь на предложенную классификацию, автор выносит характерное суждение о русской поэзии: «...единство ямба, хорей и амфибрахия, как определенных форм русского стихосложения, заключается вовсе не в правильности чередования соответствующих стоп, а в некотором музыкальном единстве, приближающем данную метрическую сложность к простоте, символически определяемой, как та или иная метрическая форма; это музыкальное единство и есть ритм». [8:565].

М.М. Бахтин сопрягает Р. с «энергичностью» формы как упорядочивающего и активного начала в действующем субъекте: «Из этого фокуса чувствуемой активности порождения прежде всего пробивается ритм (в самом широком смысле слова — и стихотворный и прозаический) и вообще всякий порядок высказывания непредметного характера, порядок, возвращающий высказывающего к себе самому, к своему действующему, порождающему единству» [7:63].

Библиография

1. *Ансерме Э.* Структуры ритма (Статьи о музыке и воспоминания). М., 1986.
2. Античная музыкальная эстетика. М., 1960.
3. *Аристотель.* Поэтика. Собр. соч. Т. 4. М., 1983.
4. *Аристотель.* Риторика. Кн. III // Аристотель и античная литература. М., 1978.
5. *Аркадьев М.А.* Временные структуры новоевропейской музыки. Опыт феноменологического исследования. М., 1992.
6. *Аркадьев М.А.* Креативное время, «археписьмо» и опыт Ничто // Логос. М., 1994. № 6.
7. *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
8. *Белый А.* Символизм. М., 1910.
9. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 2002.
10. *Браудо И.* Артикуляция (О произношении мелодии). Л., 1961.
11. *Бычков В.В.* AESTHETICA PATRIUM. Эстетика Отцов Церкви. М., 1995.
12. *Гегель.* Лекции по эстетике. Т. 3. М., 1971.
13. *Денисов А.* Основания метрики у древних греков и римлян. М., 1888.
14. *Дессуар М.* Очерк истории психологии. СПб., 1912.
15. *Липпс Т.* Философия природы. СПб., 1914.
16. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 5. М., 1979.
17. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 7. Кн.2. М., 1988.
18. *Лосев А.Ф.* Музыка как предмет логики // Форма — Стиль — Выражение. М., 1995.
19. *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. Собр. соч. Т. 1. М., 1990.
20. *Оствальд В.* Философия природы. СПб., 1903.
21. Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974.
22. *Секст Эмпирик.* Собр. соч. Т. 2. М., 1976.
23. *Харлап М.Г.* Народно-русская музыкальная система и проблема происхождения музыки // Ранние формы искусства. М., 1972.
24. *Харлап М.Г.* Ритм и метр в музыке устной традиции. М., 1986.
25. *Харлап М.Г.* Ст. Ритм // Музыкальная энциклопедия. Т. 4.
26. *Холопова В.Н.* Вопросы ритма в творчестве композиторов первой половины XX века. М., 1971.
27. *Холопова В.Н.* Музыкальный ритм. М., 1980.
28. *Холопова В.Н.* Русская музыкальная ритмика. М., 1983.
29. *Шеллинг Ф.В.* Философия искусства. М., 1966.
30. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 2. М., 1993.
31. *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993-1998.

Григорьев А.А.

СТАТУС (к позиции 5.3)

От лат. status — положение, состояние, статус. 1) Понятие С. из юриспруденции в логику было введено Тертуллианом. Значение С. со времен ранней патристики придается предикату, образующему единство со связкой. Согласно идее С., любая предикация, в том числе определение, есть одно из свойств субъекта. В идее С. осуществляется связь идеи универсальности с идеей субъектности, которой присуща интенциональная способность конструировать предмет. С. всегда бытие-чем-то, что означает: всякое бытие в христианском мире присуще чему-то прямо и непосредственно. Невозможно бытие, присущее вещи некоторым образом, как говорил Аристотель. По Тертуллиану,

582

«быть ничем» значит «не быть вообще», а «быть» значит быть «не-ничем» [1:197]. В этом качестве идея С. близка идее значения. Разные С. друг относительно друга являются *тропами*. Петр Абеляр идее С. придает логическое обоснование. Поскольку субъект причащает себе любую вещь, то этот субъект первично — полностью и непосредственно — обладает всеми возможными формами бытия. В силу этого глагол «быть» всегда употребляется двусмысленно — в экзистенциально-связующем, причащающем вещь Богу, значении. Фундаментальная форма предложения у Петра Абеляра — А есть-В, или, если «есть-В» обозначить как С, АС. Глагол «быть» выступает в порождающей функции. В «Теологии Высшего блага», анализируя высказывание «Бог есть Отец, или Сын» [2:221], Петр делает такой вывод: «Мы не будем не правы, сказав, что Мудрость рождается Могуществом, то есть что Мудрый происходит от Могучего» [2:222]. Порождение есть акт связи, ведущий к существованию. Так, пишет Петр Абеляр, можно сказать, что «восковое изваяние происходит из воска, хотя, однако, сам воск и восковое изваяние тождественны по сущности», но не по статусу, который обусловлен разными свойствами вещи и различием идей творения и рождения [2:222 — 223].

Идея С. предполагает, что одна и та же вещь может быть взята в разных отношениях (с другими вещами, внутри самой себя и рассмотренная с разных позиций и в разных положениях); в философии XX в. она созвучна идее «состояния дел» или «положения вещей», высказанной Л. Витгенштейном.

2) Понятие С. в социологию было введено для того, чтобы разграничить социально-экономическое положение в зависимости от оценки места человека и группы в обществе. Начиная с М. Вебера С. понимается как характеристика уважения и престижа, который приписывается членам определенной социальной группы (личный С), профессиям (профессиональный С), социальным группам (статусные группы), предполагает определенные ожидания и социальное признание. В теории социальных ролей С. — положение, занимаемое человеком в социальной группе и сопрягаемое с совокупностью прав и обязанностей (социальная роль), которая принимается им и «разыгрывается».

Библиография

1. *Тертуллиан. О воскресении плоти* // Тертуллиан. Соч. М., 1994.
 2. *Петр Абеляр. Теология «Высшего блага»* // Петр Абеляр. Теологические трактаты. М., 1995.
- Неретина С.С.**

ТРОПЫ (к позиции 5.3)

Тропы (от греч. — поворот, оборот речи). 1) В поэтике это двусмысленное, или двузначное употребление слов: иносказательное и буквальное, которые связаны друг с другом по принципу смежности (метонимия, синекдоха), сходства (метафора), противоположности (ирония, оксюморон). Обучение Т. входило составной частью в грамматику, в компетенцию которой, помимо Т., входило знание слов, букв и слогов, умение владеть правильной речью, определения, стопы, ударения, пунктуация, орфография, аналогии, этимологии, различения, варваризмы, басни, стихи, история. 2) Т. — гносеологические аргументы в критике у скептиков. Начиная с Пиррона, Т. трактовались как различные состояния вещи, чем подчеркивалась их нестабильность, изменчивость. Наличие Т. подчеркивало невозможность обнаружить критерий истинности в чувственном и интеллектуальном познании, несостоятельность этики, произвольный выбор аксиом. Вскрывая несостоятельность онтологического понимания истины как вечной, неизменной и непротиворечивой, они обосновывали необходимость следовать практическому выбору. Т. рассматривались как гносеологические аргументы против догматизма, служили основами морали. Это побуждало или к воздержанию от суждений, претендующих на окончательность, или к признанию (как то было у Энисидема) равновероятных противоположных суждений, предпочтению чувственного знания. 3) В средневековом понимании — любое суждение, сколь бы точным оно ни было, перед лицом Бога рассматривалось как троп; изменчивость тварного мира являлась онтологическим аргументом, по принципу Августина: «Я ошибаюсь (изменяюсь), следовательно, существую».

Однако в Средневековье Т. имели гораздо более существенное значение, нежели только грамматическое. Они были теснейшим образом связаны со способом мышления, который все средневековые философы и богословы, русские в том числе (Стефан Яворский), называли «тропическим разумом» (sensus tropicus). Средневековые мыслители полагали, что любое суждение, сколь бы точным оно ни было, перед лицом Бога всегда есть Т., иносказание. Тот, кто осмеливался говорить не только о плотской, но и о духовной сущности, прибегал к помощи аналогий или сравнений, которые суть способы организации Т.,

способствующие пониманию сути дела и являющиеся слабой попыткой уловить или постичь Бога через тварный мир. Августин немало глав трактата «О христианском учении» посвятил анализу тропов и иносказательной речи, о чем свидетельствуют названия глав: «Почему полезна неясность Писания, пере-
583

данного через тропы и фигуры», «Жалкое рабство — понимать буквально фигуральные выражения Писания», «Необходимость знания тропов» и др. Для Беды Достопочтенного фигуры и тропы представляют собой важную часть истолкования Библии. «Слова, обозначающие сотворенные сущности любого подверженного изменению естественного и неестественного предмета, не могут сказываться о Природе созидающей [то есть о Боге] в собственном смысле, но только в переносном», — писал в трактате «О разделении природы» Иоанн Скот Эриугена. По Петру Абеляру, человеческий язык приспособлен к сказыванию о вещах этого мира, но «сами слова необходимо превосходят их собственное значение» и, «будучи посредниками Св. Духа», в переносном смысле свидетельствуют о Боге. Гугон Викторинец (Гуго Сен-Викторский) рассматривает тропологию как учение об аллегорическом, историческом и анагогическом объяснении библейских текстов.

Тропы основываются на идее сходства и подобия, выражающей соотношения между созданными вещами и между созданными вещами и Творцом. Т. представлялся и в виде единичной вещи, и в виде общего понятия, выражающего *статус* вещи. Бытие человеком — один статус Сократа как индивида, живущего в физическом мире, и другой его статус в качестве образа и подобия Бога. В отличие от Античности, где Т. использовался только в качестве иносказания, в Средневековье Т. строго этически ориентирован. Являясь одним из способов речевого высказывания, то есть творческого свободного волеизъявления, Т. крепко связан с идеей выбора и долженствования. Это особенно заметно в перифрастических формах описания будущего, которое в «Исповеди» Августина характеризуется не только как время, но как желание, надежда, опасение. Христианство в целом, усилив чувство бытия, придавало ему этическую направленность. Петр Коместор в прологе к Библии определил систему Т. (тропология) как «вознесение на крышу мироздания, когда благодаря содеянному нам сообщается то, что должно делать». Потому тропология обозначается через этическую категорию *благото*.

Система Т., таким образом, представляет содержательную сторону мышления в ее тождестве с формально-образными структурами. Средневековье также обнаружило возможности «сворачивания» смыслов сказанного в фигурах речи, каковыми являются гендиадис, силлепс, эллипс, анафора, эпифора, антитеза и умолчание. Как правило, комментаторы и грамматики наставляли образцам сотворения речи, показывая ее рукотворность, вменяя в обязанность пользующемуся ею быть ее творцом, вскрывая двойственную основу

творчества: быть проводником Божьего Слова (в силу акта творения) и обладать способностью рождать собственное произведение (в силу дара творения). Фигуры речи, способствующие усилению самовыразительности, обнаруживают способность Средневековья представить себя в «образах неподвижности» (О.А. Добиаш-Рождественская), Т. — в образах движения, демонстрируя именно средневековую онтологию речи.

В эпоху Просвещения Дж. Вико усматривает в Т. основания поэтической речи, логика которой строилась как метафора, метонимия и синекдоха [1:146-149]. Если для философов Нового времени Т. — источник ошибок мышления (например, в логике Пор-Рояля), то Т. становятся предметом риторики как фигуры речи [15, 16, 17], или поэтики, где знание о тропах является знанием правил стихосложения и стилистики. Так понимаются Т. у Гете, Баумгартена, Новалиса. Немецкие романтики сделали акцент на иронии как на универсальном Т.

Поворот к анализу Т. был начат Ф. Ницше в учении о риторическом характере языка. Этот поворот оказался весьма существенным, ибо в Т. стали видеть не столько лингвистический, сколько культурный и семиотический феномен (А. Ричардс, М. Блэк).

В XX в., по мнению Д.М. Армстронга, «произошло то, что в ряде случаев Т. были заново открыты философами» [14:113]. Однако не зная, что когда-то теория тропов была весьма развита, многие философы, понимавшие серьезную необходимость для указания на разные состояния вещи, должны были создавать новые термины, выполнявшие функции старого Т. Стоит пользоваться термином «абстрактные особенности», Бергман — «совершенные особенности», Д.С. Уильямс пользовался старым названием «тропы», Уолтер-шторф называл их «случаи» (1970), Кюнг — «конкретные свойства», другие философы — «свойство-инстанции». Сейчас возвращается к жизни именно термин «троп», о чем свидетельствует упомянутый труд Д.М. Армстронга. Однако он ограничился фиксацией значения Т. только как единичности и субститута. Подробно анализируя и критикуя «тропические» теории связи, отношения, свойства, Армстронг не ставит проблемы Т. как этического выбора. Он рассматривает систему тропов и универсалий как взаимодополнительные, в его анализе Т. выполняет функцию сходства или отношения, заместителя универсалии или связи, будучи этически нейтральным. Х. Уайт анализирует Т. фигуративного языка историков XIX в. (иронию, метонимию, метафору). Изучение Т. любого научного языка становится в конце XX — нач. XXI в. одним из важных направлений логики исследования нарративов.

584

Библиография

1. *Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.*

2. *Башляр Г.* Психоанализ огня. М., 1993; Вода и грезы. М., 1998; Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения. М., 1999; Земля и грезы воли. М., 2000; Земля и грезы о покое. М., 2001.
 3. *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. М., 1997.
 4. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. М., 1975.
 5. *Малявин В.В.* Мудрость «Безумных речей» // Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995.
 6. *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Время культуры. СПб., 2000.
 7. *Реймерс Н.Ф.* Экология (теории, законы, правила, принципы и гипотезы). М., 1994.
 8. *Семенцов я А.А.* Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.
 10. *Рихтер Р.* Скептицизм в философии. Т. 1. СПб., 1910.
 11. *Тодоров Ц., Тынянов Ю.Н.* Проблема стихотворного языка. М., 1965.
 -] 2. *Уайт Х.* Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002.
 13. *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927.
 14. *Armstrong D.M.* Universals. An opiinated introduction. Boulder -San-Francisco - London, 1989.
 15. *Dumarsais C.Ch.* Des Tropes. P., 1730.
 16. *Fontanier P.* Commentaire raisonné des tropes de Dumarsais. P., 1818.
 17. Manuel classique pour l'étude des tropes. P., 1821.
- Неретина С.С.**

ЭКВИВОКАЦИЯ (к позиции 5.3)

Э. — термин, введенный Боэцием и означающий равнозначность, равнозвучность, дву(о)смысленность. Связан с важнейшим христианским догматом творения мира по слову, где слово выполняет не только креативную, но и посредническую (между горним и дольным мирами) функцию. Сотворенное прикасалось благодаря имени нетварному и выражало вместе сакральное и профанное. На эту роль слова обращали внимание Отцы Церкви. Августин для обозначения такого двусмысленного единства использовал термин «*ambiguus*». Более того, единичная вещь, будучи субъектной на основании акта творения, полностью и одновременно включала в себя субстанцию, что позволило Августину («Исповедь»), а затем Боэцию (Комментарии к «Категориям» Аристотеля, Комментарий к Порфирию) назвать ее субъект-субстанцией, в само это имя введя идею Э. Появлению этого термина способствовал анализ «Категорий» Аристотеля, где связи между вещами и именами были определены через омонимичное (вещи, у которых одно и то же имя, но разные определения), синонимичное (вещи, связанные друг с другом и именем и определением) и паронимичное (вещи, получающие наименование от другой вещи сообразно ее имени, отличаясь от него падежным окончанием).

Боэций в Комментариях к «Категориям» выделил не 3, а 5 различий, дав им при этом на латинском языке следующие названия: синонимичное было названо **univoca** (моновокальным, односмысленным, однозначным. Однозначными, например, являются человек и животное, оба имеющие одно и то же определение — чувствующая одушевленная субстанция); омонимичное передано как **aequivoca** (равнозвучное, двусмысленное, или, в терминологии С. Лесьневского, **эквивоции**, например, человек живой и нарисованный); паронимичное — как **denominativa**, отыменное (от мужества — мужественный). Поскольку слова могут произноситься в связи или без связи, то Боэций посчитал нужным ввести еще 2 различия: многозначное, или многосмысленное (**multivoca**), — это вещи, связанные только определением (меч и клинок), и разнозвучное, или разносмысленное (**diversivoca**), — вещи, имеющие разные имена и разные определения. Очевидно, что лишь последнее деление полностью соответствует условию бессвязного произнесения (человек, цвет). Остальные, имеющие общим какое-либо имя, так или иначе, по Боэцию, могут быть эквивокативны. Это относится и к однозначному, и к отыменному, где основным условием, помимо тонкого логического анализа для отличия их от эквивоций, является наличие вещи, названной именем, позволяющим отнести ее к однозначному или отыменному. Это самое существенное в проблеме Э., как она рассматривается Боэцием.

По Боэцию, у эквивоций не может быть единого определения в силу их природной парадоксальности. Их смыслы — это несущие сущности, они несут и то, что есть (вещь, какой она явлена), и возможность становления для чего-то, чего еще нет (выявление неких признаков вещи, которые обнаруживаются вопрошающим умом через внутренне присущие вещи свойства). **Эквивоции — это вещи, а Э. — слово.** В качестве слова в ней нет ничего от двусмысленности, если не различать вещи, о которых она сказывается. Это значит, что Э. эксплицирует субстанцию (*Boethii In Categoriais Aristotelis // MPL. T.64. Col.166*), что собственно Э. представляется как «быть», или «бытие», поскольку оно присуще всякому единству вещи и имени, «говорится обо всех одинаково, но при этом им всем присуща не какая-то одинаковая субстанция или природа, но только имя» [1:12]. Место Э. в «ничто», которое, являясь оператором творения, делит то, что есть, на Божественное бытие, которое только «вот это», не состо-

585

ит из частей, едино (чему Боэций дал имя субсистенции), и на человеческое бытие, где термин «бытие»

применен иносказательно, ибо это не подлинное бытие, поскольку оно составное, служит подлежащим для акциденций, чему, на его взгляд, больше подходит имя субстанции. Э., таким образом, является обоснованием креативности мира из ничего, скрепой, благодаря которой возможна сопричастность горнего и земного миров.

Содержание термина Э. сравнительно с Аристотелевой омонимией в Средневековье претерпело существенные изменения. Э., как полагал Боэций, характерна не только для имен, но и для союзов, предлогов, глаголов, имеющих в одних случаях активное значение, в других — пассивное, слов с переносными значениями.

Деление на двусмысленное и однозначное, связанное с анализом проблемы универсалий, существенно лишь тогда, когда в наличии «истинное определение», т. е. когда определение обращается. Пример с человеком, который, как и животное, может быть определен как чувствующая одушевленная субстанция, приведенный Боэцием для иллюстрации однозначного, свидетельствует о возможности именно такого обращения. «Если ты скажешь: что есть человек? — Разумное смертное животное, — то это правильно. Если скажешь: что есть разумное смертное животное? — Человек. И это правильно», то есть речь идет об однозначном. «Но если кто-либо скажет так: «Что есть человек? — Чувственная, одушевленная субстанция», — то это истинно. А если скажет: «Что такое чувственная, одушевленная субстанция? — Человек», — то это будет правильно не во всех смыслах, потому что лошадь тоже чувственная, одушевленная субстанция, но она — не человек» (*ibidem, t. 64, col. 163-164*).

