

Международный издательский центр
ЭТНОСОЦИУМ

Принцип целостности и науки о культуре

Труды научного семинара по целостности

ТОМ V

Москва
Этносоциум 2014

УДК 1/14
ББК 87
ISBN 978-5-904336-49-3

Издание осуществлено в рамках тематического плана фундаментальных НИР СПбГУ по теме «Формирование основ гуманитарного и социального знания на принципах онтологии целостности», № 23.0.118.2010

Руководитель научного проекта
«Принцип целостности и науки о культуре»

Профессор, доктор философских наук,
руководитель авторского коллектива Солонин Ю.Н.

Исполнительный директор проекта
«Принцип целостности и науки о культуре»
доктор политических наук Рябова Е.Л.

Принцип целостности и науки о культуре. Труды научного семинара по целостности: Коллективная монография / под редакцией Е.Г. Соколова, Ю.Н. Солонина - М.: Международный издательский центр «Этносоциум», 2014. - 142 с.

ISBN 978-5-904336-49-3

УДК 1/14
ББК 87

© Солонин Ю.Н., 2014.

© Международный издательский центр «Этносоциум», 2012 — 2014.

Содержание

Рябова Е.Л. Вступление.....	4
Солонин Ю.Н. Целостность и теоретический контекст культуроведения.....	7
Матросова Н.К. Типологический подход как расширение методологической культуры.....	25
Артемьев Т.М. Структура целостного понимания.....	38
Соколов Е.Г. Культура (предметная целостность) и культурология (дискурсивная дискретность).....	48
Морина Л.П. Телесность как тотализирующий принцип культуры.....	62
Соколов Б.Г. Реституция «архаической» целостности.....	87
Колосков А.Н. Дискурс о консерватизме в контексте целостного подхода к изучению политической культуры.....	101
Ноговицын Н.О. Целостность образа в медиакультуре.....	111
Коленько С.Г. Целостный подход в восприятии культурной среды региона.....	123
Чирва Д.В. Натуралистический подход к целостности культуры.....	133

Вступление к монографии «Принцип целостности и науки о культуре».

Е.Л. Рябова

*доктор политических наук,
профессор, главный редактор
международного издательского центра «Этносоциум»*

Глобальные проблемы существования человечества, связанные с глубокими кризисными процессами, создали потребность нового обращения философской мысли к проблеме целостности. Нарастающая сложность мира, многообразие социальных практик, вписанных в контекст глобализационных процессов, создает новую картину реальности и актуализирует потребность в поиске и обосновании адекватных методологий ее познания.

Монография «Принцип целостности и науки о культуре» - это последняя коллективная монография, созданная авторским коллективом под руководством Юрия Никифоровича Солонина, который не только руководил коллективом авторов, но силой и величием своей личности делал гораздо больше: вдохновлял коллег, пестовал учеников и был всеобъемлющим светочем науки. Много слов было сказано о нем по его кончине, много мудрых мыслей не перестают черпать жаждущие в оставлен-

ном им наследстве философской науки, добрые сердца не перестанут вдохновляться его примером служения людям. Наверное это и есть стержень постулатов принципов целостности в гармонии вселенной, Времен и пространства.

Монография **«Принцип целостности и науки о культуре»** посвящена разрешению именно такой научной философской задачи. Речь идет о целостности как фундаментальной характеристике бытия, сознания, человека, культуры.

Современное постижение целостности, представленное авторами монографии, основывается на обращении к классическим образцам в истории философии и включает также осмысление особенностей целого в природных и социальных системах. В этом отношении следует отметить применение методологического аппарата целостного подхода к таким фундаментальным проблемам философии, как проблема бытия, сознания, а также к таким системам социальной жизни, как культура и образование. Особо хочется отметить акцентирование на целостности как основе современного – постнеклассического видения, базирующегося на нелинейном мышлении и теории самоорганизации. Современные философские исследования убедительно показывают ограниченность редукционистских и эвристичность холистских программ. Методология синергетики, раскрывая законы сложного целого, представляет «единство многообразия» целостности – живого, экологических систем, социума, культуры.

Сложность человека и его мира требует для их осмысления целостного мышления, ориентации на

целостность как фундаментальную категорию миропонимания. Целостное видение культур-цивилизационных систем, человека и природы, позволяет преодолеть фрагментарность картины мира, представить современного человека в многомерности его практических, познавательных и культурных измерений.

Монография **«Принцип целостности и науки о культуре»** представляет высокий уровень философских исследований проблемы целостности. Хочется выразить уверенность в том, что представленные читателю точки зрения позволят охарактеризовать спектр вопросов, касающихся целостности, и аргументированных ответов на них и будут интересны широкому кругу читателей.

Монография «Принцип целостности и науки о культуре» - пятая коллективная монография цикла трудов научного семинара по целостности выполненная коллективом авторов не только под руководством Юрия Никифоровича Солонина, но коллективом единомышленников на которых возложена философская миссия неустанно нести дальше глубокие знания, светлую энергию и возвышающие принципы целостности гармонии мира, служения людям и веры в культурное будущее.

Целостность и теоретический контекст культуроведения

Безусловно, категория «целое» (целостность) относится к базовым понятиям онтологии и науки. Более того, именно осмысление категории «целое» (единое) явилось исходной точкой и спусковым механизмом многовекового развития философии как таковой. Целостность также сопряжена с понятиями «система», «структура» и составляет с ними один онтологический уровень, который является фундаментом всех возможных теоретических и метафизических спекуляций. Тем не менее эта категория (целое) исходит из принципиально отличных смысловых комплексов и смысловых интуиций. Так, эта категория может представлять в одном аспекте концептуализацию качественности, в другом – конкретизацию категории бытия в онтологической перспективе. Немаловажно и то, что целостность была генетически исходной в формировании миропонимания и сохраняла свое центральное значение как в платоновской натурфилософии, так и в производных от нее естественнонаучных теориях. Однако, со временем, в эпоху Просвещения, когда произошел мощный рывок в развитии научного-теоретического позитивного и эмпирического знания, базирующееся на по преимуществу количественных принципах типы рациональности, были отодвинуты в сферу маргинальных областей, а само понятие «целое» обрело двусмысленный и не совсем строгой категории. Так, в естественных науках она сохраняла свой смысл в контексте учений об организме и органичности как структурная характеристика бытия и не более того. Однако, кризис неминуемый сциентизма, который может осветить лишь один из аспектов реальности, с отчетливостью проявившийся еще в XIX веке, стал свидетельством достигнутого предела эвристических возможностей количественной стратегии познания. Долгое же время отсутствующий в рабочем арсенале научно-позитивного знания качественизм открывает новые интерпретационные возможности. Тем не менее, он нуждается в развитии своего понятийного аппарата. И это одна из первостепенных задач. В этом смысле качественизм менее развит, строг, безупречен с точки зрения логики, чем оппозиционный ему аппарат системного или количественного подхода, оттачиваемый многими на

протяжении многих веков. В истории науки имеются крупные результаты использования целостной парадигмы и точных рабочих понятий в ее контексте, между прочим, в ряде разделов математики. Сказать, что операционный аппарат вовсе отсутствует, или его необходимо создавать чуть ли не с нуля, тем не менее было бы несправедливым. Так целостные (холистические) методологии свойственны экологическому направлению философии науки, современной астрофизике и космологии. Значительная часть современных биологических теорий также строится на концепции целостности. Все это дает основание подойти к формированию широкой и всеобъемлющей картины мира именно на базе целостных представлений, а также новой методологической стратегии науки. В первую очередь это касается теоретических аспектов, а также понятийной проработке тех фундаментальных и стратегически важнейших регистров науки, которые напрямую связаны с общими онтологическими постулатами человеческого знания как такового.

Вышесказанное – общие положения. Те акценты, на которые следует обратить внимание. Ибо именно они и истоками теоретических контекстов наук о культуре (культуроведения), активно развивающихся с середины позапрошлого века.

Общая оценка ситуации

К началу 60-х годов прошлого века стало очевидным, что методологический потенциал философии науки в той трактовке, которую ей придал логический позитивизм и вульгарный материализм, на протяжении нескольких столетий задававших тон, приблизился к пределам своих эвристических возможностей. Он ввел целый ряд смысловых и мыслительных ограничений, которые казались необходимыми, чтобы обеспечить строго научный подход к анализу научного знания. Во-первых, это четкое отграничение науки от философии в её традиционном толковании как метафизики. Во-вторых, исключение проблем истории и развития научного знания из сферы логики науки. Хотя история науки и признавалась достойным внимания предметом, но оставалась в поле маргинального интереса, как мало способствующая пониманию природы научного знания, его строения и процедур исследования. Научные теории же признавались как предмет рассмотрения исключительно в их структурной завершенности. В-третьих, из рассмотрения философии науки изымалось то, что Г. Рейхенбахом было определено как «контекст открытия».