Определение, по Боэцию, не обращается, если определяемым субъектом является общее имя, каким для «человека» и «лошади» является «животное». В этом и подобных случаях общее имя, которое сказывается о множестве единичных вещей и само оказывается единичностью, требующей определения, всегда двусмысленно, поскольку определения требует то, что само, по природе, является определением. Так, род — это множество, связанное местом рождения или индивидом-родоначальником, это 10 категорий и одна лишь субстанция, это предельнейший род (выше которого ничего нет) и взаимоподчиненные роды (виды), возможность (для нижестоящего вида) и актуальность (в виде и индивиде). Разную речь, таким образом, можно вести и о разных вещах, поименованных одним словом, и об одном и том же сущем, одно и то же имя которого будет при новом повороте логического внимания сви-

детельствовать о разных ориентациях сущего. Так, предельнейшие роды (субстанции), целиком и одновременно входящие в субъект-субстанцию (единичную вещь), не определяются, а только описываются, то есть используются в переносных значениях, являясь намеком на нечто иное, потаенное внутри одной и той же субстанции.

Что касается отыменного, то оно таковым является тогда и только тогда, когда в наличии вещь, сопричастная той, которой она обязана рождением, имя этой вещи и трансфигурация этого имени. При отсутствии одного из этих условий отыменное лишается смысла. В этом случае название будет не паронимом, а эквивоцией (*Boet. In Categ. Arist. Col. 168*).

Идея Э. в дальнейшем была поддержана крупнейшими логиками XII в. Петр Абеляр представил ее в следующих аспектах. 1) Находящийся по разные стороны противоречия один и тот же термин выражает разные референции. 2) Разные смыслы одного и того же термина есть следствие фигуративности языка. 3) Речь представлена как тропы (*см. Тропы, II*), где один из ее видов — определение — само есть троп. 4) Основываясь на идее Боэция о вещи как субъекте, творящем высказывания о себе, одновременно и полностью включающем в себя субстанцию как универсалию, отчего вещь всегда есть субъект-субстанция, он полагал, что индивид также есть всеобщее, не в меньшей мере предельное, чем предельный род у Боэция, особенно при учете одного из значений рода как инициации человеческих поколений от некоего родоначальника. Сократ — грамматик и Сократ — белый — это, по Петру Абеляру, разные определения не просто субъект-субстанций с одинаковыми именами, но разные представления статусов одной и той же субъект-субстанции, имя которой двусмысливается при смене угла зрения на эту субстанцию. Э., таким образом, рассматривается как фундаментальный принцип отношений вещи и имени, в условиях неисчерпаемости вещи предполагая многообразие статусов: их роль исполняют определения.

Гильберт Порретанский поставил идею Э. в связь с основаниями вещи: собственными и общими с другими вещами. Э. разных типов зависит от их правильной дистинкции. С этим связано его двусмысленное представление субстанции как субсистенции (то, благодаря чему нечто есть) и субсистирующего (то, каким нечто является), основанное на анализе представлений о бытии у Боэция, что позволило Гильберту поставить вопрос о разносмысленности одних и тех же терминов в разных видах знания. Два рациональных утверждения в зависимости от правильного выяснения оснований могут быть оба истинными или оба противоречи-

586

выми. Определение человека как разумного смертного животного верно, но не менее верно и то, что идея воскресения дает новое основание для истинного, то есть бессмертного, человека.

С точки зрения Гильберта, этот пример показывает шаткость любого человеческого определения. Высказывание «человек бессмертен» означает неразрывность его души и тела, «человек смертен» — признание их разрыва. Статус человека меняется в зависимости от его греховности, потому определение его как разумного смертного животного относится к области естественного знания, но не теологического. Прачеловек, таким образом, был чистой возможностью. К нему применимо выражение

«Божий человек», где термин «Божий» употребляется в переносном смысле — в смысле произведения его Богом, тогда как остальные люди были порождены людьми. Возможности переносных смыслов выражены Гильбертом термином «трансмупция» (перестановка), который входил в то, что в то время называли тропологией (наукой о тропах). Идея трансмупции предполагала анализ всех отклонений от устоявшихся речевых выражений, позволяющих осуществить перевод терминов из одного знания в другое. То, что в естественном знании может быть следствием, в теологическом обернется причиной. Благодаря идее перестановки Гильберт нашел важнейший инструмент для различения собственного основания от общего. Для теологии, например, истинно, что Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой — один Бог, в то время как для естественного знания утверждение «Платон — человек и Сократ — человек — один человек» ложно. В выражениях «Бог есть» и «человек есть» экзистенциальный смысл «есть» применим только к Богу. В естественном знании этот глагол употребляется в качестве функции, означающей, как вещь есть. Когда о тварной вещи говорится в экзистенциальном смысле, то очевидно, что этот смысл есть перестановка, есть перенос с Творца на творение. Это, по Гильберту, есть подлинный пароним: когда нечто перенимает имя от другого нечто, имевшего к нему отношение. «Есть» при переводе из теологии в естественное знание оказывается сразу и паронимом, и Э. Мало того, пароним обнаруживает себя как частный случай Э. Экзистенциальный смысл высказывания «человек есть» может быть правильно интерпретирован, только если «есть» понимается как пароним от сущности, которая предципировала Бога в высказывании «Бог есть».

В XIII в. в связи с появлением идеи «двух истин», с разделением прежде единого основания философии, приведшего к появлению философии и теологии как самостоятельных дисциплин, идея Э. утратила свое приоритетное значение. Иоанн Дунс Скот, подвергший критике прежние теологические и философские аргументы, выдвинул онтологическое предложение об однозначности бытия, фиксирующей «простые сущности», никоим образом не совпадающими с другими. Бог является таким простым понятием сущего, которое однозначно приписывается всему, что есть. Простое конечное сущее не требует доказательства в силу своей очевидности. Но его требует простое бесконечное сущее. Это сущее есть в силу того, что оно есть основание, или причина, существующая или действующая сама по себе. Главное в однозначности — то, что оно выражается в одном и том же смысле во всех индивидуальных проявлениях, оно одинаково во всех вещах и способах их существования, хотя и те и другие не одинаковы.

Однако идея Э. пережила Средневековье. О ней помнил С. Кьеркегор, который различал между двусмысленностью, ведущей к «логической и этической ереси», и двусмысленностью. Диалектическая Э. была необходима при его определении индивида, который является самим собою и родом, и при определении одного из его ключевых понятий — страха как симпатической антипатии и антипатической симпатии. В нач. XX в. С. Лесьневский оспаривал утверждение Э. Гуссерля, который утверждал, что собственное имя может означать различные предметы на том основании, что употребляется «с эквивоцией», тогда как, по мнению С. Лесьневского, эти имена употреблялись бы «с эквивоцией» лишь в том случае, если бы они, именуя собою разные предметы, соозначали бы различные признаки. Э. приобретала значение двусмысленности для вещей неопредмеченных и недоказываемых. О такого рода двусмысленности, под которой понималась способность мышления к подмене знания умением говорить и которая создает иллюзию предоставления возможностей здесь бытия, писал М. Хайдеггер.

Идея Э. тем не менее получила преломление в концепции М.М. Бахтина о культуре как диалоге, принявшем форму полифонии (что соответствует латинскому термину *mukivocatio*, введенному Боэцием).

Во второй половине XX в. идея Э. становится одним из существенных в секуляризованной философии. Это прежде всего относится к философии Ж. Делёза в связи с идеями нонсенса и парадокса. Идея Э. (*l'equivocite*) и однозначности сопрягаются на правах взаимодополнительности. Делёз подробно анализирует смысл повтора (как меры и как ритма), двойной смысл номинальных понятий, обнаруживая даже в однозначных словах свойство исполнять функцию Э., придавая рядом стоящим словам «гравитацию, пока одно из слов не приходит на смену, становясь, в свою очередь, центром повторения»[2:37]. Идея Э. — одна

587

из главных в книге Делёза «Логика смысла»[3], ибо благодаря Э. возможны нонсенс, парадокс и серийность (ряд неповторяющихся элементов, представленный как единое целое).

Библиография

1. Боэций. Комментарий к Порфирию // Боэций. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990.
2. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.
3. Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995.
4. Боэций. Комментарии к «Категориям» Аристотеля // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья. Т. 1. СПб., 2001.
5. Абельяр П. Глоссы к «Категориям» Аристотеля // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья. Т. 1. СПб., 2001.
6. Лейбниц Г.В. Основы исчисления рассуждений. Соч.: В 4 т. М., 1984.

7. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1975.

8. *Неретина С.С.* Тропы и концепты. М., 1999.

Неретина С.С.

АВТОРСКИЙ СПИСОК СТАТЕЙ

Ахутин А.В.

Позиция 1.2. Онтологическая диалогика культуры В.С. Библера (*диалогика культуры, историко-логика культуры, морфо-логика культуры, произведение, диалог культур*); Диалог культур (к п. 1.2); Культуры онто-логика (к п. 1.2); Микросоциум культуры (к п. 1.2); Произведение (к п. 1.2); Разум познающий (к п. 1.2); Разум причащающий (к п. 1.2); Разум эйдетический (к п. 1.2)

Визгин В.П.

Введение (Универсализм культурного сознания и история); Позиция 2.1. Антропоцентрический универсальный проект Нового времени (*проект, канун модерна, модерн, кризис проекта модерна*); Позиция 2.2. Жизнь и ценность (опыт Ницше) (*жизнь, ценность, смысл*); Генеалогия (к п. 2.2); Ментальность (к п. 2.1); Мир (к п. 2.1); Нигилизм (к п. 2.2); Ренессансный универсализм: Дж Бруно (к п. 2.1); Ресентимент (к п. 2.2); Эпистема (к п. 2.2); Ясность разума: Декарт (к п. 2.1)

Воронин А.А.

Позиция 3.3. Техника как феномен культуры (*коммуникативные стратегии, техника, отчуждение и самореализация, креативность человека*); Коммуникативные стратегии (к п. 3.3); Креативность человека (к п. 3.3); Техника (к п. 3.3)

Гаман-Голутвина О.В.

Позиция 4.3. Политическая культура как компонент культуры (*политическая культура, политическое сознание, культурная политика*); Политическая культура (к п. 4.3)

Григорьев А.А.

Позиция 5.1. Артикуляция бытия культуры (*язык и речь, артикулированный звук, голос и интонация, молчание — пауза, ритм, музыка и речь*); Буква (к п. 5.1); Голос (к п. 5.1); Интонация (к п. 5.1); Молчание — Пауза (к п. 5.1); Ритм (к п. 5.1)

Каган М. С.

Позиция 4.1. Цивилизация в культуре и культура в цивилизации (*модальности культуры, архитектура культуры, хроноструктура культуры*); Деятельность (к п. 4.1); Культура (к п. 4.1); Цивилизация (к п. 4.1)

Келле В.Ж.

Введение (Культура и цивилизация в современном обществе); Позиция 4.2. Цивилизационные механизмы и их социальные функции (*цивилизация, цивилизационные механизмы, культура, личность*); Личность (к п. 4.2); Общество (к п. 4.2); Социальность (к п. 4.2); Цивилизационные механизмы (к п. 4.2)

Межуев В.М.

Позиция 2.3. Философская идея культуры (*знание о культуре, культура как идея, открытие культуры, классическая модель культуры, свое и чужое в культуре*); Позиция 4.4. Российская цивилизация (*цивилизационная идентичность России, границы цивилизаций, душа и тело цивилизации, открытая культура*); Позиция 6.4. Культура в контексте модернизации и глобализации (*модернизация, глобализация, культура в глобальном мире*); Гуманизм (к п. 2.1); Глокализация (к п. 6.4); «Закат Европы» (к п. 4.4); Национальная культура (к п. 4.4); «Русская идея» (к п. 4.4)

Михайлов Ф. Т.

Введение (Культурология как основание общего человековедения); Позиция 3.1. Культура как порождающее человека отношение (*обращенность, эмпирия, теория, онтология научной теории, постулат, основание*); Воспитание (к п. 3.1); Диалектика (к п. 3.1); Мышление (к п. 3.1)

Неретина С.С.

Позиция 5.2. Язык и речь — векторы определения пространства культуры (*лингвокультурология, универсализация словесности, универсализация риторики, символизм, универсализация грамматики, лексико-семантические модели, пропозициональный подход, структурно-семиотические модели, нарративные модели дискурса* — в соавт. с *А.П. Огурцовым*); Интенция (к п. 5.3); Концепция (к п. 5.3); Статус (к п. 5.3); Тропы (к п. 5.3); Эквивокация (к п. 5.3)

Огурцов А.П.

Введение (От семантики языка к семантике культуры); Позиция 5.2. Язык и речь — векторы определения пространства культуры (*лингвокультурология, универсализация словесности, универсализация риторики, символизм, универсализация грамматики, лексико-семантические модели, пропозициональный подход*,

структурно-семиотические модели, нарративные модели дискурса — в соавт. с *С.С. Неретиной*); Лингвокультурология, концепт, смысл, значение, язык, речь, знаковая система, символические формы, дискурс (к п. 5.2)

Попова Н. Т.

Позиция 6.6. Культурные механизмы развития человека (*культурная форма, культурный дефицит, субкультуры*); Интериоризация (к п. 6.6)

589

Разлогов К.Э. Предисловие; Позиция 6.3. Массовая культура — универсальная парадигма современности (*глобализация культуры, массовая культура, компенсация, субкультуры*); Геополитика культуры (к п. 6.3); Типологии культур (к п. 6.3); Экранная культура (к п. 6.3)

Румянцев О.К. Введение: Между классической философией культуры и постмодернистской культурологией (в соавт. с *А.Ю. Шемановым*); Введение (Границы культуры и взаимодействие культур); Позиция 1.3. Манеры целеполагания как проекты времени культуры (*манера целеполагания, другой/чужой, время культуры*); Мир повседневности (к п. 1.3); Ноосфера (к п. 1.3)

Сорвин К.В.

Позиция 2.2. Культура как рефлексивная система (*рефлексия, рефлексивная онтология /этапы развития/, нерефлексивная методология/ в познании рефлексивных систем/*); Мораль и нравственность (к п. 3.2); Рефлексия (к п. 3.2); Товар (к п. 3.2)

Тищенко П.Д.

Позиция 6.5. Культурные практики сопротивления диктатуре публичности (*публичность, смерть, сопротивление публичности*); Игра (к п. 6.5); Массы (толпы) (к п. 6.5); «Другой модерн» (к п. 6.5)

Токмачев К.Ю.

Позиция 1.4. Замкнутость миров культуры (*множественность ментальных миров; необратимые события*)

Файбышенко В.Ю.

Интенциональность (к п. 5.3); Конечность разума(кп. 1.1);Трансцендентное(кп. 1.1); Эстетическое (к п. 1.1); Историчность (к п. 2.1)

Чебанов С.В.

Позиция 6.2. Динамика центра и периферии как проявление формы культуры: бытовое и профессиональное как предмет культурологии (*общая культурология, бытовое, профессиональное, форма культуры*); Мнимость (к п. 6.2); Разнообразие (к п. 6.2); Ритм (к п. 6.2); Сложность (к п. 6.2); Форма (к п. 6.2)

Черняк Л.С.

Позиция 1.1. Рациональность культуры (*открытость, место человека /в круге сущего/, экологичность культуры, границы разума*), Миф (к п. 1.1)

Шеманов А.Ю.

О структуре первого тома (указания для читателей); Введение: Между классической философией культуры и постмодернистской культурологией (в соавт. с *О.К. Румянцевым*); Введение (Формы культуры и их динамика); Позиция 6.1. Самоидентификация человека в современной культуре (*субъект, рефлексия, самоидентификация*); Самость (к п. 6.1)

ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Alter Ego 319, 321
Causa finalis 34
Causa formalis 34
Causa sui 22, 28, 33
Cultural Studies 5, 494
Ego 319, 321
Ergon 537
Forma formans 554
Forma formata 554
Intellectus archetypus 29
Kulturforschung 5, 494
Kulturmorphologie см. Морфология культуры
Mathesis universalis 29
Zapping 561

Абсурд 74, 75, 79, 210
Авангард 557
Автомодельный 530, 545, 556
Автономия 22, 23, 24.
Автор 320, 321, 322
Азиатско-Тихоокеанский регион 529
Аксиома 141, 142, 151, 152
Аксиоматика 141
Аксиоматическая теория 75
Актантовые модели
Актантовые модели у Греймаса 249
Актантовые модели у Теньера 249
Актантовые модели у Тодорова 250
Акты иллокутивные 215, 216
Алфавит 563, 565, 566 (см. также Культурных форм примеры: алфавит)
Алфавитные системы письменности 563
Алхимия 527
Амбивалентность 440, 525
Американизация 449
Анархизм методологический 530
Аномалии в языке 210
Антилюбовь 440
Антиномия 149, 151, 404-405, 411
Антиплатонизм 423
Античность и отношение к слову 225
Античность, античное, античный 9, 12, 17, 44-46, 48, 59, 62, 65, 80-81, 118, 120, 145, 218, 225, 267, 272, 286, 287, 288, 289, 338, 346, 409, 421, 433, 557, 566
Антропогенез 24
Антропология 529, 531, 537
Антропология социальная и культурная 4
Антропология этно-культурная 529
Антропоцентрический универсальный проект Нового времени 81
Антропоцентричный 24
Апейрон 554
Аподиктичность 145, 146
Апологетика 528
Апофатика 525
Апофатическое богословие 417
Априори 442
Арзис 580, 581
Арифмология 279, 300
Артефакт 556
Артикулированный звук 213-215, 564

Артикуляция 212, 220, 569
Артикуляция бытия культуры 211
Артикуляция звука 213
Археология знания 442
Архетип 300, 556
Архетип бессознательного 538, 539
Архетип культуры 300, 301
Архетипа представление 300
Архитектоника культуры 170
Архитектура 553, 557
Аскетика 527
Аспект семантический 567
Астрология 536
Астрономия 536
Атомизм 433
Аффект в познании 510, 511
Барокко 436
Беллетристика 305, 307
Бесконечность 433, 436, 439
Бессмертие 386
Бессознательное 359
Бессознательное коллективное 538, 539
Библия, библейское 226, 232, 274, 281, 282, 565
Бинарные оппозиции — см. Оппозиции бинарные
Биоразнообразие 529
Биоразнообразия ценность 529
Биоритмы 534
Биосфера 537
Бифуркация 534
Благо, благое 359, 387, 417, 421
Бог 21, 23, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 146, 147, 148, 149, 150, 320, 386, 410, 411, 412
591
Богатство 496
Богочеловек 147, 148, 149, 150
Богочеловечество 150, 412
Боевые искусства Востока 307
Божественный язык 213
Бритва Оккама 528
Букв порядок 564
Буква 214, 563-567,
Буква гласная 563,
Буквы положение 564
Буквы сакрализация 237
Буквы форма 564
Бунт метафизический 435
Бытие 21, 22, 24, 26, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 356-358, 359-360, 378, 379, 380, 381, 417-419, 523, 537, 538
Бытие и обладание 542, 543
Бытие к смерти 319
Бытие-в-мире 434
Бытие-для-иного 22
Бытие-для-себя 22, 27
Бытовое (обыденное) 293, 296, 300, 304
Вариант 299, 530
Вера 147, 149
Верифицированный 526
Вестернизация 311
Вечное возвращение 105, 110, 111
Вечность (вечный, вечно) 22, 23, 27
Вечность мира 433
Вещь 523, 553, 573, 583