Процесс открытия нового относили к сфере недоступной логи-

ческому анализу, которому вменялось только прояснение логической структуры науки, процедуру обоснования научного знания и его подтверждения (принцип верификации). Наконец, что немаловажно, стремясь установить, что есть наука в строгом смысле слова, неопозитивисты отграничивали её не только от философского контекста, но и от социокультурных детерминант, тем самым наукам о культуре отводя второстепенное место, нестрогое знание. Проводилось кропотливое изъятие из массива научного знания всего того, что не признавалось таковым, ибо не могло быть обосновано принятыми критериями рациональности. Это знаменитая тема «псевдопроблем».

Как раз вышеперечисленные ограничения и демаркации стали оцениваться как то, что искажает природу науки в её реальном многообразии форм и состояний, в её неустанном динамизме и взаимодействии со всеми сферами культуры, из которых происходит, между прочим, трансляция концептуальных смыслов, стимулов к изменениям и появлению проблемных ситуаций, столь важных для научных исследований. В преодолении этих ограничений и состоял во многом пафос научно-философских работ К. Поппера и берущих от него начало «новой философии науки» и «критического анализа». Влияние этих новых направлений философии науки пришлось на 60-е – 80-е годы, когда было выявлено много важных идей, осветивших науку в совершенно новом свете. Но вместе с этим был незаметно заложен фундамент под новое отношение к внутренним проблемам науки, которое я решусь назвать методологическим нигилизмом. Стоит вспомнить хотя бы рассуждения П. Фейерабенда о научном исследовании как «приключении», о его же культе «методологического анархизма». Они вызвали определенный шок в научном сообществе и породили моду на эпатажный стиль в науковедческих работах. До сегодняшнего дня немецко-американский мыслитель является раздражающим *enfant terrible* для придерживающихся классических моделей логически-позитивистских исследований науки. Впрочем, первые последователи К. Поппера: И. Лакатош, Ст. Тулмин, Д. Агасси, да и сам П. Фейерабэнд, еще отличались высокой методологической культурой, иное дело - последующие поколения философов науки¹.

1 Истоки идей, которые определили место этих философов, следует искать в интеллектуальной ситуации 20-х – 30-х годов, когда впервые были ясно осмыслены социокультурные факторы наукогенных процессов. Примером сказанного может служить научное творчество польского ученого Людвиг Флека (Ludwik Fleck) (1897-1961) еще в 20-30-е годы исследовавшего природу научного факта и его социокультурные детерминанты. Известность он получил много позже, после выхода его работ на немецком и английском языках (см. Fleck L. Erfahrung und Tatsache. Fr/M., 1983).

Их работы все менее посвящались собственно проблемам теоретико-методологического и эпистемологического свойства. Угасали логико-методологическая культура и навыки обращения с концептуальными схемами высокого уровня абстракции и формализма.

Новая тенденция, имевшая достаточно сильный стартовый импульс сама по себе, исходивший из ситуации в самой науке, получила поддержку со стороны развивавшейся параллельно философской школы, всё более упрочивающей свои позиции в гуманитарной сфере вообще, и в культуроведении в частности. Эта школа была порождена культурно-духовным феноменом, повсеместно известным как «постмодерн». Он проявил себя не только как интеллектуальная тенденция, но породил многообразные особенности жизни современного общества. Ему свойственно особое отношение к сложившимся навыкам и традициям культурного поведения, характеризовавшимся строгой дисциплинарной разграниченностью, верностью «школам», стилевым определенностям, устойчивым навыкам и ценностным комплексам. Все, что было разграничено и маркировано, ставилось под сомнение, ибо в этом виделось не только присутствие косности, рутинности или традиционализма мыслительной организации ученых, но и нечто большее. Нормативы, ценности, устойчивые регулятивы и предписания, регулирующие практики, вне зависимости от сферы их осуществления и характера, и прочее стали истолковываться как формы скрытого господства, принуждения и подавления, а вовсе не как необходимые условия продуктивной деятельности, вырастающие из самой ее природы. Куда большим успехом стали пользоваться размышления, намекающие на то, что системы запретов, ограничений, регламентаций и критериев, каковыми бы они ни были по своему содержанию и вне зависимости от сферы их приложения, являются порождением или специфическим воспроизведением тех отношений, которые установились в социальной жизни и более того, в политической системе общества. Во всех более или менее целостных сегментах культуры утверждаются те механизмы функциональных отношений, которые стандартны для данного общества в целом и определяют его тип. И они закрепляются в тех формах и теми средствами, которые свойственны этим сегментам. Утверждалось, например, что содержание основных концептов социокультурного знания определено не гносеологическими процедурами, а внесено в науку детерминативами внешнего порядка².