Вещь в себе 356, 411
Вещь у Августина 228-234
Вид 528
Видеоигры (см. также Игра) 305, 307, 450, 560-561
Видимость 525
Византизм 546
Виртуальная реальность 277
Вирус (компьютерный) 514
Витокультурная миссия 106
Вкус 536, 555
Власть языка 213
Внешнее 325
Внимание 319
Внутреннего и внешнего взаимодействие 508, 510
Внутреннего и внешнего маркировка границы 509
Внутреннего и внешнего переход (обряды) 514
Внутреннего и внешнего переход символический 512
Внутреннего и внешнего переход, атрибутика перехода 515
Внутреннего и внешнего этическое измерение 509
Внутреннее 325
Внутреннее и внешнее условное 512
Внутреннее/внешнее 269, 270, 271, 272
Возрождение (Ренессанс) 81-84, 87, 92-93, 97, 100, 118, 119, 120, 121, 238, 239, 436-439, 581
Волн теория 533
Волна 532, 533, 534, 537
Воля к власти 105, 106, 107, 108, 110, 111, 441, 442
Воображение 276, 438, 439
Воплощение 527, 554, 556
Воспитание 142, 337-339
Восприятие 356-357
Восток, восточное 54, 63-65, 122, 172, 190, 197, 199, 284, 288, 291, 206, 482
Времени и пространства организация 541
Времени типологическая концепция 535
Время 22, 25, 27, 32, 54, 55, 56-59, 61-65, 72, 73, 76, 77, 274, 275, 277, 278, 283, 372-374, 376, 530, 535, 537, 556, 580, 581, 582
Время культуры 56-66
В-себе-бытие 26, 27
Всеединство 436
Вселенная 579
Всеобщее и общезначимое 280, 281, 282, 283, 288, 289, 290, 291, 292
Всеобщее, всеобщность 9, 12, 16-17, 44-47, 49, 59-60, 62, 65-66, 268, 276, 277, 278, 287, 374-376
Всеобщий эквивалент 289, 290, 291
Выражение 580
Высказывание 575
Высокое 301
Высший интерес человечества 417-418, 422
Габитус 554
Гармония 537, 557, 579, 580, 581
Гегельянство 529
Гейзенберга принцип 145
Тендерные исследования 296
Генеалогия 423
Генеалогия морали 439, 441
Генезис 556
Генеративная грамматика 245, 254
Геном 124, 125
Геометр 24, 25
Геометрия 24, 25
Геополитика культуры 447-450
Герменевтика 26, 227, 358

Герменевтика историко-филологическая 528
Гетерогенность 530
Гипостазис 271, 291, 543
Гипотеза лингвистической относительности (см. Лингвистической относительности гипотеза)
Главных компонент метод 530
Гласных треугольник 530, 556
Глобализация 315-316
Глобализация информационная 317
592
Глобализация культурная 317, 318, 452, 453
Глобализация культуры 304-307, 558
Глобализация рыночная 316, 317, 318, 452, 453
Глобализация, глобальные проблемы 18-19, 177, 178, 184, 185, 188, 189, 199, 200, 203, 315-316, 401, 448, 452, 453, 478, 485, 492
Глокализация 318, 450-453
Глупость 74
Гносис (гностицический) 28, 29, 30, 32
Гностики 528
Год Галактический 534
Голливуд 449
Голос 215, 215-217, 567-572
Голос и интонация 215
Гомология, гомологичный, гомологизироваться 544, 556
Горизонт 357-358, 419
Грамматизация 236
Грамматика 565, 566
Грамматика всеобщая 528
Граница 216, 556
Границы 11, 14, 58, 63-66, 269, 271, 272, 278, 281, 372-373, 397, 399
Границы разума 30-34, 198-201, 360, 417
Границы цивилизаций 198
Громоздкость 300, 301, 544, 545, 546
Группа субкультурная 536
Группа этносоциальная 531
Гуманизм 425-427, 439
Гуманитарные науки 358
Дар внимания 319, 321
Дар признания 319
Дарвинизм 528
Движение (неподвижное движение, непрерывное, дискретное, небесное, и т. д.) 23, 24, 25, 26, 379
Действительность 300, 523, 524
Декаданс 435, 554
Декларируемое 302, 303, 525
Деконструктивизм 419
Делимитативная функция 215, 221
Демиург 433
Дефицит культурный 514
Деятельность 44-46, 48, 146, 148, 171, 173, 176, 179, 187, 268, 283, 289, 297, 298, 339-341, 343, 361, 363, 364, 369-370, 373, 376-377, 393, 466, 476-478, 484, 502.
Деятельность общедоступная 297
Деятельность профессиональная 297
Деятельность специализированная 297
Диалектика 142, 341, 341-354, 349, 411
Диалектика мифа 379, 385
Диалектика непосредственной оппозиции 379
Диалектика отрицательная 379
Диалектика формы и содержания 556, 557
Диалог 16, 20-21, 31, 210, 239-240, 352,
Диалог культур 41-43, 260, 268, 354-355
Диалог культур в лингвистике Возрождения 237-238

Диалогика культуры 34-37
Диатропика 530, 531
Диахронность 212, 221
Диверсификация 448, 492
Дизайн 295
Динамика культуры 301
Дискретность (дискретное) 23, 25
Дискурс 197, 245, 252-255, 261-262, 442, 576
Дискурс в лингвистике 255
Дискурс и интуиция 252-253
Дискурс и мысль 252-253,
Дискурс и нарратология 255
Дискурс и разговорный язык 254
Дискурс и текст 254
Дискурс как иерархия риторических структур 254
Дискурс как коммуникативное событие 254
Дискурс как речь 253
Дискурс объективирующий 263
Дискурс советский 254
Дискурс у Бенвениста 254
Дискурс у ван Дейка 254
Дискурс у Пеше 253
Дискурс у Сериио 254
Дискурс у Фуко 254
Дискурса виды 254
Дискурсивность 253
Дискурсивные практики 254
Дискурсивный анализ 254
Дистинктивная функция 215, 221
Дифференциальные признаки 214
Добро 385
Добродетель 421
«Добротолубие» 528
Дом 271
Доминирующее в культуре 301, 303
Достоверность 524
Досуг 295, 298
Досуга формы рафинированные 295
Другие 322
Другого обобщенного образ 539
Другое Я 149
Другой / Чужой 50-55
Другой 50-55, 63-65, 212, 220, 249, 251, 255, 260, 261, 263, 280, 281, 282, 284, 291,
419-420, 538, 539, 540, 542, 543, 574
Другой как предмет желания 540
«Другой модерн» 453-459
Дуализм 443
593
Дуальность 526
Дух 265, 266, 274, 275, 276, 338, 348, 349, 350, 351, 358-359, 565, 566
Дух народа 537
Духовность 168-172, 174, 362, 465, 502.
Душа (растительная, животная) 23, 24
Душа 49, 62-63, 66-68, 134, 198, 202, 206, 212, 220, 358, 417-
418, 421, 569, 579, 580, 581
Душа и тело цивилизации 201-204
Дыхание 578
Европейская метафизика (см. также: Метафизика) 417
Европоцентризм 5, 13, 61, 212, 529
Единое 379, 417, 422, 436, 535, 536
Единственность мира 433
Единство многообразия 433

Естественная установка 356-358, 417
Естественное место 24
Естественный свет 9, 13, 17, 47, 48, 61, 265, 274, 289, 290, 371, 400
Естественный язык 71, 213, 218
Естествознание 26, 34, 144, 151, 412
Естествознание математизированное 528
Естествознание описательное 528
Желание 541, 542
Желание миметическое 540
Жертва, жертвенный 284, 285, 286, 287, 288, 540
Жизненный мир 66, 70, 75, 417, 434
Жизненный порыв 322
Жизнь 53-55, 56-58, 102-104, 369, 372-373, 375-376, 379, 395-401, 529
Жизнь и ценность (опыт Ницше) 102
Заблуждения 524, 525
Завет 23, 26, 27, 28, 382, 383,
Заговор 537
«Закат Европы» 459-464
Закон 554
Закон противоречия 68, 69
Замкнутость миров культуры 66
Запад 172, 184, 190, 197-207, 361, 482, 502
Запах 555
Заразительность 525
Звук 213-215, 219, 536, 563, 564, 565, 566, 567, 569, 570, 573, 576, 579
Звука уровни 213
Зеркало 554
Зло 385
Знак 64, 214, 227-234, 569, 571
Знак диакритический 564
Знак у Августина 227-228
Знак языковой 214
Знаковая система 576
Знание 17, 55, 58, 64, 130, 131, 132, 137, 168, 285, 286, 287, 399, 466
Знание о культуре 114 — 116
Значение 212, 214, 566, 568, 575
Значение у Августина 229-231
Значимость 568
Золотое сечение 554
Зритель 318
Игра 505-506
Игра в Бога 324
Игра и соревнование 539
Игра организационно-деятельностная 413, 414, 415, 416
Идеал 69, 526, 527
Идеализация 524, 525, 526, 527
Идеалы 302, 303
Идеальное 171, 280, 288, 292
Идеация 322, 323
Идентификация с персонажем 543
Идентичности кризисы 537, 543
Идентичность (самобытность), культурная 5
Идентичность 270, 275, 276, 277, 278, 283, 292, 538, 539, 541, 543
Идентичность культуры 531
Идеографическое 529
Идеологема 526
Идея 268, 338, 527, 538, 566
Идол 525, 526, 527
Иерархия 23, 24, 25, 26, 527
Изменчивость 529, 535, 556, 557
Иконоборческие споры 554
Икономия 295

Иллокутивный акт 215
Иллюзия 498, 499, 525
Имена 573
Имидж 560
Имитация 303
Имманентизм 419
Имманентное 417-419
Имманентность 418
Имманентный 356
Имя 564, 565
Инвалид 529
Инвалиды 332, 334, 335, 336
Инвариант 554
Инвариант семантический 300, 529, 555
Инвариантный подход 529, 531, 555, 556
Инварианты количественные 295
Инверсия соотношения науки, эзотерики и религии 83, 96-97, 99-101
Индекс языковой 571
Индивид (личность) 12, 14, 15, 17, 44-45, 47-48, 52, 65-66, 376
594
Дуальность 526
Дух 265, 266, 274, 275, 276, 338, 348, 349, 350, 351, 358-359, 565, 566
Дух народа 537
Духовность 168-172, 174, 362, 465, 502.
Душа (растительная, животная) 23, 24
Душа 49, 62-63, 66-68, 134, 198, 202, 206, 212, 220, 358, 417-418, 421, 569, 579, 580, 581
Душа и тело цивилизации 201-204
Дыхание 578
Европейская метафизика (см. также: Метафизика) 417
Европоцентризм 5, 13, 61, 212, 529
Единое 379, 417, 422, 436, 535, 536
Единственность мира 433
Единство многообразия 433
Естественная установка 356-358, 417
Естественное место 24
Естественный свет 9, 13, 17, 47, 48, 61, 265, 274, 289, 290, 371, 400
Естественный язык 71, 213, 218
Естествознание 26, 34, 144, 151, 412
Естествознание математизированное 528
Естествознание описательное 528
Желание 541, 542
Желание миметическое 540
Жертва, жертвенный 284, 285, 286, 287, 288, 540
Жизненный мир 66, 70, 75, 417, 434
Жизненный порыв 322
Жизнь 53-55, 56-58, 102-104, 369, 372-373, 375-376, 379, 395-401, 529
Жизнь и ценность (опыт Ницше) 102
Заблуждения 524, 525
Завет 23, 26, 27, 28, 382, 383,
Заговор 537
«Закат Европы» 459 — 464
Закон 554
Закон противоречия 68, 69
Замкнутость миров культуры 66
Запад 172, 184, 190, 197-207, 361, 482, 502
Запах 555
Заразительность 525
Звук 213-215, 219, 536, 563, 564, 565, 566, 567, 569, 570, 573, 576, 579
Звукауровни 213
Зеркало 554
Зло 385

Знак 64, 214, 227-234, 569, 571
Знак диакритический 564
Знаку Августина 227-228
Знак языковой 214
Знаковая система 576
Знание 17, 55, 58, 64, 130, 131, 132, 137, 168, 285, 286, 287, 399, 466
Знание о культуре 114 — 116
Значение 212, 214, 566, 568, 575
Значение у Августина 229-231
Значимость 568
Золотое сечение 554
Зритель 318
Игра 505-506
Игра в Бога 324
Игра и соревнование 539
Игра организационно-деятельностная 413, 414, 415, 416
Идеал 69, 526, 527
Идеализация 524, 525, 526, 527
Идеалы 302, 303
Идеальное 171, 280, 288, 292
Идеация 322, 323
Идентификация с персонажем 543
Идентичности кризисы 537, 543
Идентичность (самобытность), культурная 5
Идентичность 270, 275, 276, 277, 278, 283, 292, 538, 539, 541, 543
Идентичность культуры 531
Идеографическое 529
Идеологема 526
Идея 268, 338, 527, 538, 566
Идол 525, 526, 527
Иерархия 23, 24, 25, 26, 527
Изменчивость 529, 535, 556, 557
Иконоборческие споры 554
Иконономия 295
Иллокутивный акт 215
Иллюзия 498, 499, 525
Имена 573
Имидж 560
Имитация 303
Имманентизм 419
Имманентное 417-419
Имманентность 418
Имманентный 356
Имя 564, 565
Инвалид 529
Инвалиды 332, 334, 335, 336
Инвариант 554
Инвариант семантический 300, 529, 555
Инвариантный подход 529, 531, 555, 556
Инварианты количественные 295
Инверсия соотношения науки, эзотерики и религии 83, 96-97, 99-101
Индекс языковой 571
Индивид (личность) 12, 14, 15, 17, 44-45, 47-48, 52, 65-66, 376
594
Индивид 528, 535, 554, 556, 577
Индивид и коллектив 284
Индустрия культурная 306, 449
Индустрия культуры 307
Инициация 320
Инкантация 511
Инновационные фильтры 156
Иное 44-45, 52, 65, 68, 71, 267, 268, 270, 271, 272, 275, 276, 277, 278, 279, 280,

281, 282, 283, 284. 285, 286, 287, 288, 291, 293, 376-377, 379, 401, 540
Инок и государь 279, 282, 283
Интеграция 334, 335
Интенциональность 263, 291, 356-359
Интенциональный 356-359
Интенцированность 358
Интенция 221, 572-573, 582
Интерактивность 560
Интериоризация 325, 327, 328, 329, 333, 506-518
Интериоризация в современной культуре 509
Интеркультурализм 310
Интернализация 506, 507
Интернет 310, 492, 560, 561
Интерпретация 216
Интерсубъективное (-ность) 126-127, 137, 149, 150, 357, 359, 409, 526, 569
Интертекст 558
Интонация 211, 215-217, 218, 219, 573-574
Интонация в музыке 219-220
Интрасубъективность 126, 126-136
Интуиция 573
Инфантильность 526
Информации единица (новая, складывающаяся) 326, 328, 331, 513
Информация 556
Ипостась 44 — 45
Иррационализм 359
Исихазм 217, 578
Искусство 421, 553
Искусствоведение 4
Исполнитель 220, 221
Истина 357-359, 417, 419, 422, 526, 529
Истинное 417, 524
Историзм глобальный 432
Историо-логика культуры
Историо-логика культуры 37-39
Исторический подход 553
Историческое исследование 557
Историчность 381, 427-430
История 52-53, 61, 167, 172, 196, 206, 208, 240, 360, 371-373, 377, 396-398, 460, 464, 481, 484, 485, 537, 556, 557
История знания о культуре 114
История и природа 460
История как смена разнообразия 530
История как становление 240
История культуры 8, 14, 16, 18, 20, 44, 49, 50, 59-60, 114, 371
История мировая 461
Иудаизм и его мировоззрение 225
Йецира Сефер 8
Каббала 28
Кажимость 525
Календарь лунный, солнечный, лунно-солнечный 537
Канон 555
Канун модерна 84-89
Капитал 497
Каппадокийцы (Каппадокийский кружок) 528
Картезианство 147, 148
Картина мира 358
Картина мира статистическая (вероятностная) 529
Картина описания 554, 555
Картина описания программная 554
Картина описания структурная 554, 555
Картина описания субстратная 554, 555
Картина описания функциональная 554

Картина описания целевая 554
Картина описания энергетическая 554
Категории 586
Категория родовая 557
Квадривиум 218
Квантовая механика 412
Керамика 554
Кибернетика 546
Кинематограф 307, 492
Кино 305
Классиология 530, 555
Классификация 528, 530, 531, 546, 556, 557
Классическая модель культуры 120 — 122
Классическая философия 8-9, 13, 48, 60, 370
Классический гуманизм 119, 120, 121
Классический историзм 120, 121
Классический рационализм 121, 122
Код культурный 511, 512
Колебание 533, 534, 537
Колебаний теория 533
Колебания нелинейные 534
Колебательная система 534
Колониализм 529
Коммунизм 162, 163, 435
Коммуникативная стратегия 518, 519
Коммуникативное сообщество 263
Коммуникативные акты 263, 577
Коммуникативные стратегии 154-157, 518-521
Коммуникации 171, 192, 194, 362.
595
Коммуникации массовые 529
Коммуникация 54, 213, 247-251, 255, 261, 263, 358, 413, 518, 569, 572
Коммуникация, аудиовизуальная (звукозрительная) 3
Компенсация 307-309
Компоненты 544
Компьютерный 530
Конечность (конечный) 29, 32, 33
Конкуренция 556
Консерватизм 526
Конституирование 356
Конструирование 272, 273, 275, 288, 289, 290, 291
Конструктивность 555
Контр-культура 447
Конфликт императивов 540
Концепт 10, 49, 53, 63, 212, 221, 234, 242-243, 252, 255-257, 259-264, 327, 328, 374-377, 572, 575-576
Концепт и общение 262, 263
Концепт и отношение к Другому 260-261
Концепт и понятие 256-257
Концепт и риторика 263
Концепт как возможность постижения смысла 252
Концепт у Августина 234
Концепт у Аскольдова 258
Концепт у Боэция Дакийского 256
Концепт у Вежбицкой 235-241, 263
Концепт у Делёза и Гваттари 260-261
Концепт у Канта 257
Концепт у Карнапа 259
Концепт у Черча 234, 244, 259,
Концепт у Шпета 259, 263
Концепта определение 263
Концепта особенности 212

Концепта составляющие 213
Концептуализм 255, 257, 557
Концептуализуемое (неконцептуализуемое) 24, 25, 33
Концептуалисты 528
Концептуальные схемы 223, 244
Концепция 256, 574 — 575
Космос 12, 17, 23, 25-31, 33, 45-46, 60-61, 267, 285, 286, 287, 376, 410, 527, 579
Костюм 531, 533, 534, 537, 553
Креативность 144, 146-147
Креативность человека 161-165, 521-523
Кризис 8-9, 12, 13-15, 50, 57, 61, 63, 187, 200, 208, 270, 273, 275, 278, 283, 292, 375, 396-397, 503, 529
Кризис проекта модерна 96-101
Кристаллов группы симметрии 530, 556
Критика 319, 321
Критика культуры 303
Ксенофобия 526
Кулинария 553
Кульминативная функция 215, 221
Культура как рефлексивная система 143
Культура «фаустовская» 464
Культура 9, 12-16, 18-19, 47, 59, 65, 114-123, 124, 127-129, 133, 134, 135, 143, 144, 150, 151, 154-166, 182-183, 210, 211, 212, 213, 216-217, 221, 243, 251, 268, 271, 279, 280, 283, 289, 290, 294, 298, 299, 311- 318, 359-360, 376, 390, 462, 463, 464, 494, 555, 567, 577
Культура в глобальном мире 316-318
Культура в контексте модернизации и глобализации 311
Культура вкуса 239-240
Культура демонстрирующая 325, 326, 509
Культура духовная 526
Культура европейская 115
Культура и цивилизация 91-92, 462, 463
Культур а как идея 116-117
Культура как культ разумения 241
Культура как перевод 529
Культура как понятие 116, 117
Культура как порождающее человека отношение 124
Культура как свобода 118, 122, 123
Культура книжная (письменная) 494, 557
Культура массовая 3, 266, 290, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 326, 327, 332, 449, 450, 492, 494, 562
Культура матрилокальная 546
Культура мира (Culture of Peace) 305-307
Культура национальная 473, 474, 475, 476
Культура непосредственного общения 557
Культура просветительская 492
Культура профессиональной традиции 295
Культура экранная (аудиовизуальная) 310, 449, 494, 557-562
Культура элитарная 305, 307
Культура этническая 472, 473
«Культурная вертикаль» 5, 309
Культурная политика 185, 186, 194, 195.
Культурная форма 325-332
Культурная форма как явление 325, 326
Культурного дефицита смысл 332, 333
Культурной формы парадоксальность и неявность 325
Культурной формы примеры: алфавит 330
Культурной формы примеры: праздник 329
Культурной формы примеры: реклама 326, 328, 33, 331
Культурной формы примеры: считалка 328, 329
Культурной формы реконструкция 331
Культурные механизмы развития человека 324

Культурные практики сопротивления диктатуре публичности 318
Культурные процессы 328
Культурный герой 297
596
Культурный дефицит 325, 326, 330, 331, 332, 333, 336
Культурный образец 298
Культурных форм энциклопедия 333
Культуроведение 494
Культурология 3-6, 7, 9, 11, 12-13, 15-16, 18-19, 49, 151, 167, 193, 271, 272, 305, 362, 465, 489, 493-495
Культурология историческая 3 — 4
Культурология как основание общего человековедения 124
Культурология общая 293, 294, 295, 298, 299
Культурология прикладная 4, 495
Культурология теоретическая 3
Культурология этническая 4
Культуру моделирующие системы 209
Культуры (во множественном числе) 5
Культуры бинарный ритм 326, 327
Культуры границы 333
Культуры единство 209
Культуры локальные 462, 463
Культуры модели классические и неклассические 209-210
Культуры онто-логика 364-366
Культуры открытие 289
Культуры упадок /декаданс/105, 109, 111
Культуры формы (см. также Культурная форма) 209
Ландшафт 533
Ландшафт культурный 529
Латентное 303, 304, 525
Легкость 544
Лексема 567
Лексико-семантические модели 241-243
Лексическая структура 213
Ленинская теория двух культур 5
Лестница существ 527
Лингвистика 209-212, 221-224, 235-245, 246, 250, 252, 253, 259
Лингвистика Возрождения 238-239
Лингвистика и архитектура 239
Лингвистика и теория гармонии 239
Лингвистика, структурная и прикладная 4
Лингвистические модели культуры 222
Лингвистический поворот философии 253-254
Лингвистической относительности гипотеза — гипотеза Сепира — Уорфа 213, 529
Лингвистической относительности теория 235
Лингвокультурология, концепт, смысл, значение, язык, речь, знаковая система, символические формы, дискурс 575
Лингвокультурология 211, 222
Линейка (см. также Циркуль) 25
Личность (-ное) 12, 14-15, 16, 24, 49, 52, 60, 63, 66, 176, 183, 195, 208, 269, 289, 358, 361, 371, 464-467, 483, 524
Лишенность — см. Стерезис
Логика 54-55, 62, 129, 137, 268, 285, 286, 287, 343, 350, 369, 375-376, 530, 557
Логика математическая 546
Логика Пор-Рояля 584
Логика рефлексивная 545, 546
Логос 218, 378-383, 566
Логоцентризм 360
Ложь 524, 525, 526
Люди особые 529
Магия герметическая 436, 438
Манера целеполагания 19, 44-50

Манеры целеполагания как проекты времени культуры 44
Маргинал(ы) 332
Маргинализация 335
Марксизм 529
Массовая культура — универсальная парадигма современности 304
Массовая культура (см. Культура массовая)
Массы (толпы) 467-470
Математика 25, 26, 29, 33, 272, 285, 286, 289, 290
Математика пифагорейская 554
Материальное 169-172, 174, 502.
Материя 23, 24, 554, 556
Медикамент 324
Медицина 553
Междисциплинарность 305
Мезаджи 554
Меновая стоимость 497
Менталитет 194, 361, 479, 480, 526
Ментальное пространство 70, 72
Ментальное состояние 569
Ментальность 16, 18, 46, 51-52, 269, 292, 369-372, 370, 372, 377, 398, 430
Меон (меональный, меональная) 24, 25, 28, 29, 31
Мерономия 530
Место 21, 22, 23, 27, 34, 555, 556
Место человека 17, 23-26, 47-48, 51-52, 59
Метаграмматика 235
Метафизика (см. также Европейская метафизика) 421, 435
Метафизическое 360
Метафора 216, 224, 439, 569, 584
Метафора книги 223
Метафора физиологическая 234
Метафорология Блюменберга 259-260, 264
Метаязык 419
Метод 84-85, 288, 290, 298, 527
Методология 144, 148, 150, 537
Методы культурологии 295
Метонимия 568, 583
Механицизм 443
Микросоциум культуры 366-369
Мимезис, мимесис 23, 421
Минорное в культуре 301, 303
597
Мир 134-135, 137, 138, 290, 291, 292, 342, 392, 432-134
Мир возможностей 260
Мир повседневности 369-395
Мира картина 434
Мираж 303, 525, 527
Мир-по-истине и мир-по-мнению 17, 46, 65, 370
Миры возможные 530
Миф 378-385
Миф (мифологические) 16-17, 45-46, 54, 60, 369-372, 398, 400
Миф, мифологический 21, 22, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 127, 245-251, 267, 284, 293, 300, 419, 510, 511, 526
Мифотворчество 419
Мнение 419
Мнимое 302
Мнимостей типы 525
Мнимости второго порядка 526, 527
Мнимости первого порядка (фундаментальные) 526, 527
Мнимость 295, 301, 304, 523, 525, 526, 527
Многое 379
Многокомпонентность 546
Многообразие 300, 525, 527, 529, 556

Многообразие генетическое 529
Многообразие категорий 527
Многообразие культур 529
Многообразия биологические 529
Многоязычие 529
Множества собирательные 555
Множественность культур 9, 11, 16, 20, 47, 397, 492
Множественность ментальных миров 66-72
Множественность миров 433
Множественность способов обоснования 529
Модальности культуры 168-170
Модели 221-252, 277, 278, 286, 287, 288
Модели грамматические 235, 236
Модели лексико-семантические 241
Модели нарративные 247
Модели структурно-семиотические 245
Моделирующие системы, вторичные 4, 558
Модерн 89-96
Модерн (проект модерна) 8, 12, 14, 65, 265, 275, 276, 371, 419, 541
Модернизация 184, 194, 199, 201-204, 479, 305, 307, 311-315
Модернизация догоняющая 311
Модисты 237
Модусы обозначения 237- 238
Модусы понимания 237
Мозаичность 448
Молчание — пауза 217, 576-577
Молчание 217, 220, 229
Монтаж 558
Мораль и нравственность 385-388
Моральный идеал 387
Морфо-логика культуры 39-40
Морфологическая традиция (ср. типологический подход) 300
Морфологический анализ Цвики 555
Морфологический подход 554, 555
Морфология 535, 553, 555, 557
Морфология истории 557
Морфология культуры (Kulturmorphologie) 555, 557
Морфология общая 555, 557
Музыка 217, 218, 219, 220-221, 580, 581
Музыка и речь 220
Музыка и романтики 241
Музыка Сфер 536
Музыка: интонация в музыке 218
Музыка: процессуальность музыки 221
Музыкальность 569, 570
Мультикультурализм 310, 447
Мультимедиа 305
Мышление 126, 132, 137, 140, 141, 142, 341, 346, 347, 389, 390
Мышление классическое 442-446
Мышление первобытное 431
Наглядность 285, 286, 287, 288
Наркотик 324
Нарратив 245, 249-250, 255
Нарратив мифологический 248
Нарратив у Бремона 246
Нарратив у Греймаса 247
Нарратив у Леви-Стросса 246
Нарратив у Рикёра 246
Нарратива функции 248
Нарративные модели дискурса 247-252
Насилие 540
Настроение 319

Натурализм 359, 422
Натурфилософия 145, 299, 532
Натурфилософский 536
Наука 8, 11, 15, 25, 26, 31, 34, 53-54, 129-138, 186, 208, 273, 275, 288, 289, 290, 292, 293, 362, 464, 481
Наука неклассическая 144
Наука о культуре (культурология) 114, 115, 123
Научный реализм 382
Нацизм 529
Национальная культура 470-476
Небытие 379
Необратимое событие 68, 71
Необратимые события 72-80
Неокантианство 412
Неоплатонизм 438
598
Неоплатоники 527
Неопределенность (избыточность) 16, 17, 44-45, 47, 49, 57, 62, 65, 145, 268, 269, 279, 280, 281, 286, 288, 370, 375-376
Непосредственное 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 538
Непосредственное отождествление 379
Непосредственное противопоставление 379
Непрерывность (непрерывное) 23, 24, 25
Нерефлексивная методология 151
Не-сущее 24
Нигилизм 109, 434-436
Низкое 301
Ничто 417-419, 421, 435, 585
Новая единица информации 513
Новая система образности 513, 515
Новое время (и Просвещение) 11, 14, 15, 45, 48, 50, 52, 61, 62, 371, 374-375
Новое время (модерн) 81-101, 120, 121, 253, 257, 265, 267, 272, 273, 275, 276, 278, 283, 284, 287, 288, 290, 292, 293, 360, 417, 434, 442, 443, 444, 445, 446, 538, 540
Новый тип компетентности 511, 514
Новый герой, new 514
Номинализм, номиналисты 257, 528, 557
Номотетическое 529, 530
Ноосфера 395-401
Нормы 129, 130-133, 183, 186-188, 362, 464-466, 477, 479, 483, 484, 489.
Нормы культуры 294, 296
Нормы социальные 526
Ноции 257
Ноэза 356-357
Ноэзис 356
Ноэматический 356-357
Ноэтико-ноэматический 356
Ноэтический 356
Нравственность 176
Нравственность 385-388
Нумерология 299
Нус 417, 422
Обертон 532
Облик 554, 555, 556
Обыденное (повседневное) 527
Обман 525
Обобщение 280, 281, 283
Образ/самообраз 516
Образ 327, 331, 358, 359, 546
Образ динамический тела 517
Образ жизни 265, 270, 271, 555
Образ мифа 510, 515
Образа генератор 514

Образа конструкт 513, 514, 515
Образа новая система 513, 515
Образа трансформация 515
Образа умозрение 513
Образование 135, 171, 188, 190, 191, 364, 466, 482, 533
Образование культурологии 295
Обращение 138
Обращение внимания 321
Обращенность 124-142, 281, 282, 287, 288
Общая культурология 293-296
Общение 128, 136, 138, 212
Общество 130, 168, 169, 174, 175, 179, 180, 182, 183, 186-188, 190-192, 195, 197, 200, 201, 207, 208, 361, 362, 364, 464-466, 476-480, 482, 489, 490, 500, 502.
Объект 8, 15, 47-48, 52, 62, 267, 271, 288, 292, 397, 412, 523, 524, 525
Объект интенциональный 525
Объект популятивный 530
Объективация 51, 64, 370, 373
Объективизм 359
Объективное 356, 524
Объективность 356
Объектность 358
Объектный 25, 28
Огласовка 563
Одно 379
Оксюморон 583
Омонимия 585
Онтика 523
Онтическое 523, 545
Онтогенез 526
Онтологическая диалогика культуры В.С. Библера 34
Онтологический 417, 419, 421, 523, 524
Онтологическое доказательство (аргумент) 147, 148, 150
Онтологической относительности теория 235, 244
Онтология 135, 124-127, 145, 146, 147, 148, 209, 213, 523, 530
Онтология в Средние века 238
Онтология научной теории 135-139
Онтология слоистая 530
Опосредствование 52, 54-55, 57, 63, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 376, 538
Оппозиции 301
Оппозиции бинарные 526
Оппозиция бинарная, оппозиции бинарной инверсии 301
Оппозиция непосредственная 379
Определение 242, 587
Организм 51, 53, 56-57, 369, 375-376, 396, 398-400
Органичность интериоризации 508
Органичность техники 514
Осевое время 45-46
Осевые структуры 292
Основание 141-143
Особь 556
599
Ответственность 541, 542
Откровение 131, 382, 383
Открытая культура 204-208
Открытие культуры 117-120
Открытое 303, 525
Открытость 21-23, 31-33, 47, 52, 57, 59-60, 66, 274, 275, 276, 281, 291, 397
Отношение 124, 125, 230
Отношение порождающее 124-129, 136
Отношение тип-вариант 530, 555
Отождествление с иным 540

Отрицательная диалектика 379
Отсутствующее в культуре 301
Отчетливость и ясность 442
Отчуждение 45, 46, 62, 161 -164, 168, 291, 373, 395, 490, 499
Отчуждение и самореализация 161 -164
Охрана культуры 531
Охрана разнообразия 531
Оценки грамматики 235-236
Очевидность 442
Ошибки систематические 300
Пазиграфия 567
Памяти искусство 438, 439
Панлогизм 150
Пансофия 86, 89
Пантеизм 437, 439
Панхрония 556
Парадигма 210, 214, 244, 526
Парадигматические отношения 214
Паралингвистические факторы 216
Паронимия 585
Партиципации закон 431
Партиципация 22, 23
Пауза 216-217
Педагогика 553
Первобытные (-сть) 16-17, 51-52, 371, 396, 398
Первозманация 536, 555
Перевод 213
Переживание 356-357
Периодические функции 532, 533
Периодичность 532
Периодичность и гармонические функции 532
Периферия культуры 30, 302, 303
Перспектива, перспективизм 107-108
Писание 359
План выражения апеллятивный 571
План выражения экплективный 571
План выражения экспрессивный 571
План творения 527
Повествование 543
Повседневная жизнь 543
Повседневное 295
Повседневность 18, 46, 61, 265, 266, 269, 270, 275, 276, 277, 369-395
Повтор 587
Подлинное, (-ый) 302, 525
Подлинность 304, 295, 524, 525, 526, 527
Подозрение 424
Подражание (мимесис) 540, 543
Подражание природе 421-422
Позитивизм 422, 529
Позитивный метод 144
Позиция 142, 143
Позиция рефлексии 12, 17, 48, 61, 270, 271, 275, 276, 277, 370, 374, 400
Покой 379
Полагание 27, 30, 31, 33
Полезность 497
Полиморфизм 300, 304, 529, 530
Полиморфизма степень 555
Политика культурная 310
Политическая культура 167, 168, 185-187, 189, 190-193, 478-480, 482-485, 501.
Политическая культура как компонент культуры 185
Политическая экономия 151, 496
Политическое сознание 193

Полифония 218, 587
Польза 529
Понимание 131, 227-234
Понимание у Августина 227 — 234
Понятие 212, 327, 328
Понятие общее 528
Порядок 74, 556, 579, 580
Последовательность логико-генетическая 567
Постав 420, 422
Постигаемое / постигающий 555
Постмодерн 13-14, 61, 81, 83, 99, 100, 101, 189, 208, 250, 362, 373-374 376-377, 419
Постмодернизм 307
Постмодернистская мысль 417
Постструктурализм 360, 432
Постулат 124, 139-141, 142
Поступок 572
Потребительная стоимость 497
Поэзия 578, 579, 580, 581, 582
Поэтика 250
Прагматизм логический 244
Прагматика 575
Прагматика языка 244, 263
Практики 132
Предельная полезность 153
600
Предрассудок (догматизация) 13, 46, 48, 51-52, 78, 268, 290, 291, 369, 371
Преимственность 371, 375, 398
Прекрасное 359, 420-421
Преобразование 549
Прерывность /дискретность/ 423
Преформизм 554
Природа 51, 56, 59, 124-129, 134, 137, 140, 169, 173, 186, 200, 204, 290, 345, 348, 349, 359-360, 361, 362, 364, 369, 417-418, 421-422, 477, 490, 500, 501
Природа и искусство 421-422
Природа человека 420
Присвоения чувство 539, 540
Присутствие 358, 542
Присутствие анонимное, «имеется» (il y a) 543
Причина 554
Причиносообразность 126
Проблема другого, чужого 492
Программа 76-78
Проект 358
Проект модерна, проект Нового времени 81, 82-95, 275, 276, 435
Проект самости рефлексивный 538, 540, 541, 542
Проект универсальный 80-81
Проекта модерна кризис 81, 83, 96, 97, 98, 99, 100, 101
Проза 250, 579
Произведение 40-41, 220-221, 262, 319, 402-404
Производство сознания 415
Пронизанность 333
Пропозициональный подход 243-245
Пропозиция 243-244
Просвещение 29, 30, 31, 32, 33, 83, 87-88, 95-96, 265, 282, 283, 292, 360, 568
Простота 544
Пространство 556
Пространство геометрическое 556
Пространство ментальное 432
Пространство фазовое 556
Противоречие 557

Профессиональное 293, 294, 295, 300, 304, 527
Процесс 578, 579
Психический 356
Психоанализ 412
Публика 318, 319, 320
Публикация 318
Публичность 318-319
Пульс 578, 580
Пустое и полное — культурный смысл 516
Пустое и полное 512, 518
Путаница 525
Пятикнижие Моисеево 27
Раб и господин 319
Равенство 497, 498
Равновесие 153
Радикальный выбор 541
Развитие 556, 557
Развлекательность 308
Разделительный 530
Различающее 556
Различенное 555
Различие 581
Различий с другим стирание 540
Размер (в музыке) 532
Разнообразии 527, 530, 531
Разнообразии временное 527
Разнообразии историческое 527, 528, 529
Разнообразии как ресурс 531
Разнообразии как ценность 531
Разнообразии состава 546
Разнообразии регенерация 531
Разнообразии спектр 531
Разум 9, 12, 21-27, 29-34, 61, 63, 65, 146, 147, 148, 253, 274, 275, 276, 289, 290, 292, 348, 350, 359-360, 400, 417-419, 421, 538, 542
Разум познающий 404-406
Разум причащающий 406-407
Разум эйдетический 407-408
Раскадровка 559
Распределения Люка — см. распределения с неопределенными центральными моментами
Распределения Мандельброта — см. распределения с неопределенными центральными моментами
Распределения Парето — см. распределения с неопределенными центральными моментами
Распределения с неопределенными центральными моментами, *H*-распределения 530, 531, 536, 545, 546, 554, 556, 557
Распределения Ципфа — см. распределения с неопределенными центральными моментами
Рассудок 253
Рационализм 359, 422, 527, 528, 529
Рациональности виды 530
Рациональность 188-190, 199, 210, 484.
Рациональность культуры 21
Реализм 257, 557
Реализуемого узус 303
Реализуемое 302, 303, 525
Реалисты (средневековые) 528
Реальности критерии 523, 529
Реальности критерии нравственные 529
Реальности критерии эстетические 529
Реальности многомодусность 526, 527
Реальности модус 523, 528