2 Отошлем к дискуссии в журнале «Новое литературное обозрение» (2010. № 106 (6)). Всем ее участникам свойственна высочайшая оценка стержневой техники «постмодернистской философии знания», с помощью которой социальные науки достигли сво-

Перенесенная в сферу науки эта модель понимания побуждала оценивать культуру с ее рационально выраженной нормативностью, одной из которых как раз и является методология как механизм сдерживания научного творчества, свободы исследования и проблемных поисков. Преодоление этих сдерживающих начал полагают в формулировании свободного отношения к методологическим предписаниям, к критериям научности и к неприятию стратегий научного поиска, полагающих его ориентированность на объективную и достоверно определяемую цель. Именно в такой установке видится проявление указанного «методологического нигилизма». Дерзость в формулировке предположений и объяснений, господство текста, наполненного «фигурами мысли», не обеспеченных надёжной проверяемостью и подтверждающими критериями, стали заметным элементом современной научной культуры. Наиболее явственно и полно она представлена в современной гуманистике, в общественно-политических науках, в культуроведении, в которых соблюдение методологических нормативов, ответственность, основанная на проверяемых аргументах, языковая строгость воспринимаются как смешное наследие старого сциентизма и научного обскурантизма. Но и естественные науки испытывают на себе следствия этого «постмодернистского» отношения к своему теоретическому составу.

Впрочем, все сказанное имеет значение лишь постольку, поскольку описывает ситуацию и делает насущным вопрос: каким образом, исходя из каких философских, то есть более фундаментальных оснований, может быть изменено отношение к методологии. Приведенные выше суждения об угасании методологической культуры – в значительной степени «поверхностны» и не дают полного описания и объяснения причин этой тенденции,

их «важнейших завоеваний», таких как деконструкция «нации» или «идентичности» (М. Могильнер). Еще более четко выражена сходная позиция Д. Гусейновой. Согласно ей, основные понятия общественных наук являются фигурами мысли, существующими только в сознании. И глубочайший порок традиционного социального знания заключался в приписывании своим концептам объективного, онтологического достоинства То, что в понятиях этих наук заключены политико-идеологические аспекты смыслов, уже почти полтора века является триумфом, и доказано это не только на примере таких «горячих» понятий, как «раса», что делает Д. Гусейнова. Не случайно, что с середины прошлого века в ходу было учение о социальной пачификации общества путем удаления из научного и общественного обихода идеологически мотивированных понятий и замены их нейтральными терминами (А. Коржибски). Конечно, современная программа деконструкции научного аппарата обществоведения куда более сложная и не без поучительных элементов. Но, как выразился участник этой же дискуссии В. Живов, «деконструкция, несомненно, может показать «из чего» сделан текст..., сомнительны лишь интеллектуальные достоинства этого результата. Деконструируя вазу, мы получаем черепки и узнаем, что она сделана из глины... Деконструкция – это лишь расчистка путей для реконструкции. Но вот последней-то и нет.

не вскрывают её более глубокие истоки: именно изменения на уровне базовых философско-концептуальных оснований современной культуры ведут к изменению в методологическом сознании и самой научно-методологической культуры. Так случилось (и тому были свои причины, останавливаться на которых сейчас нет возможности) более трех с половиной веков тому назад, когда трудами натурфилософов и ученых качественная картина мира, построенная на аристотелианско-схоластической метафизике неизменных качеств, была заменена количественной, в которой количественные характеристики стали определять и объяснять все естественные, а позже и социальные, и антропологические феномены. Сами качества стали восприниматься как функции количественных отношений и объясняться через числовые, пространственные и подобные им точно измеряемые характеристики тел и их феноменов. Данная картина мира и заложенный в ней эвристический потенциал, уже недостаточны, чтобы обеспечить научный и культурный прогресс. Произошел фундаментальный переворот в понимании самого типа знания. Для его понимания нужно существенно изменить приемы его восприятия, а в них должна найти свое место качественная определенность (квалитативизм) в тех понятиях, регистрах и мыслительных уровнях, которые не могут быть реинтерпретированы в смысле исключительно своих количественных аналогов. Тем не менее, и сам квалитативизм не может предстать как возврат или воспроизведение старых учений о качествах или же претендовать на полное замещение квалитативизма.