Реальность 523, 524, 525, 526
601
Реальность объективная 524
Реальность субъективная 524
Революции в технологии языка 235
Революция научная 529
Революция 440
Редукционистский 555
Редукция феноменологическая — см. Феноменологическая редукция
Резонанс 533
Рекреация 308
Рекурсивные функции 69, 71
Религия 173, 179, 198, 362, 483, 502.
Релятивизм культурный 210
Ренессанс — см. Возрождение
Ресентимент 439-442
Ресурс 533, 556
Рефлексивная онтология 145-150
Рефлексивное отношение 129
Рефлексии институциализация 540, 541
Рефлексия (самосознание) 11-12, 52, 54, 60
Рефлексия 143, 143-154, 261, 269, 270, 271, 272, 273-277, 280, 284, 356, 408-416, 538, 540, 541, 542, 554
Рефлексия качественная и некачественная 541
Рефлексия радикальная 542
Реформация 81-82, 85, 92, 94-95, 97
Рефрен 300, 530, 531, 535, 556
Рефрена модус 530
Речевой акт 215, 217
Речь 124-127, 211-213, 216, 217, 218, 220, 221, 567, 569, 570, 571, 574, 575, 576, 578, 579, 580
Речь внутренняя 571,
Речь звучащая 571, 576
Речь музыкальная 573
Речь поэтическая 216
Речь поэтическая 218
Рисунок 554
Ритм 11, 56, 58, 61, 211, 217-220, 299, 300, 304, 327, 328, 331, 332, 333, 374, 396-397, 531-537, 555, 556, 578-582
Ритм в теории музыки 532
Ритм в теории стиха 532
Ритм временной 532
Ритм динамический 578
Ритм женский 536
Ритм как способ упаковки энергии 533, 534
Ритм мозга 535
Ритм мужской 536
Ритм пространственный 532, 535
Ритм пульсовый 532
Ритм респираторный 532
Ритм статический 578
Ритм текста 535
Ритма водитель 532, 535, 536
Ритма семантика 536, 537
Ритмика 219
Ритмология 536
Ритмы околосуточные 533
Ритмы сезонные 533, 534
Ритмы циркадные 533, 534, 535
Риторика 213, 225-227, 233, 264, 370
Риторика у Августина 231-232
Риторика у Канта 240

Ритуал и миф 539
Ритуал, ритуальный 16-17, 22, 25, 127, 285, 374, 383-385, 398, 528, 536
Род грамматический 545
Род логический 528
«Русская идея» 486-489
Рутинные виды деятельности 298
Рыночное хозяйство 497
Ряд Фибоначчи 554
Сакральное и профанное (см. также Священное/профанное) 65, 284, 370, 373, 374, 377
Самоидентификация человека 269, 273, 276, 277-293, 319, 537
Самоидентификация человека в современной культуре 267
Самоопределение 265, 275, 276, 278, 538
Самополагание 537
Саморазличение 280, 282, 284, 293
Саморегуляция 386
Самореферентные системы 144
Саморефлективные системы 144
Самосознание 143
Самосознание национальное 529
Самость 271, 292, 537-544
Самость социальная 539
Сверх-«Я» 436
Сверхчеловек 105, 110, 111
Свет 443, 445-446
Свобода воли 418
Свобода, свободный, свободное 14-15, 22, 24, 28, 29, 30, 32, 33, 49, 52, 57, 63, 181, 182, 200, 207, 208, 270, 289, 360, 362, 371, 375, 388, 396, 418, 466
Свое 320
Свое и чужое в культуре 122-123
Свое иное 555
Свой и чужой 283, 284
Свойства непреходящие 528
Свойства эмергентные 545, 546
Священное/профанное 423
Секуляризация культуры 92-93, 97
Сема 242, 245, 256-257
Семантика 212, 537, 575
602
Семантика культуры 255
Семантика ритма 536, 537
Семема 242
Семиозис 576
Семиотика 4, 494
Семиотика культуры 300
Семиотическая культура 293, 296, 297
Семиотический 531
Септуагинта 27
Сети компьютерные 307
Сигнификации акты 237
Сигнификация 570
Символ 194, 274, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 538, 539, 568, 581
Символ и символизм 209, 226
Символизирующая функция 572
Символизм 227-234
Символическая(ие) форма(ы) 212, 577
Символический интеракционизм 538, 539
Символы и интересы 423
Симметрия 554
Симметрия автотомодельная 556
Симметрия билатеральная 554
Симметрия зеркальная 554

Сингулярности точка 530
Сингулярность 220
Синекдоха 583
Синергетика 412, 534
Синестезия 536
Синкретизм 531
Синонимия 241-242, 585
Синтагма 214, 244
Синтагматические отношения 214
Синтактика 575
Синхронность 212, 221
Система 211
Система счисления 545
Система счисления позиционная 545
Системный подход 546
Слово 213, 241, 284, 285, 286, 287, 565, 567, 570, 571, 574, 580
Слог 563, 579, 580
Сложность (к п. 6.2)
Сложность 304, 544, 545, 546
Сложность алгоритмов 545, 546
Сложность описания 545
Слушатель 212, 220, 221, 318, 570
«Смена парадигм» (в системе культуры) 3
Смерть 319-322, 379
Смысл 9, 14, 17, 45, 48, 102, 106, 109-110, 112-114, 212, 217, 220, 221, 244, 280, 282, 291, 292, 356-358, 372, 373, 374, 375, 418, 536, 553, 554, 555, 556, 569, 573, 574, 575, 576, 579
Смысл музыкальный 577
Смыслочувствие 127
Снятие 27, 28, 29, 30, 31
Собирательный 530
Собственное 320
Собственность 289, 290
Событие 212, 260
Совесь 386
Современность 312
Содержание 556, 557
Созерцание 356, 421
Сознание 169, 171, 193-194, 356-359, 538, 539, 571, 574, 580
Сознание индивидуальное 526
Сознание массовое 526
Сознание наивное 526
Сознание обыденное 527
Сознание политическое 362, 480
Сообщества культурные 5, 450
Сообщества транслокальные 306, 450
Сопrotивление публичности 322-323
Составной 544
Составность, составленность 544
«Состоит из» отношение 544
Сотворение мира 433
Софист 419
Софистика 145, 147, 386
Социальное познание 145
Социальность 489
Социальные практики 528
Социальные технологии 525
Социологического человека модель 144
Социология 144, 583
Спасение 323
Способ смыслопорождения 212
Способность суждения 420

Средневековье 12, 17, 63, 80-81, 118, 120, 121, 212, 218, 226-234, 238, 242, 256, 279, 282, 284, 346, 374-375, 566
Средства массовой коммуникации 307, 310
Стандартизация 529
Становление 421, 557
Статус 582-583
Статус социальный 527
Стерезис (лишенность) 554, 556, 557
Стилеметрия 557
Стилистика речи 573
Стиль 556, 557
Стихия 564
Стоики 528
Стоимость 152
Стратегия коммуникативная 155
Страх 319, 320
603
Строение 555
Строение культуры 301
Структура 211, 216, 217, 219, 553, 555, 557, 570, 580
Структура знаково-смысловая 214
Структура различающая адекватная 546
Структура различающая внешняя 545, 546
Структура различающая внутренняя 545, 546
Структура различающая неадекватная 546
Структура субстрата 553
Структурализация 527
Структурализм 212, 432, 442, 447, 491, 528, 555, 556, 557
Структуралисты 422
Структурно-семиотические модели 245-246
Субкультура (-ы) 18, 190, 306, 309-310, 334-336, 531, 537, 546
Субкультура детская 329
Субкультура инвалидов 334-336
Субкультура складывающаяся 335
Субстанция 148, 388, 537, 543
Субстанция конечная и бесконечная 417
Субстрат 554
Субстратный подход 545, 553
Субъект 8, 15, 22, 25, 62, 144, 145, 146, 182, 189, 191, 194, 195, 212, 267-273, 274, 275, 276, 277, 280, 281, 282, 288, 290, 291, 292, 298, 358, 397, 412, 466, 476, 482, 524, 543, 582
Субъективность 358, 420
Субъективный идеализм 356
Субъектность (абсолютная) 381
Субъектность 216, 220, 524, 568
Субъект-объектный 358-359
Субъект-субстанция 585
Суд 318, 319, 320
Сукцессионная серия 533
Сукцессия 534
Суппозиция 573
Сущее, сущий 21-30, 32-34, 356, 358, 360, 378, 381, 417-419, 525
Существо 555
Существование 523, 524
Существования тип 523
Существующее 523
Сущность 417-418, 421
Сущность и явление 537, 538
Схема культурогенная 512
Схоластика 528
Табу 75, 76
Тайна 113

Таксономия 530
Таксономия компьютерная 530
Таксономия нумерическая 530
Творение по Слову 586
Творчество 180, 206, 262
Театр 438-439
Тезаурус респондента 525
Тезис 580, 581
Текст 21, 22, 28, 29, 33, 59, 219, 371, 372, 376, 401, 546
Тела динамический образ 517
Тела самообраз 516
Телевидение 305, 307, 492
Телеология 359, 418
Телесности семиотический статус 296
Телесность 296, 298, 420
Телесность культурная 296
Тело 11-12, 14, 62-63, 275, 276, 283, 289, 349, 350, 395, 554, 556
Тело как динамический барьер 517
Тело как динамический знак 516
Тело как интегратор 516
Тело как функциональный орган 517
Тематизация 9, 47, 48, 55, 61, 370, 377
Темп 532
Темпоральность 221
Теозис 217, 578
Теоретическая наука 409
Теория «двух истин» 588
Теория 124-129, 133-135, 212, 287, 288, 289
Теория информации 546
Теория относительности 412
Теория связи 546
Термодинамика 153, 154
Терроризм 440
Тетрактида 527
Техне 421-422
Технетика 531, 557
Техника 154, 157-161, 514, 547
Техника (позитивный смысл, статус в культуре и т. д.) 333
Техника как феномен культуры 154
Технологии (компьютерные, сетевые) 310
Технология 555
Техноценоз 529
Тип 299
Тип конституции 529
Тип психологический 529
Тип респондентов 529
Типологизация языков 215
Типологии культур 491-496
Типологический метод 529
Типологический подход (ср. морфологический подход) 294, 297, 299, 529, 530, 531, 555
Типология 527, 528, 557
Товар 151, 152, 496-500
Тождества полагание 537, 538
Тождество 538, 581
604
Тождество мышления и бытия 67 — 72, 78
Толерантность 531
Тора 27
Трагедия 285
Традиции 182, 186, 187, 270, 275, 278, 292, 362, 364, 465, 466, 479, 483, 484, 491, 500, 502

Традиции и инновации 240
Традиция герметическая 437-439
Трансцендентальная аналитика 422
Трансцендентальная прагматика языка 263
Трансцендентальная философия 356-357, 418
Трансцендентальное единство апперцепции 357
Трансцендентальное, -ый 357-358, 417-418, 420
Трансцендентальный (трансцендентальная) 25, 30, 33
Трансцендентальный субъект 45, 50-51, 66, 67, 71, 73, 211, 212, 274, 275, 358, 376, 419
Трансцендентное, -ый, -ость (трансцензус) 21, 26, 27, 29, 31, 32, 33, 44, 45, 47, 49, 51, 61, 270, 275, 281, 282, 283, 292, 293, 356-360, 374, 376, 377, 396, 416, 417, 410-420
Трансценденция 417-419
Тривиум 218
Тропы 216, 231, 232, 583-584, 586
Тропы у Х.Уайта 260
Труд 152
Трудность 544
Угроза 323
Ужас 319, 320, 322
Ум 555
Умозрение 555
Умозрительный 530
Универсализация грамматики 235-241
Универсализация риторики 225 — 227
Универсализация словесности 223-225
Универсализация словесности в русской культуре 224
Универсализация словесности во французской культуре 224-225
Универсализм 527
Универсалии культуры 301
Универсалии (-ия) 243, 261, 527, 529, 586
Универсальность (универсализм, универсальный) 9, 18, 28, 45, 49, 50, 199-201, 204, 280, 281, 283, 290, 292, 293
Универсальный язык 213
Универсум 125
Управление 409
Уравнение 25
Уровень организации 578
Уровень просодический 215
Уровень сегментный 215
Уровень языковой 214
У-себя-бытие 27
Факторный анализ 530
Фаллибилизм 262
Фальсифицированный 526
Фантазия 290
Фантом 525
Фантомат 525
Феномен 22, 30, 358-359, 378, 418
Феноменальность 356
Феноменальный 356
Феноменологизм 529
Феноменологическая редукция 322, 356-358, 524
Феноменологический 356, 358
Феноменология 138, 263, 270, 274, 275, 276, 291, 356-357, 418
Феноменология респонсивная 263
Фетиш 526, 527
Фетишизм товарный 498, 499
Фигура геометрическая 553, 555
Фигура формы 554
Фигура, (-ы) 300, 530, 554, 556

Фигуры речи 584
Физический подход 553
Фикция 525, 526, 527
Филология 4, 493, 495
Философия 409
Философия жизни 441
Философия культуры 114, 115, 123
Философская идея культуры 114
Фликкер-шум 536
Фокальная точка 555
Фольклор 308
Фонема 214, 215, 573
Фонетика 214
Фонология 214, 216, 214-215
Форма 299, 300, 304, 421-422, 530, 536, 553, 554, 557, 574
Форма архетипическая 556
Форма бессодержательная 557
Форма доминирующая 556
Форма живая 510
Форма культурная 510, 513, 518
Форма культуры
Форма культуры 266, 299, 300
Форма превращенная 557
Форма существования 556
Форма фигуры 554
Форма художественная 557
Форма языковая 557
Формализм 441
Формации идеологические 253
Фрагмент 556
Фраза 216, 574, 575
Фрактальный 535, 545
Фундаментализм 447, 448, 450
605
Функция (культуры) компенсаторно-развлекательная 307
 компенсаторно-развлекательное начало 308
Хакер как новый тип компетентности 511, 514
Хакер как трикстер современности 511, 514
Хаос 74, 75, 260, 527, 545, 554,
Химических элементов таблица 530
Хозяйства этно-культурные типы 529
Христианство 12, 17, 60-61, 147, 148, 217-218, 226, 231, 281, 282, 287, 288, 292,
377, 401
Христианство и отношение к слову 225
Хроноструктура культуры 172-175
Хюбрис 96
Цвет 536, 555
Целеполагание 16, 18-19, 44-45, 47, 51, 54, 59, 62, 268, 269, 275, 360, 400
Целесообразное без цели 420
Целесообразность, -ое 126
Целое 525, 556
Целостность 545, 546, 556
Цель 26, 268, 269, 275, 281, 293, 359-360, 389, 417-420, 420-422
Ценности (-ть) 15, 45, 47, 60-61, 105-112, 134, 167, 168, 173, 178, 182, 183, 186-
189, 192, 193, 195, 200, 207, 290, 326, 327, 329, 331, 333, 334, 359, 361, 362, 401,
418, 434, 441, 465, 477, 479, 484, 489, 491, 501, 542
Ценностная нагрузка 527, 528, 529, 530, 531
Ценность жизни 102-104
Ценологический 531, 546, 557
Центр культуры 302, 303
Цивилизационная идентичность России 196-198
Цивилизационные механизмы 167, 176, 179, 184, 185, 500-502

Цивилизационные механизмы и их социальные функции 176
Цивилизация 18, 50, 137, 177, 395, 525, 555
Цивилизация в культуре и культура в цивилизации 168
Цикл деятельности 537
Цикл культурный 533, 534
Цикл этногенеза 533
Цикл (-ы) (клеточный, физиологический, экономический, Солнца и т. д.) 532, 533, 534, 535, 536, 546
Цикличность 532
Циклы исторические 534
Циркуль см. также Линейка 24, 25
Цифровые (дигитальные) технологии 305
Часть 556
Часы 535, 556
Человек 169, 363, 364, 464-467, 476, 489, 490, 502
Человек Нового времени (модерна) 443-444
Человековедение 124
Человечество в моем лице 319, 320
Число 285, 286, 527, 536, 554, 555, 581, 583
Читатель 318, 321
Чтойность 22
Чувственное 420, 421
Чувство 421
Чужое 12, 50-51, 53, 65, 268, 270, 271, 283, 291, 399
Шартрская школа 28
Шизоанализ 419
Школа «Анналов» 431-432
Шоу-бизнес 309, 449
Эволюция 372-373, 395, 397-399
Эйдос, эйдетический, эйдетичность 22-25
Эквивокация 260-261, 585-588
Эквивоция 585
Экзистенциализм 14, 20-21, 48, 62, 358, 376, 398
Экзогамный брак 283
Экологический кризис глобальный 529
Экологичность культуры 26-30
Экология, экологический, экологичность 22, 26, 27, 29, 30, 33, 125, 395-401
Экономика 144, 151
Экономического человека модель 144
Экранная культура 557-562
Экспансия 525
Эксперимент 405-406, 528
Эксперт 555
Экспрессивность, экспрессивный 21, 22, 25, 29, 30, 32, 33
Экстенсивное 298
Экстериоризация 327, 328, 507, 508, 509, 517
Экстраполяция 525, 527
Экстремальность 525, 556
Элемент 566
Элита 450
Элитарная культура 326, 327
Элоквенция у Августина 232-233
Эманация 528, 555
Эмерджентная грамматика 254
Эмоция негативная 440
Эмпиризм 124-129, 131-132, 133, 528, 529
Эмпирический 530
Эмпирия 124-129
Энергии нетварные (божественные) 528, 533
Энергия 211, 533, 536, 555, 581
Энлог 555
Энлогическая процессуальность 556

Энлогия 555, 556, 557
Энтелехиальное 555
Энтропия 152, 153
Энтропия информационная 545, 546
Эпигенез 554
Эпистема 432, 442
Эпос 218
Эпохе 356
606
Эрос 359, 421
Эстетика 557
Эстетический 536
Эстетическое 420-422
Эсхатология 433
Этика 418
Этикет 528
Этическое 421
Этногенез 537
Этнолингвистика 222
Этнос 529
Этносемиотика 245
Этос 232
Эффект достоверности 558-560
Эффект Кулешова 558
Эффект реальности 558

«Я мыслю» /Cogito / 443-444
«Я» 356-357
Явление 22, 25, 29, 30, 33, 34, 356, 420
Явь 526, 527
Язык 136
Язык 186, 194, 209-212, 213, 221, 222, 253, 259, 268, 274, 287, 288, 289, 290, 362, 566, 567, 570, 571, 574, 576
Язык 360, 419
Язык естественный 527
Язык и культура 246
Язык и речь — векторы определения пространства культуры 221
Язык и речь 211
Язык и речь у Соссюра 259
Язык и речь: парадоксальность 229, 233
Язык литературный 221
Язык математики 567
Язык науки 529
Язык респондента 529
Язык у Гегеля 258
Язык у Гоббса 253
Язык: иерархия уровней языка 214
Языка нейтрализация 443
Языка организация 221
Языковые игры 212
Ясность разума: Декарт 442-446

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Antognarra M.R. 96
Baillet A. 89
Beck H. — 166
Blekastad M.89
Bohrmann K. 434
Brand G. 434
Bridoux A. 89
Couturier P. 434
Crichton M. 562
Donzelot 425
Dvorak M. 88, 89
Edighoffer R. 89
Friedmann G. 84
Frobenius L. 557
Funda O.A.88, 89
Hauser H. 84
Heidegger M. 425
Hoffmeyer J. 296
Hyppolyte J. 425
Jama S. 88, 89
Johnson S. 546
Lasek T.B.88, 89
Lavik-Gudal van H. 129
Lavik-Gudal van J. 129
Lenoble R. 84, 96
McLuhan M. 307
Metz C. 562
Meyen S.V.531
Meyer R. W. 96
Minson J. 425
Müller H. 537
Naniwada H. 157
Natoli S.425
Powers B.B. 307
Renaudet A. 84
Schelsky H. 166
Seel R. 546
Stroker E.434
Waal de F. 129, 143
Абеляр Петр (Абеляр Пьер) 215, 216, 221, 223, 234, 256, 261, 264, 570, 572, 573, 574, 583, 584, 585, 586, 588
Абрамова Н.Т. 520
Августин Аврелий (Блаженный) 12, 60, 61, 80, 227-234, 262, 347, 476, 532, 565, 567, 570, 572, 576, 577, 580, 583, 584, 585
Авеличев А. К. 234
Аверинцев С.С. 12, 60, 61, 97, 101, 217, 219, 220, 223, 226, 227, 297, 565, 566, 567, 576, 577
Авраам 445
Агацци Э. 166, 523
Агеев В.С. 336
Адам 23, 28, 119, 281
Адорно Т. 307
Ажеж К.233, 234
Аккаризи А. 248
Аксаков И.С. 201, 480
Аксаков К.С. 480
Александр II 313
Александр Македонский 65
Алексеев-Аскольдов С.С. 258

Алкивиад 274, 380
Алкуин Ф.А. 236
Алмонд Г. (Almond G.) 188, 189, 192, 479, 480, 485, 486
Анохин П.К. 363
Апулей 175.
Алпатов В.М. 567
Алунно Ф. 238
Альберт Великий 572
Альберти Л. 237- 240
Альдрованди У. 443
Альтюссер Л. 253
Альштед И.Г. 89
Амвросий Медиоланский 12
Анаксагор 344
Анаксимандр 111, 345
Андрез И.В. 84-85, 88, 94-95
Андреанова Т.В. 450
Ансельм Кентерберийский 136, 140, 141, 142, 147, 359
Ансерме Э. 582
Антигона 43, 285
Антисери Д. 115, 116
Антоновский Ю.М. 104
Апель К.О. 263-264, 358, 575
Аполлон 105, 113, 164
Аполлон Дельфийский 219
Аполлон Сатурн 439
Аполлоний Дискол 235
Апресян Ю.Д. 242
Арапов М.В. 545
Ареццо К.М. 238
Арзаканян Ц.Г. 547
Аристид Квинтиллиан 579, 580
Аристотель (Стагирит, аристотелевский, аристотелевское) 22, 23, 24, 25, 26, 33, 38, 40, 43, 65, 67, 68, 80, 138, 141, 146, 147, 148, 222, 223, 225, 229, 232, 237, 238, 239, 242, 252, 256, 266, 274, 299, 344, 345, 346, 347, 366, 408, 410, 417, 420, 421-422, 433, 436, 476, 498, 527, 554, 557, 564, 569, 570, 578, 579, 582, 585, 586, 588 608
Аристотель псевдо 40
Аркадьев М.А. 217, 220, 577, 582
Армстронг Д.М. 574, 575, 584, 585
Арсеньев А.С. 143
Арутюнова Н.Д. 209, 210, 212, 213, 216, 244, 245, 263, 572
Архимед 344
Архипов Б.А. 333
АрьесФ. 275, 277, 432
Ауэрбах Э. 227, 293
Ахиезер А.С. 192, 480, 537
Ахиллес 140
Ахутин А.В. 16, 20, 285, 293, 319
Ачкасов В.А. 480
Аэций 569
Аюбнар К. 93, 96, 101
Баадер Ф., фон 447
Бабосов Е.М. 480
Базаров (Руднев) В.А. 435-436
Базен А. 562
Байбурин А.К. 295, 296
Байрон Д. 72
Баклер А.Б. 247
Балаш Б. 562
Бальзак О. де 247
Баннон Л. 553

Барац А. 293
Барбу З.431
Барт Р. 6, 158, 245, 247, 250, 319, 351
Бартони Д. 238
Батай Ж. 324, 419
Баталов Э.Я. 186, 192, 480, 483, 485
Батищев Г.С. 339, 341, 353, 339, 341
Бауман З. 278, 293, 538, 543
Баумгартен А.Г. 584
Бахтин М.М. 6, 32, 39, 140, 143, 209, 216, 217, 246, 262, 263, 351, 353, 363, 365, 366, 368, 494, 495, 571, 572, 574, 575, 582, 587, 588
Башляр Г. 56, 442
Беда Достопочтенный — 246, 584
Бек У. 307, 451, 452, 453
Бекманн И. 547
Белинский В.Г. 492
Белл Д. 181, 182.
Белоусов Л.В. 533
Белый А. 220, 263, 582
Бем-Баверк Е. 153, 154
Бёме Я. 439
Бенвенист Э. 220, 222, 223, 254, 579, 582
Беншуа Ж. 219
Беньямин В. 307, 558, 562
Берг Л. 372,
Берг, ван ден (Berg, van den) 294, 296, 299
Бергер Л.Г. 220, 221
Бергман Г. 585
Бергсон А. 73, 156, 253, 441
Бердяев Н.А. 13, 59, 165, 225, 263, 373, 395, 434, 436, 439, 480, 481, 482, 485, 487, 489
Березовчук П.Н.277
Беркли Дж. 77, 121, 134, 135, 139, 141
Бернштейн Н. А. 300, 518
Бетховен Л. 220
Бибихин В.В. 86, 434
Библер В.С. 17, 20, 54, 58, 140, 141, 143, 260, 262, 268, 273, 293, 319, 341, 354, 363, 366, 391, 402, 406, 575
Бисмарк О. 460
БлаубергИ.В.546
Блок А. 72, 132
Блок М. 194.
Блондель Ш. 431
Блондель Э. 423-425
БлэкМ.584
Блюменберг Г. 259
Блюменберг Х. 575
Бляхер Л. 192.
Богатырев П.Г. 245, 247
Богатырева Т.Г. 307
Богданов А.А. 363
Богданов К.А. 217, 577
Бодкер С. 553
Бодлер Ш.- 246
Бодрийяр Ж. 277, 377, 399, 500, 517, 518
Бокадорова Н.Ю. — 240
Бокль Г. 197.
Боман Т. (Bomann Th.) 223, 226, 227
Бон Ф. 547
Бонавентура (Иоанн Фиданца) 572, 573
БондаркоЛ.В.215, 572
Бор Н. 68, 140

Борхес Х.Л. 216, 566, 567
Боттичелли С. 437
Боэций (Аниций Манлий Северин) 585-586, 588
Боэций Дакийский 226, 227, 242, 256, 260, 261, 264
Браге Т. 581
Браудо И. 582
Браун А. 483.
Бреаль Ш. 236
Бремон К. 246, 247, 250
Брентано Ф. 351, 356
Брехт Б. 37
Бродель Ф. 170, . 295, 299, 432
Бруно Дж. 107, 433, 436-439
Брюсов В. 224
Бубер М. 391
609
Гете И.В. 20, 54, 89, 95, 133, 299, 327, 348, 353, 389, 397, 461, 462, 554, 556, 557, 584
Гиббс Дж. У. 154
Гидденс Э. (Giddens A.) 277, 451, 478, 538, 540, 542, 544
Гизо Ф. 197, 201.
Гилельс Э. 220
Гильберт Порретанский 256, 586, 587
Гильгамеш 37
Гинденбург П. фон 460
Гиндин СИ. 234
Гиппократ 344
Гитлер А. 181
Глинка М.И. 175
Гоббс Т. 8, 73, 138, 139, 141, 252, 255, 476, 522
Гоголь Н.В. 202, 492
Голдинг У. 514
Голиаф 444
Голосовкер Я. Э. 33, 46, 514
Гольдштейн 224
Гомер 61, 65, 284, 379, 433
Гонкуры бр. 224
Гораций 175
Горбачев М.С. 483
Гордеева А.И. 194
Горнфельд А. 585
Горохов В. 547, 552
Горький М. 435
Госсен Г.Г. 154
Гофман И. 11, 304
Грановский Т.Н. 502
Гревилл Ф. 438
Греймас А.-Ж. 247-250
Григорий Назианзин 576
Григорий Нисский 528, 554
Григорий Палама 528, 531, 537
Григорий Просветитель 566
Григорьев А.А. 567, 572, 574, 578, 582
Григорьева Е. 299
Гриненко Г.В. 157, 520
Гринцер П.А. 247
Гросс А. (Gross A.G.) 250
Гроссетест Р. 405
Гроф С. 73, 300
Грушин Б.А. 194
Гуго Сен-Викторский 584
Гудвин Б. 534, 537

Гулыга А.В. 525, 527
Гумбольдт В. фон 213, 222, 223, 241, 537, 570, 572
Гумилев Л.Н. 68, 533, 537
Гуревич А.Я. 371, 432, 494, 495
Гуревич П.С. 115
Гуссерль Э. 38, 116, 117, 134, 135, 138, 139, 223, 258-259, 268, 274, 351, 356-359, 371, 377, 379, 406, 417-418, 420, 424, 434, 443, 446, 474, 476, 486, 487, 489, 524, 570, 571, 587
Д'Аламбер Ж.Л. 8
Давид, царь 444
Давидович В.Е. 363
Давыдов В.В. 507
Дальгарно Дж. 566
Дандис А. 245
Даниил, пророк 86
Данилевский Н.Я. 167, 177, 363, 364, 459, 480, 488, 502.
Данстейбл Д. 219
Данте А. 147, 213, 218, 239
Дарвин Ч. 103-104, 106-107, 372, 398, 399
Дашеевский Г. 439
Дворецкий И.Х. 564, 567
Дворкин И.С. 227, 288, 293, 545, 546
Деборин А.М. 353
Дедов В.И. 537
Дедов И.И. 537
Дейк Т. А. ван 254-255
Декарт Р. 8, 14, 48, 29, 82-90, 92-94, 100-101, 102, 120, 124, 132, 133, 139, 140, 141, 252, 274, 348, 386, 405, 419-420, 438, 441, 442-446, 518, 528, 566
Делёз Ж. 212, 213, 260, 264, 575, 587, 588
Деметрий 234
Демокрит 73, 344, 564, 569, 570
Демьянков В.В. 264
Денисов А.С. 220, 574, 582
Деррида Ж. 6, 216, 235, 324, 420, 449, 567, 570, 571, 572
Дессуар М. 581, 582
Дестю де Траси А.Л.К. 152
Джамбуллари П.Ф. 238
Джевонс У.С. 153, 497
Джелли Д. 238
Дженкс Х. (Jenks Chr.) 364.
Джотто Б. ди 37
Джохадзе Д.Е. 264
Дидро Д. 8, 338, 351
Дильтей В. 73, 358, 412, 528
Диоген Киник 21
Диоген Лаэртский 576, 577
Дионис 105, 113, 164, 285, 293
Дионисий Ареопagit (Псевдо-Дионисий Ареопagit) 528, 533, 576
Дионисий Фракиец 235
Диотима 380
Дискол Аполлоний 235
Дистервег Ф.А.В. 338, 339
Дмитриев А.В. 194
Добиаш-Рождественская О.А. 584
611
Добролюбов Н.А. 201
Доброхотов А.Л. 117, 120
Доммер А. 221
Дон Кихот 40, 43, 368, 443
Дон Хуан 54, 55
Донат Э. 235, 237
Достоевский Ф.М. 75, 204, 207, 224, 386, 435, 475, 480, 481, 486, 571, 572

Дрогалина Ж.А. 537
Дройзен Т. 528
Дунс Скот И. 257, 573, 587
Дьяконов И.М.567
Дюмарсе К. 585
Дюринг Е. 103, 109
Дюркгейм Э. 12, 137, 139, 386, 409, 502, 518
ДюфэШ.Ф.219
Дюэм П. 248
Евклид 71, 73, 349
Еврипид 219
Евсевий Кессарийский 274
Едесий 566
Эйтс/Йейтс/ Ф.А. (Yates F.A.) 84-85, 88-89, 96, 437-439, 443, 446
Елена 47
Елизавета, принцесса 445
Ерасов Б.С. 168, 502, 504.
Жаботинский А.М. 533, 537
Жане П. 507, 516
Жданов Ю.А. 363
Жидков В.С. 196
Жижек С. 500
Жирар Р. 538, 540, 543
Жироду Ж. 224
Жмудь П.Я. 285, 293
ЖуваР.Ж.224
Жуковский В.А. 577
Загладин К.К. 478
Заде Л. 186
Заратустра 100, 106
Звегинцев В.А. 214, 215
Зенкин СН. 262, 263
Зенон 38.140
Зеньковский В.В. 104
Зигфрид В. 518
Зиммель Г. 459
Зиндер Л.Р.572
Зиновьев А.А. 353
Зинченко В.П. 143, 507, 508, 509, 517, 518
Злобин Н.С. 10, 363, 377
Зороастр (Заратуштра) 437
Зосим 566
Зубов В.П. 239, 241, 421, 422
Зюскинд П. 300
Иаков 445
Иван Карамазов 43
Иванов Вяч.И. 285, 293, 577
Иванов Вяч.Вс. 6, 247, 304, 494, 495, 529, 531
Иероним 232
Изида 437
Иисус Христос 85-86, 105, 287, 288, 559, 566
Икскуль Я.И. фон 369
Ильенков Э.В. 143, 258, 264, 339, 353, 411, 500
Ильин И.А. 480, 485
Инглегарт Р. 182
Иоанн Дамаскин 554
Иов 23, 26, 33
Ионин Л.Г. 120, 373-374
Ионов И.Н. 503
Ирхин Ю.В. 480.
Исаак 445
Исидор Севильский 566

Истон Д. 479
Ифигения 47
Иоффе А.Ф. 140
Кавелин К.Д. 480
Каган М.С. 115, 116, 168, 170, 172, 176, 179, 340, 341, 361, 363, 364, 478, 490
Каганский В.Л. 296, 529
Казобон И. 82
Камилло Дж. 438, 439
Кампанелла Т. 95, 436
Камю А. 219, 395, 435-436
Кант И. 20, 22, 25, 29, 30, 32, 33, 34, 38, 41, 47, 48, 50, 51, 52, 67, 68, 73, 74, 120, 121, 135, 136, 138, 139, 141, 147-148, 152-153, 240-241, 253, 255, 257, 258, 264, 267, 272, 274, 289, 319, 349, 350, 360, 362, 377, 379, 383, 384, 385, 386, 387, 405, 410, 411, 412, 413, 415, 417-418, 420, 422, 433, 461, 467, 522, 554
Кантор В.К. 467.
Капелла М. 89, 236
Капустин Б.Г. 114, 116, 312, 315
Карамазовы 33, 435
Кара-Мурза А.А. 480.
Кара-Мурза С.Г. 194.
Карлито 54, 55
Кармин А.С. 170, 362, 363, 364.
Карнап Р. 138, 139, 243, 259, 264
Карпино М. 238
Карпинская Р.С. 61
Карцевский С.О. 216
Кассандра 443
Кассиодор 236
Кассирер Э. 81, 84, 115, 116, 120, 122, 265, 266, 274, 277, 327, 332, 362, 379, 517, 518, 571, 5723
612
Кастанеда К. 54, 69
Кастельс М. 316, 318.
Кастильоне Б. 239
Касьянова К. 192, 480.
Кафка Ф. 75
Квинтилиан 239
Кедров Б.М. 143, 546
Кейзеров Н.М. 480
Келле В.Ж. 167, 173, 176, 478, 490.
Кельвин, лорд (Томсон У.) 154
Кемеров В.Е.491
Кеплер И. 82, 84, 98, 437, 438, 582
Кибрик К. 255
Киприан архим. 531, 537
Кирилл 566
Кистяковский Б.А. 480.
Клакхон К. (Klakhohn С) 361, 364.
Клаузиус Р.Ю.Э. 154
КлейнЛ.С.296, 557
Клейст Г. фон 71
Клеомед 433
Ключевский В.О.313, 315, 480
Кнабе Г.С. 539, 543
Ковальзон М.Я. 478
Коген Г. 379
Кодзасов С.В.216, 573
КозловаТ.В.531, 537
Коке Ж. 249, 250
Коллингвуд Р.Дж. 68, 459
Колмогоров А.Н. 68
Коломийцева Н.Д. 537

Колумб Х. 81
Коменский Я.А. 82-90, 92-96, 99, 100-102, 371
Кон И.С. 467, 478
Кондильяк Э.Б. 566, 573, 574
Кондорсе Ж. А. 566
Кондратьев Н.Д. 533, 537
Конт О.103, 144, 145, 147, 148, 152, 153, 477
Коперник Н. 437
Копнин П.В. 116
Кордонский С.Г. 537, 544, 546
Кормер В. 166
Корнель П. 18
Косериу Э. 211, 213, 253, 255, 585
Коул М. 336
Коэн С. 314, 315
Кракауэр З.562
Крамник В.В. 198
Кратил 565
Краус В. 435-436
Кребер А. (Kroeber A) 361, 364
Кребс 578
Крейдлиг Г.Е. 216, 572
КренкеН.П.531, 557
Крестовский В.В. 224, 234
Кречмер К. 529
Крипке С.А. 530
Кроче Б. 252
Крусанов А.В. 557
Ксенофонт Афинский 346
Куайн У. 243, 244, 245, 248
Кудря Д.П.399
Кузьменко Ю.К. 241
Кулешов Л.В. 558, 562
Кули Ч.Х. 538, 539, 540, 543
Кун Т. 235
Курт Э. 581
Курчатов И.В. 297
Кьеркегор С. 73, 76, 587
Кювье Ж. 103
Кюнг Г. 584
Лазарев В. С. 518
Лакан Ж. 419-420, 422
Лактанций 564
Лангер С. 259, 574
Ландау Л.Д. 297
Лаплас П. 68, 158
Ле Гофф Ж. 431
Лебедев Г.С. 529
Лебедева Н.М. 336
Лебон Г. 193.194.
Леви-Брюль Л. 46, 143, 369, 382, 431-432
Левина Р. Е. 507
Левинас Э. 55, 271, 291, 293, 542, 543, 544
Леви-Стросс К. 6, 53, 121, 122, 143, 144, 245-248, 250, 382, 384, 491, 495, 567
Левкипп 564
Лев-Старович З.296
Левушкин СИ. 537
Лейбниц Г.В. 65, 76, 82-85, 88-98, 101, 120, 132, 133, 219, 243, 252, 371, 405, 566, 570, 572, 581, 588
Лекторский В.А. 277
Лем Ст. 525, 527
Ленин В.И. 208, 313, 364, 470, 471, 478, 483, 491, 496

Ленк Х. 166, 523
Леонардо да Винчи 422, 437
Леонтьев А.Н. 339, 507, 508, 518
Леонтьев А.А. 571, 572
Леонтьев К. 486
Леонтьев К.Н. 105, 480, 546
Лермонтов М.Ю. 224
Лесневский Ст. 555, 557, 585, 587
613
Лефевр В.А. 145
Лефевр Ж. 431
Ле-цзы 293
Ли Ань 450
Лившиц М.А. 353
Линней К. 528, 531
Липпст. 581, 582
Липсет С. 311
Лихачев Д.С. 122, 297, 486
Лобачевский Н.И. 71, 73
Лобок А.М. 143
Локк Дж. 137, 138, 253, 274, 338, 410, 525
Лоренц Х. 75, 133
Лосев А.Ф. 38, 69, 74, 143, 220, 293, 332, 353, 379, 385, 528, 531, 557, 564, 565, 572, 574, 581, 582
Люка А. 531, 533, 545, 556
Лотман Ю.М. 6, 194, 327, 332, 336, 363, 376, 401, 496, 514, 518, 531, 562
Лукач Д. 478.
Лукова Г. Д. 507
Лукреций 570, 572
Луллий Раймунд 566
Луман Н. 145, 478, 521
Луппол И.К. 478
Лурье СЯ. 567
Луциллий 119
Любарский Г.Ю. 557
Любищев А.А. 523, 524, 527, 556
Люмьер Л. 558
Лютер М. 82
Лютикова Г.В. 29
Майер М. 84
Мадонна 450
Майер Т.Ф. 528
Майер, фон, Э. 547
Майкельсон А.А. 342
Маймонид М. 33
Майнхоф 447
Майор Ф. 305
Макаренко А.С. 339
Макеева И.И. 572
Макиавелли Н. 239
МакКоли Д.Д. 351
Максвелл Дж.К. 154
Максимов Ив. 572
Мак-Фарленд Д. 129, 143
Малахов В.С. 14, 293
Малиновский Б. 144
Малтби Р. 575
Мальбранш Н. 82, 120
Малявин В.В. 63, 285, 293
Мамардашвили М.К. 52, 322, 445, 500, 557
Мандельброт Б. 531, 536, 545, 556
Мандельштам О.Э. 69, 213, 216, 217, 218, 220