Для понимания последующего хода мыслей нужно сразу же сказать, что самым полным выражением современного типа мышления, базирующегося на квалитативизме, нами признаются не числовые и калькуляционные процедуры, как полагалось в XVII веке, а система, системное представление о мире и предметах познания, выразившиеся в так называемом системном подходе. Именно он завершил формализацию мыслительных операций, инструментализацию опыта и научного исследования, функциями которых стала наша формально количественная картина мира и трактовка реальности. Аналогично современным выражением квалитативизма следует признать не качества как таковые, а понятие целого, целостности. Именно маргинальность в современном научном мышлении философии качества определила таковой же статус целостности как в современной картине мира, так и в том же научном мышлении. Впрочем, соотношение двух этих умственных установок на понимание того, как должен мыслиться мир, в истории науки было драматичным.

Познавательная традиция

Сама по себе проблема целого (целостности) не является новой ни для философии, ни для науки. Так целостную (холистическую) установку можно усмотреть еще у (например, у Гераклита), а в классическую эпоху - в философии Платона (диалог «Парменид»). В Новое Время она получает дополнительный импульс к развитию у Спинозы и Лейбница. Не чужда эта установка философии Канта и Гегеля. О ее положении в философии Нового времени речь пойдет более конкретно несколько позднее. Здесь важно также отметить, что методологическая и онтологическая установка, ориентированная на целостность, характерна издавна и таким наукам как языкознание, биология, социальная философия, науки о человеке и, в первую очередь, науки о культуре.

Хотя интерес к построению картины мира или к пониманию предмета научного познания не как к системе элементов (системный подход), а как к целостности, иногда конкретизируют: как органической целостности (целостный подход), никогда не угасал, но бывали периоды особенного его возбуждения. Как правило, они наступали, когда системный подход начинал испытывать затруднение в применении своей аппаратуры к исследованию предметных областей, где чисто количественные интеллектуальные инструменты обнаруживали свою неэффективность. В качестве таковых областей выступали науки о живом, география, геология, гуманитарные и социальные области познания. Именно начало такого периода, по всей видимости, мы имеем сейчас, если принять во внимание методологический кризис, о котором говорилось выше. Обращение к проблеме целостности становится все более активным, выходя за границы узкого круга ученых и натурфилософских спекуляций, что может считаться позитивным фактором этого кризиса, ибо создается возможность отвлечься от обаяния системной методологии, критически оценить ее возможности, потенциал познавательности и пределы применимости. Обретаемая интеллектуальная свобода позволяет обратить внимание на возможности иных альтернативных познавательных стратегий, в том числе и тех, которые были оттеснены на периферию парадигмальной системологической теории познания. Нет сомнений, выход из указанного кризиса, состоит не в мелочных поправках и усовершенствованиях системного подхода, а в построении принципиально новых основ теории познания. Схема эволюции эпистемологической мысли выглядит так: классическая философия античности и окружающие ее нефилозофские знания покоились на, говоря современным язы-

ком, качественной (квалитативной) картине мира. Хотя качества лежали в сердцевине аристотелианской натурфилософии, но уже Стагирит заложил возможность прямо противоположного понимания действительности - количественного (квантитативного), который и реализовался в последующие века³. Его сторонники в 17 веке - Декарт, в первую очередь, который ниспровергал квалитативизм как выражение господства аристотелевской метафизики в науке, - взяли ориентацию на количественные методы, в том числе, на математизацию и отвлеченный логический формализм (математика как язык науки – *mathesis universalis*). Но именно от Аристотеля берет начало указанный формализм, прошедший затем проработку в средневековой научной мысли. Хотя Декарт отверг схоластику за бессодержательность ее формалистических игр, подменивших реальное познание, но сам оказался зависимым от навыков строгости и контролируемой последовательности интеллектуальных актов, разработанных в схоластической традиции. Еще очевидней эта зависимость обнаруживается у Лейбница, который хотя и сделал много для развития математики как языка естествознания, и, следовательно, для квантитативной установки в теории познания, но одновременно оставался чуток и к определенным возможностям объяснять структуру реальности в квалитативном аспекте⁴. Понятие целого и смыслы, которые исходили из его содержания, лежат по сути дела в основании его монадологии. Подобная двойственность немецкого ученого свидетельствует, по нашему мнению, не о непоследовательности философии и противоречивости воззрений, в чем его упрекали, а, скорее, о попытках увязать или найти синтез двух великих методологических стратегий: квантитативной и квалитативной.