Манн Т. 459
Манн У. 254
Манхейм К. 188, 192.
Маньковский Л.А. 353
Маресий С. 95
Маринина Александра 492
Марк (гностики) 566
Марк Аврелий 74
Маркарян Э.С.341, 361, 363
Маркс К. 46, 52, 55, 87, 104, 107, 109-111, 114, 128, 131, 133, 148, 151, 154, 155, 161, 162, 163, 165, 168, 170, 171, 172, 177, 179, 182, 267, 319, 339, 340, 352, 353, 363, 364, 372, 373, 374, 395, 413, 414, 415, 435, 465, 467, 477, 478, 490, 491, 496, 497, 498, 499, 500, 519, 522, 557
Маркус С. 247
Марсель Г. 164, 441, 542, 543, 544
Мартыненко Г.Я. 299, 557
Мас С, де 566
Маслоу А. 156, 520
Мах Э. 140, 141
Махарал 27
Маяковский В. 72, 368
Межуев В.М. 182, 183, 196, 363
Мейен С.В. 530, 535, 537
Мейерсон И. 431
Мейерхольд Вс.Э. 512
Мелетинский Е.М. 6, 247
Мельничук А.С. 557
Мельчук И.А. 251
Менгер К. 153, 497
Менделеев Д.И. 530, 556
Мендельсон М. 253
Менегетти А. 309
Мережковский Д.С. 480
Мериам Ч.478.
Мерло-Понти М. 67, 217, 291, 293, 577, 578
Мерсенн (Mersenne) М. 82-84, 86, 89, 53-96, 438
Мертон Р. 311, 477
Метлинский А.Я. 201
Мефодий 566
Мечников И.И. 53
Мид Дж. (Mead G.) 537, 538, 539, 544
Мид М. 336
Микешина Л.А. 143
Милль Дж. Ст. 525
Милюков П.Н. 480
Миракян А.И. 158
Михайлов А.В. 12, 18, 129, 154, 225, 227, 409, 523, 552
614
Михайлов Ф.Т. 124
Михайлова Т. А. 450
Михалков Н.С. 450
Мнемозина
Мозжухин И.И. 558
Моисеев Н.П. 478.
Моисей 437
Молчанов В.И. 358-359
Моль А. 562
Монтень М. 443—444, 446
Монтессори М. 339
Мопертюи П.Л. 566
Морган Л. 172, 177, 179, 362.
МорлиЭ.В.342

Мочениго Дж. 438
Мусоргский М.П. 471
Мухелишвили Н.Л. 537, 546
Муцио Д. 239
Мчедлова М.М. 194, 480.
Мэмфорд Л. 129, 160, 166, 523, 548
Мюллер Ф. 351
Наливайко И.М. 271, 273
Налимов В.В. 299, 401, 536, 537, 545
Наполеон 65, 72
Неклюдов С.Ю. 247
Неретина С.С. 56, 212, 213, 217, 221, 264, 573, 578, 583, 585, 588
Николаев А.А. 537
Николаева Т.М. 255
Николай Кузанский 38, 68, 74, 89, 348, 417, 420, 433, 437
Ницше Ф. 53, 68, 73, 81, 100, 102-114, 164, 320, 360, 374, 377, 418-419, 423-425, 433, 435-436, 439-442, 443, 445, 459, 581, 582, 584
Новалис 584
Нордау М. 103-104
Носов Н.А. 518
Ньютон И. 38, 133, 405, 462, 528
Обломов 43
Обухова Л.Ф. 507
Овидий 42
Огурцов А.П. 56, 203, 211, 212, 213, 241, 341, 575
Одиссей 48, 59
Оккам У. 528, 573
Окуджава Б. 525
Ольшанский И.Г. 213
Ольшки Л.406
Ортега-и-Гассет Х. 77, 98, 262, 307, 372
Ору С.235, 236, 241
Орфей 437
Оствальд В. 581, 582
ОстинДж.215, 217, 572
Павел св. 232
Павлов И.П. 517
Падучева Е.В. 245, 572
Пай Л. (Pye L.) 479, 480.
Пайпс Р. 483
Палингений М. 436
Пан 439
Панарин А.С. 192, 482, 484, 485
Панини 221
Панофски Э. 431
Пантин И.К. 480
Парамонов Б.М. 224
Парацельс 82
Парето В. 153, 154, 531, 545, 556
Парменид 17, 67, 370, 408
Парсонс Т. 311, 477, 478, 479
Паскаль Б. 68, 216, 443, 445, 577
Пастер Л. 395
Пастернак Б.Л. 18
Паули В. 84, 98
Пауэлл Б. 479
Пауэр Л. 219
Пегас 267
Пенелопа 59, 65
Перельмутер И.А. 241
Перикл 180.
Перлз Ф. 510

Пермяков Г.Л. 247
Перс Ж. 224
Петр I 311, 313
Петр Коместор 584
Петрарка Ф. 119, 238
Петров М.К. 70, 75
Пеше М. 253
Пиаже Ж. 339, 507, 508, 518
Пивоваров Ю.С. 192, 480, 485.
Пикассо П. 37, 42, 403
Пико делла Мирандола Дж. 94, 24, 119
Пинборг Д. 237
Пинкертон Нат 492
Пирогов Г.Г. 307
Пиррон 583
Писарев Д.И. 201.
Пископпель А.А. 413
Пифагор 285, 293, 344, 345, 437, 527, 532, 554, 576, 578
Плавт 175.
Платон 22, 24, 26, 28, 31, 38, 40, 48, 69, 73, 75, 77, 82, 107, 132, 134, 135, 140, 146,
231, 252, 277, 344, 345, 350, 359, 371, 373, 374, 379-383, 386, 408, 410, 421, 433,
437, 476, 521, 526, 527, 554, 562, 564, 567, 569, 572, 576, 578, 579
Платонов Ю.П. 450
615
Плотин 73, 252, 417, 420, 528, 535, 576
Подорога В.А. 262-263, 423, 425
Покровский Н.Е. 482
Полани М. 299, 304
Поливанова К.И. 507, 518
Полкинхорн Д. 250
Полонская В. 72
Попова Н.Т. 332
Поппер К. 262
Порта Дж.Б. делла 436
Порфирий 242, 528, 554, 586, 588
Поршнева Б.Ф. 336
Посидоний 433
Потапова Р.К. 572
Потебня А.А. 585
Пригожин И.Р. 170, 537
Присциан 235-237
Прокл 38, 380, 528, 576, 580
Прометей 43
Пропп В.Я. 245, 247, 248
Прохоров А.В. 562
Прудон П.Ж. 162
Псевдо-Ареопagit — см. Дионисий Ареопagit
Псевдо-Эвклид 570
Птолемей К. 433
Пушкин А.С. 175, 224, 317, 320, 475, 481
Пэрна Н.Я. 533, 537
Пятигорский А.М. 143, 531
Рабле Ф. 443
Разлогов К.Э. 20, 196, 562
Разумовский С.М. 537
Райнин Д. 244-245
Рамоне И. 450
Рамус П. 438
Ранке Л. 528
Раппопорт А.Г. 557
Расин Ж. 18
Рассел Б. 68, 75, 223, 243

Ратье Ф. 249-250
Рахилина Е.В. 245
Рахметов 435
Раши 27
Реале Дж. 115, 116
Реди Ф. 395
Релей лорд (Дж.В. Стретт) 533
Рембрандт 37, 403
Ренуар Ж. 559
Риггс Ф. 311
Рийк Х., де 237
Рикардо Д. 152, 154, 496, 500
Рикёр П. 246-247, 249-250, 277, 291, 293, 374, 542, 543, 544, 547
Риккерт Г. 112, 133, 134, 135, 412, 529
Римский-Корсаков Н.А. 532
Рихтер Р. 585
Рихтер СТ. 220
Ричардс А. 584
Робертсон Р. 451, 452, 453
Розанов В.В. 224-225, 271, 319, 480
Розин В.М. 547, 552
Розова С.С. 529, 531, 557
Рольф В. 106
Ромен Ж. 224
Ромм М.И. 559
Рормозер Г. 100, 102
Рубинштейн СЛ. 143, 467, 507, 508, 518
Рузин В.Д. 562
Рукавишников В. 192.
Румянцев О.К. 275, 277
Руссо Г.В. 557
Руссо Ж.-Ж. 73, 103, 120, 163, 164, 176, 178, 320, 338, 339, 362, 476, 502, 522, 567
Руфин (пресвитер) 577
Самарин Ю.Ф. 201, 204.
Сандуков В. 70
Сараджев К.К. 300, 306
Сартр Ж.-П. 50, 73, 100, 358-359, 414, 419, 445, 541, 542
Саулин 439
Сахаров А.Д. 297
Свасьян К.А. 459, 464
Северцев А.Н. 143, 372
Секст Эмпирик 565, 567, 580, 582
Селби Х.А. 247
Семенович А.В. 333, 336
Семенцов В.С. 64, 285, 293
Сепир Э. 213, 235, 524, 527, 529
Сервантес 37
Серио П. 254
Сёрль Дж. 215, 575
Сильвестров В.В. 17, 143, 268, 273, 283, 293
Синцов Е. 243
Скрибнер С. 336
Скрябин А.К. 300
Смирнов И.П. 450
Смит А. 152, 154, 496, 500
Смоктуновский И. 131
Сноу Ч. 547
Соколов А.Н. 557, 571, 572
Соколов В.В. 478
Соколов К.Б. 196
Соколов Э.В. 467
Сократ 14, 60, 73, 75, 105, 146, 231, 287, 345, 359, 380, 381, 382, 385, 386, 410,

419, 435, 441, 562, 564, 568, 584, 586, 587

616

Солженицын А. И. 179.

Соловьев А.И. 192, 480

Соловьев В.С. 361, 443, 446, 487, 488, 489

Соловьев СМ. 480.

Соломон, царь 86-87

Солоневич ИЛ. 480, 481.

Сомов Г.Ю. 557

Сорокин Питирим 4, 471, 472, 476

Сорос Дж. 144, 145, 413

Соссюр Ф. 245, 253, 255, 259

Софокл 37, 40, 285, 379

Сохор А.Н. 217, 220, 574

Спенсер Г. 477

Спивак Д.Л.537

Спиноза Б. 44, 73, 82, 84, 120, 124, 132, 133, 148, 252, 260, 349, 350, 521, 528

Стагирит см. Аристотель

Сталин И.В. 353

Станиславский К. С. 512, 559

Старостин Б.С. 314, 315

Стенгерс И. 170.

Степанов Ю.С. 209-210, 212, 222, 223, 544, 546

Степин В.С. 143, 363, 364, 491, 504

Стернин И.А. 242

Столыпин П.А. 313

Стоут Д.Ф. 584

Стретт Дж.В. — см. Релей, лорд

Стэн Я.Э. 353

Стяжкин Н.И. 264

Суарес Ф. 257

Супрун А.Н. 296

Сухарев Ю.А. 307

Сухомлинский В.А. 339

Сухонос С.И. 531, 537

Тавризян Г.М. 166, 464

Такер Р. (Taker R.) 483, 486.

Тард Г. 351

Твардовский К. 259

Тейлор Э. Б. — см. Тэйлор Э.Б. (Tylor E.B.)

Тейяр де Шарден П. 58, 398

Телемах 59

ТелияВ.Н.222, 223

Теннис Ф. 490

Теньер Л. 249

Теофил 436

Теплиц К.Т. 307

ТеринВ.П.307

Терновая Л.О.450

Тертуллиан 231, 582-583

Теэтет 565

Тимей 569, 579

Тишков В.А. 4

Тодоров Ц. 250, 254, 255, 585

Тойнби А. 167, 177, 179, 183, 198, 201, 362, 459, 502, 533, 537

Толомеи К. 239

Толстой Л.Н. 224, 362, 475, 480, 487, 502

Толстой Н.И.222

Толстых В.И. 504

Том Р. 246

Томко Т.В. 10

Томпсон С. 254

Томсон У. — см. Кельвин, лорд
Топорков А.Л. 295, 296
Топоров В.Н. 6, 247, 494, 531
Тордарсон О.237
Тотила 566
Тролля 299
Троцкий Л.Д. 387
Трубецкой Е.Н. 488, 489
Трубецкой Н.С. 214, 215, 571, 572
Трубников Н.Н. 56, 58, 59, 63
Туган-Барановский М.И. 387
Тульчинский Г.Л. 333, 518
Тургенев И. С. 224, 434, 475
Туровский М.Б. 10, 13, 16, 20, 44, 57, 59, 62, 66, 115, 116, 143, 268, 269, 273, 274, 275, 293, 353, 369, 376, 377, 397-400, 432, 466, 467
Тынянов Ю.Н. 6, 585
Тэйлор Ч. (Taylor Ch.) 538, 541, 542
Тэйлор Э.Б. (также Тайлор Э.Б.— Tylor E.B.) 122, 172, 332, 364, 502
Тютчев Ф.И. 201, 202, 577
Уайлер Уильям 559
Уайт Л. (White L.) 114, 116, 173, 176, 361, 364, 518
Уайт Ст. 483.
УайтХ.575, 584, 585, 586
Уарт Р. 311
УзнадзеД.Н.308, 309
Уилкинс Дж. 566
Уильямс Д.С. 584
Уорф Б. 213, 214, 235, 524, 527, 529
Успенский Б. А. 531
Уткин А.И. 192, 482
Уфимцева А.А. 243
Ухтомский А.А. 54, 57, 143, 369, 517, 518
Уэллс Орсон 559
Фалес 111, 344, 345
Фарадей М. 528
Фауст 40, 43, 348, 368
Февр Л. 194, 431-432
Федоров Е.С. 530
Федотов ГЛ. 471, 476, 480
617
Федотова В.Г. 313, 314, 315, 482
Федра 43
Фейерабенд П. 530
Фейербах Л. 73, 103, 137, 166
Феофан Затворник 577
Фергюсон А. 172, 177, 178, 179, 361, 502.
Фердорн Ф. (Verdoorn F.) 294, 296, 299
Фест 235
Фибоначчи (Леонардо Пизанский) 544, 557
Филиповский Г.Ю. 296
Филон Александрийский 226, 227
Фихте И. Г. 50, 149, 150, 339, 350, 414, 499, 537, 538
Флакк Веррий 245
Флиер А.Я. 115, 196, 332
Флоренский П.А. 38, 63, 67, 194, 361, 525, 527
Флоровский Г.В. 572
Флудд/Фладд/ Р. 82-84, 93, 438
Фома Аквинский 33, 80, 38, 252, 256, 299, 347, 348, 528, 572-573
Фоменко А.Т. 68
Фонотов А.Г. 191, 192
Фонтане П. 585
Фонтенель Б. 439

Форель А. 296
Формизано Р.П. 485
Фортунато Ф. 238
Фотино С. 247
Франк С.Л. 441, 434, 436, 480
Франкастель П. 431
Франк-Камецкий И.Г. 246
Франклин Б. 496
Фрейд З. 18, 52, 374, 419, 423-424, 510
Фрейденберг О.М. 246, 267, 273, 327, 332, 514
Фробениус Л. 555, 556
Фролов И.Т. 4, 185, 467, 478.
Фромм Э. 431, 522
Фрументий 566
Фрэзер Дж. 384
Фуко М. 6, 68, 96, 235, 253-255, 341, 351, 391, 397, 432, 423, 425,
442, 444, 446, 557
Фукуяма Ф. 450
Фурье Ж.Б.Ж. 532
Хабермас Ю. 155, 166, 358-359, 520, 575
Хайдеггер М. 38, 59, 61, 62, 63, 69, 73, 74, 102, 112, 117, 120, 136, 136, 139, 160,
211, 213, 217, 252, 258, 274, 319, 358-359, 366, 395, 403, 417, 419-420, 422, 435-
436, 434, 441, 523, 541, 542, 552, 571, 572, 577, 578, 587
Хайек Ф. 525
Хаксли Дж. 372
Халман Л. 192.
Хантингтон С. 178, 179, 183, 184, 185, 198, 201, 204, 306, 307, 311, 483, 502
Харлап М.Г. 219, 220, 578, 582
Хачатурян В.М. 503
Хейзинга Й. 90-97, 101, 431, 464
Хейзинга К.И. 362
Хёсле В. 537
Хичкок А. 559
Хлодениус М.М. 528
Ходжсон Ш.Х. 258, 574
Хоккет Ф. 211
Холлис Дж. 538, 544
Холмская М.Р. 192
Холопова В.Н. 582
Хомский Н. 238, 245, 247, 248, 251, 254
Хомяков А.С. 480
Хоркхаймер М. 307
Хоружий С.С. 518, 578
Хрисипп 528
Христос — см. Иисус Христос 559, 565, 566
Царлино Д. 239, 241
Цветаева А.И. 300, 304
Цветаева М. 224
Цветкова Л.С. 333
Цвики Ф. 555
Ципф Дж. К. 531, 536, 545, 556
Цицерон 239, 580
Цой В. 450
Цыганок А.А. 336
Чаадаев П.Я. 480
Чавчавадзе Н.З. 363
Чайковский П.И. 471
Чайковский Ю.В. 530, 531
Чебанов С.В. (Chebanov S.V.) 299, 370, 525, 527, 531, 557, 523-527, 528-531, 531-
537, 544-546, 553-557
Чейф У. 254, 574
Чернышевский Н.Г. 201.

Черняк Л.С. 17, 20, 47, 52, 273
Черч А. 244, 245, 259, 263, 264
Чжуан-цзы 54, 55, 63, 64, 293
Чижевский А.Л. 534, 537, 578
Численко Л.Л.531
Читолини А. 239
Чичерин Б.Н. 480
Чубаров И.М.258
Чуковский К.И. 496
Шаламов В. 75
Шаскольская М.П. 537
Шатилов А.Б. 485
Шекспир У. 33, 37, 87, 433, 438
Шелер М. 67, 322, 324, 358, 440-442
Шеллинг Ф.В.Й. 37, 95, 350, 379, 412, 414, 581, 582
Шелтон Г. 529
618
ШельскиХ.520
Шеманов А.Ю. 55
Шеннон К. 545, 546
Шенфилд Д.69
Шеррингтон Ч. 517
Шестов Л. 253
Шестопал Е.Г. 192, 194, 480, 485.
Шиллер Ф. 33, 362
Шилов И.А. 537
Ширинянц А.А. 482, 485
Шифрин Б.Ф. 299, 396
Шкловский В. 6
Шлегель Ф. 240, 241
Шлейермахер Ф. 528
Шопенгауэр А. 103-104, 107, 433, 581, 582
Шор Г. 89
Шпенглер О.68, 164, 167, 170, 172, 177, 179, 198, 199, 201, 204, 206, 219, 220, 265,
362, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 502, 503, 510, 518, 533, 582
Шпет Г.Г. 241, 243, 259, 260, 339, 480, 585
Шпрангер Э. 265, 327, 332
Шрейдер Ю.А. 523, 524, 527, 537, 545
Штирнер М. 435
Штраус Д.Ф. 100, 105
Щапова Ю.Л. 557
Щедровицкий Г.П. 145, 413, 414, 415, 416, 524, 530
Щерба Л.В. 530, 556
Эдип 43, 285
Эйбл-Эйблсфельдт И. 422
Эйзенштейн СМ. 6, 559, 562
Эйнштейн А. 75, 140, 141, 170, 342
Экклезиаст 37
Эко У. 6, 449
Экхарт М. 375, 400, 417, 420
Элиас Н.201, 296
Эллюль Ж. 164
Эльконин Д.Б. 507
Эльфрик 236
Элюар П. 224
Эмерсон Р. 431
Эмпедокл 344, 408
Энгельс Ф. 104, 109, 154, 161, 165, 170, 171, 172, 177, 178, 179, 182, 362, 414, 467,
491
Энисидем 583
Энтер Д.311
Эпикур 73, 569

Эразм Роттердамский 74, 438-439
Эриугена И. С. 584
Эрос 23
Эстер П. 192.
Эхил 40, 285
Эфр А.562
Эфрос К.М. 129, 143
Эшби У.Р.544, 546
Юберсфелд А. 249-250
Юдин Э.Г. 341
Юм Д. 121, 274
Юнг К.Г. 146, 300, 332, 351, 430, 529, 537, 538, 539, 542, 544
Юпитер 437
Яворский Стефан 583
Якоби Ф.Г. 434
Якобсон Р. (Jacobson R.) 214, 215, 246, 247, 529, 571
Яковец Ю.В.504, 537
Ямвлих 285, 300
Янко Т.Е.572
Яновский Р.Г. 480
Ясперс К. 358, 547

АЛФАВИТНЫЙ СПИСОК КОНЦЕПТОВ И ТЕРМИНОВ

- Артикулированный звук (п.5.1) I 213
 Архитектоника культуры (п.4.1) I 170
 Буква (к п.5.1) II 563
 Бытовое (п.6.2) I 296
 Воспитание (к п.3.1) II 337
 Время культуры (п. 1.3) I 56
 Генеалогия (к п. 2.2) II 423
 Геополитика культуры (к п.6.3) II 447
 Глобализация (п.6.4) I 315
 Глобализация культуры (п.6.3) I 304
 Глокализация (к п. 6.4) II 450
 Голос (к п.5.1) II 567
 Голос и интонация (п.5.1) I 215
 Границы разума (п.1.1) I 30
 Границы цивилизаций (п.4.4) I 198
 Гуманизм (к п. 2.1) II 425
 Деятельность (к п.4.1) II 339
 Диалектика (к п.3.1) II 341
 Диалог культур (п. 1.2) I 41
 Диалог культур (к п.1.2) II 354
 Диалогика культуры (п. 1.2) I 34
 Дискурс (п.5.3) I 252
 «Другой модерн» (к п. 6.5) II 453
 Другой/чужой (п.1.3) I 50
 Душа и тело цивилизации (п.4.4) I 201
 Жизнь (п.2.2) I 102
 «Закат Европы» (к п. 4.4) II 459
 Знание о культуре (п.2.3) I 114
 Игра (к п. 6.5) II 505
 Интенциональность (к п.5.3) II 356
 Интенция (к п.5.3) II 572
 Интериоризация (к п. 6.6) II 506
 Интонация (к п.5.1) 573
 Историко-логика культуры (п.1.2) I 37
 Историчность (к п. 2.1) II 427
 Канун модерна (п.2.1) I 84
 Классическая модель культуры (п.2.3) I 120
 Коммуникативные стратегии (к п. 3.3) II 518
 Коммуникативные стратегии (п.3.3) I 154
 Компенсация (п.6.3) I 307
 Конечность разума (к п.1.1) II 359
 Концепт (п.5.3) I 255
 Концепция (к п.5.3) II 574
 Креативность человека (к п. 3.3) II 521
 Креативность человека (п.3.3) I 165
 Кризис проекта модерна (п.2.1) I 96
 Культура (к п.4.1) II 361
 Культура (п.4.2) I 182
 Культура в глобальном мире (п.6.4) I 316
 Культура как идея (п.2.3) I 116
 Культурная политика (п.4.3) I 194
 Культурная форма (п.6.6) I 325
 Культурный дефицит (п.6.6) I 332
 Культуры онто-логика (к п. 1.2) II 364
 Лексико-семантические модели (п.5.2) I 241
 Лингвокультурология, концепт, смысл, значение, язык, речь, знаковая система, символические формы, дискурс (к п.5.2) II 575
 Лингвокультурология (п.5.2) I 221
 Личность (к п. 4.2) II 464
 Личность (п.4.2) I 183
 Манера целеполагания (п.1.3) I 44

Массовая культура (п.6.3) I 307
Массы (толпы) II (к п. 6.5) II 467
Ментальность (к п. 2.1) II 430
Место человека /в круге сущего/ (п. 1.1) I 23
Микросоциум культуры (к п.1.2) II 366
Мир (к п. 2.1) II 432
Мир повседневности (к п. 1.3) II 369
Миф(к п.1.1) II 378
Мнимость как базовая категория онтики (к п. 6.2) II 523
Множественность ментальных миров (п. 1.4) I 66
Модальности культуры (п.4.1) I 168
Модерн (п.2.1) 89
Модернизация (п.6.4) I 311
Молчание — Пауза (к п.5.1) II 576
Молчание — Пауза (п.5.1) I 217
Мораль и нравственность (к п.3.2) II 385
Морфо-логика культуры (п.1.2) I 39
Музыка и речь (сопоставление концептуальности) (п.5.1) I 220
Мышление (к п. 3.1) II 388
Нарративные модели дискурса (п.5.2) I 247
Национальная культура (к п.4.4) II 470
Необратимые события (п. 1.4) I 72
Нерефлексивная методология (в познании рефлексивных систем) (п.3.2) I 151
Нигилизм (к п. 2.2) II 434
Ноосфера (к п. 1.3) II 395
Обращенность (п.3.1) I 124
Общая культурология (п.6.2) I 293
Общество (к п. 4.2) II 476
Онтология научной теории (п.3.1) I 135
Основание (п.3.1) I 141
620
Открытая культура (п.4.4) I 204
Открытие культуры (п.2.3) I 117
Открытость (п. 1.1) I 21
Отчуждение и самореализация (п.3.3) I 161
Политическая культура (к п. 4.3) II 478
Политическая культура (п.4.3) I 185
Политическое сознание (п.4.3) I 193
Постулат (п.3.1) I 139
Проект (п.2.1) I 81
Произведение (к п. 1.2) II 402
Произведение (п. 1.2) I 40
Пропозициональный подход (п.5.2) I 243
Профессиональное (п.6.2) I 297
Публичность (п.6.5) I 318
Разнообразие (к п. 6.2) II 527
Разум познающий (к п. 1.2) II 404
Разум причащающий (к п. 1.2) II 406
Разум эйдетический (к п. 1.2) II 407
Ренессансный универсализм: Дж Бруно (к п. 2.1) II 436
Ресентимент (к п. 2.2) II 439
Рефлексивная онтология (этапы развития) (п.3.2) I 145
Рефлексия (к п. 3.2) II 408
Рефлексия (п.3.2) I 143
Рефлексия (п.6.1) I 273
Ритм (к п. 6.2) II 531
Ритм (к п.5.1) II 578
Ритм (п.5.1) I 217
«Русская идея» (к п. 4.4) II 486
Самоидентификация (п.6.1) I 277
Самость (к п. 6.1) II 537
Свое и чужое в культуре (п.2.3) I 122
Символизм (п.5.2) I 227
Сложность (к п. 6.2) II 544
Смерть (п.6.5) I 319

Смысл (п.2.2) I 112
Сопrotивление публичности (п.6.5) I 322
Социальность (к п. 4.2) II 489
Статус (к п.5.3) II 582
Структурно-семиотические модели (п. 5.2) I 245
Субкультуры (п. 6.3) I 309
Субкультуры (п. 6.6) I 334
Субъект (п.6.1) I 267
Теория (п.3.1) I 133
Техника (к п. 3.3) II 547
Техника (п.3.3) I 157
Типологии культур (к п. 6.3) II 491
Товар (к п. 3.2) II 496
Трансцендентное (к п. 1.1) II 416
Тропы (к п.5.3) II 583
Универсализация грамматики (п.5.2) I 235
Универсализация риторики (п.5.2) I 225
Универсализация словесности (п.5.2) I 223
Форма (к п. 6.2) II 553
Форма культуры (п.6.2) I 299
Хроноструктура культуры (п.4.1) I 172
Ценность (п.2.2) I 105
Цивилизационная идентичность России (п.4.4) I 196
Цивилизационные механизмы (к п. 4.2) II 500
Цивилизационные механизмы (п.4.2) I 179
Цивилизация (к п. 4.1) II 502
Цивилизация (п.4.2) I 177
Эквивокация (к п.5.3) II 585
Экологичность культуры (п. 1.1) I 26
Экранная культура (к п. 6.3) II 557
Эмпирия (п.3.1) I 129
Эпистема (к п. 2.2) II 442
Эстетическое (к п. 1.1) II 420
Языкиречь (п.5.1) I 211
Ясность разума: Декарт (к п. 2.1) II 442

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
О структуре первого тома (указания для читателей).....	7
Введение. Между классической философией культуры и постмодернистской культурологией.....	7
КОНЦЕПТЫ	
ТЕМА 1. В ГОРИЗОНТЕ КЛАССИЧЕСКОЙ ИДЕИ КУЛЬТУРЫ	
1. Границы культуры и взаимодействие культур	
Введение.....	20
<i>Позиция 1.1. Рациональность культуры — Черняк Л.С.</i>	
открытость.....	21
место человека /в круге сущего/.....	23
экологичность культуры.....	26
границы разума.....	30
<i>Позиция 1.2. Онтологическая диалогика культуры В.С. Библера — Ахутин А.В.</i>	
диалогика культуры.....	34
историко-логика культуры.....	37
морфо-логика культуры.....	39
произведение.....	40
диалог культур.....	41
<i>Позиция 1.3. Манеры целеполагания как проекты времени культуры — Румянцев О.К.</i>	
манера целеполагания.....	44
другой/чужой.....	50
время культуры.....	56
<i>Позиция 1.4. Замкнутость миров культуры — Токмачев К.Ю.</i>	
множественность ментальных миров.....	66
необратимые события.....	72
2. Универсализм культурного сознания и история	
Введение.....	80
<i>Позиция 2.1. Антропоцентрический универсальный проект Нового времени — Визгин В.П.</i>	
проект.....	81
канун модерна.....	84
модерн.....	89
кризис проекта модерна.....	96
<i>Позиция 2.2. Жизнь и ценность (опыт Ницше) — Визгин В.П.</i>	
жизнь.....	102
ценность.....	105
смысл.....	112
<i>Позиция 2.3. Философская идея культуры — Межуев В.М.</i>	
знание о культуре.....	114
культура как идея.....	116
открытие культуры.....	117
классическая модель культуры.....	120
свое и чужое в культуре.....	122
3. Культурология как основание общего человековедения	
Введение.....	124
<i>Позиция 3.1. Культура как порождающее человека отношение — Михайлов Ф.Т.</i>	
обращенность.....	124
эмпирия.....	129
теория.....	133
онтология научной теории.....	135
постулат.....	139
основание.....	141
<i>Позиция 3.2. Культура как рефлексивная система — Сорвин К.В.</i>	
рефлексия.....	143
рефлексивная онтология (этапы развития).....	145
нерефлексивная методология.....	

(в познании рефлексивных систем).....	151
<i>Позиция 3.3. Техника как феномен культуры — Воронин А.А.</i>	
коммуникативные стратегии.....	154
техника.....	157
отчуждение и самореализация.....	161
креативность человека.....	165
4. Культура и цивилизация в современном обществе	
Введение.....	16
7	
<i>Позиция 4.1. Цивилизация в культуре и культура в цивилизации — Каган М.С.</i>	
модальности культуры.....	168
архитектоника культуры.....	170
хроноструктура культуры.....	172
<i>Позиция 4.2. Цивилизационные механизмы и их социальные функции — Келле В.Ж.</i>	
цивилизация.....	177
цивилизационные механизмы.....	179
культура.....	182
личность.....	183
<i>Позиция 4.3. Политическая культура как компонент культуры — Гаман-Голутвина О.В.</i>	
политическая культура.....	185
политическое сознание.....	193
культурная политика.....	194
<i>Позиция 4.4. Российская цивилизация — Межуев В.М.</i>	
цивилизационная идентичность России.....	196
границы цивилизаций.....	198
душа и тело цивилизации.....	201
открытая культура.....	204
ТЕМА 2. НЕКЛАССИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ КУЛЬТУРЫ	
5. От семантики языка к семантике культуры	
Введение.....	20
9	
<i>Позиция 5.1. Артикуляция бытия культуры — Григорьев А.А.</i>	
язык и речь.....	211
артикулированный звук.....	213
голос и интонация.....	215
молчание — пауза.....	217
ритм.....	217
музыка и речь (сопоставление концептуальности)	220
<i>Позиция 5.2. Язык и речь — векторы определения пространства культуры — Неретина С.С., Огурцов А.П.</i>	
лингвокультурология.....	221
универсализация словесности.....	223
универсализация риторики.....	225
символизм.....	227
универсализация грамматики.....	235
лексико-семантические модели.....	241
пропозициональный подход.....	243
структурно-семиотические модели.....	245
нарративные модели дискурса.....	247
<i>Позиция 5.3. Концепт как возможность постижения смысла — Неретина С.С., Огурцов А.П.</i>	
дискурс.....	252
концепт.....	255
622	
6. Формы культуры и их динамика	
Введение.....	26
5	
<i>Позиция 6.1. Самоидентификация человека в современной культуре — Шеманов А.Ю.</i>	
субъект.....	267

рефлексия.....	273
самоидентификация	277
<i>Позиция 6.2.</i> Динамика центра и периферии как проявление формы культуры: бытовое и профессиональное как предмет культурологии — <i>Чебанов СВ.</i>	
общая культурология.....	293
бытовое.....	296
профессиональное.....	297
форма культуры.....	299
<i>Позиция 6.3.</i> Массовая культура — универсальная парадигма современности — <i>Разлогов К.Э.</i>	
глобализация культуры.....	304
массовая культура.....	307
компенсация.....	307
субкультуры.....	309
<i>Позиция 6.4.</i> Культура в контексте модернизации и глобализации — <i>Межуев В.М.</i>	
модернизация.....	311
глобализация.....	315
культура в глобальном мире.....	316
<i>Позиция 6.5.</i> Культурные практики сопротивления диктатуре публичности — <i>Тищенко П.Д.</i>	
публичность.....	318
смерть.....	319
сопротивление публичности.....	322
<i>Позиция 6.6.</i> Культурные механизмы развития человека — <i>Попова Н.Т.</i>	
культурная форма.....	325
культурный дефицит.....	332
субкультуры.....	334

ТЕРМИНЫ

1. Исходные начала культуры

Воспитание (к п.3.1).....	337
Деятельность (к п.4.1).....	339
Диалектика (к п.3.1)	341
Диалог культур (к п.1.2).....	354
Интенциональность (к п.5.3)	356
Конечность разума (к п.1.1).....	359
Культура (к п.4.1)	361
Культуры онто-логика (к п. 1.2).....	364
Микросоциум культуры (к п.1.2).....	366
Мир повседневности (к п. 1.3).....	369
Миф (к п.1.1).....	378
Мораль и нравственность (к п.3.2).....	385
Мышление (к п. 3.1).....	388
Ноосфера (к п. 1.3).....	395
Произведение (к п. 1.2)	402
Разум познающий (к п. 1.2).....	404
Разум причащающий (к п. 1.2).....	406
Разум эйдетический (к п. 1.2).....	407
Рефлексия (к п. 3.2).....	408
Трансцендентное (к п. 1.1).....	416
Эстетическое (к п.1.1).....	420

2. Универсализм в истории культурного сознания

Генеалогия (к п. 2.2).....	423
Гуманизм (к п. 2.1).....	425
Историчность (к п. 2.1).....	427
Ментальность (к п. 2.1).....	430
Мир (к п. 2.1).....	432
Нигилизм (к п. 2.2)	434
Ренессансный универсализм: Дж Бруно (к п. 2.1).....	436
Ресентимент (к п. 2.2)	439
Эпистема (к п. 2.2).....	442
Ясность разума: Декарт (к п. 2.1).....	442

3. Культура в пространстве цивилизации

Геополитика культуры (к п.6.3).....	447
Глокализация (к п. 6.4).....	450
«Другой модерн» (к п. 6.5).....	453
«Закат Европы» (к п. 4.4)	459
Личность (к п. 4.2).....	464
Массы (толпы) (к п. 6.5)	467
Национальная культура (к п.4.4)	470
Общество (к п. 4.2).....	476
Политическая культура (к п. 4.3)	478
«Русская идея» (к п. 4.4).....	486
Социальность (к п. 4.2).....	489
Типологии культур (к п. 6.3)	491
Товар (к п. 3.2).....	496
Цивилизационные механизмы (к п. 4.2).....	500
Цивилизация (к п. 4.1).....	502

4. Динамика форм культуры

Игра (к п. 6.5).....	505
Интерииоризация (к п. 6.6).....	506
Коммуникативные стратегии (к п. 3.3).....	518
Креативность человека (к п. 3.3).....	521
Мнимость как базовая категория онтики (к п. 6.2).....	523
Разнообразиие (к п. 6.2).....	527
Ритм (к п. 6.2).....	531
Самость (к п. 6.1).....	537
Сложность (к п. 6.2).....	544
Техника (к п. 3.3)	547
Форма (к п. 6.2)	553
Экранная культура (к п. 6.3)	557

5. Культура и язык

Буква (к п.5.1).....	563
Голос (к п.5.1).....	567
Интенция (к п.5.3).....	572
Интонация (к п.5.1).....	573
Концепция (к п.5.3)	574
Лингвокультурология, концепт, смысл, значение, язык, речь, знаковая система, символические формы, дискурс (к п.5.2)	575
Молчание — Пауза (к п.5.1)	576
Ритм (к п.5.1).....	578
Статус (к п.5.3).....	582
Тропы (к п.5.3).....	583
Эквивокация (к п.5.3).....	585

Авторский список статей.....	589
Тематический указатель.....	591
Именной указатель.....	608
Алфавитный список концептов и терминов	920

623

Научное издание

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ

СЕРИЯ «ЭНЦИКЛОПЕДИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ»

Компьютерная верстка *И.В. Белюсенко*

Оформление обложки *Е. А. Пурескина*

Редактор *А.Ю. Шеманов*

Корректор *А.А. Конькова*

Российский институт культурологии 119072, Москва, Берсеневская набережная, 20.

ООО «Академический Проект»

Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01. 111399, Москва, ул. Мартеновская, 3

Санитарно-эпидемиологическое заключение Департамента государственного
эпидемиологического надзора № 77.99.02.953.Д.008663.11.03 от 28.11.2003 г.

Издательство «Деловая книга»

Изд. лиц. № 00036 от 26.09.99.

620219, Екатеринбург, ул. Тургенева, 13, к. 6

По вопросам приобретения книги просим обращаться в ООО «Трикта»:

111399, Москва, ул. Мартеновская, 3; Тел.: (095) 305 3702; 305 6092; факс: 305 6088

E-mail: aproject@gorpnet.ru, info@aproject.ru, www.aproject.ru

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК-005-093, том 2; 953000 — книги, брошюры.

Подписано в печать с готовых диапозитивов 15.11.04. Формат 84x108 1/16.

Гарнитура Minion. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 70, 6 Тираж 3000 экз. Заказ № 730.

Отпечатано с готовых диапозитивов на ФГУИПП «Уральский рабочий», 620219,
г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 13.

www.uralprint.ru

Качество печати соответствует качеству предоставляемых издательством диапозитивов.

ISBN 5-88687-158-6

Электронная версия книги: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || slavaaa@yandex.ru ||

yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Исq# 75088656 || Библиотека:

<http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу

update 18.05.07