Культуроведение: исторический и методологический контекст

Все вышесказанное дает основание к выводу о том, что сложились две тенденции, направленные к дезавуированию абсолютной значимости квалитативизма и системопонятой реальности в пользу утверждения перспективности квантитативизма и целостного подхода. Одна тенденция формировалась внутри естествознания

3 Эта возможность связана не только с аналитикой Аристотеля, т.е. воспроизведением движения мысли как сложения и разложения ее логико-грамматических структур по строгим правилам и схемам, но и с учением о категориях.

4 Общеизвестно повышенное внимание Лейбница к схоластической логике. Он один из первых обнаружил в ней конструктивное начало (труды Д.Скотта, У.Оккама и др.), натолкнувшие его на мысль о логическом исчислении и особом формализованном языке, обозначающем структуру научного рассуждения (доказательства и опровержения), названного им «универсальной характеристикой» (*characteristica universalis*).

как реакция на расширение и качественное изменение предмета познания – переход от механистического натурализма к органической реальности, непрерывно развивающейся из внутренних сил. Вторая была связана с самим развитием знаний о культуре, продемонстрировавших, при всей своей начальной значимости, неприемлемость методологического редуциализма, то есть перенесения методов естествознания в среду культурно-исторических наук. Вот несколько примеров развития наших представлений о целостности человеческой культуры существенное значение имели понятия «всемирная история», «мировая литература».

Их истоки следует искать в универсалистских представлениях XVIII века, в частности, в космополитизме, выразившем понимание универсальности основополагающих ценностей жизни, структур жизненного мира, под внешним многообразием форм их проявления. Идея высшей и низшей культуры в ценностном аспекте их восприятия оказалась несостоятельной. Что же касается такого культурного явления как литература, то утвердилось мнение о равноценности всех ее национальных типов. Одним из первых эту мысль выразил немецкий историк Август Шлёцер (1735-1809), много лет проработавший в России и создавший капитальное исследование по русским летописям «Нестор». В Гёттингенском университете, где он, после возвращения из России, состоял профессором русской литературы и истории, он опубликовал исследование по исландской литературе (1773). В нем он провел мысль, что средневековая исландская литература столь же важна как и любая иная национальная литература. В его понимании «всемирная литература» представляла совокупность всех их, в том числе и считающихся второстепенными. Мы видим в этом взгляде не только особое выражение космополитизма Просвещения, но и отказ от априорных оценочных подходов как непрелюбимом условии объективной научности. Шлёцер был известен своей склонностью, иногда гипертрофированной, к критической аналитике источников (русских летописей, в том числе). Таким образом, его «мировая литература» – это формальное понятие, не предполагающее целостности и органичного единства. Следует сказать, что Гёттингенский университет явился колыбелью и идеи «мировой истории», которую в эти же годы развивал историк И. Гаттерер (1727-1799). Она так же в его сочинении под этим названием выглядела суммативным образованием историй разных народов. Эта неразвитость не умаляет ценности самой идеи, как первого выражения культурного универсализма. Тем не менее,

идею «мировой литературы» связывают с именем Гёте². Г. Тихан, исследовавший эту проблему, полагает, что это оправдано на том основании, что Гёте придал ему принципиально иное толкование. В него включено ее понимание как развивающегося общения между писателями и читателями; процесс, а не абстрактный идеал. В духе мышления Гёте, логично говорить о «мировой литературе» как развивающейся целостности.

Тем не менее, какова бы ни была зависимость от гётеанской традиции, всё же определяющее значение имели причины, возникшие в ходе развития самого гуманитарного знания. Именно они побуждали ученых выходить в научно-методологическом поиске за пределы сциентистски ориентированного знания и свойственной ему квантитативной методологии вкуче с системной интерпретацией предмета познания.

Поучительным образцом, иллюстрирующим сказанное, является учение о культуре одного из интереснейших представителей культурологи XX века Лео Фробениуса (1873-1938). После него осталось обширнейшее и богатое содержательно и интеллектуально теоретическое наследие. Дольше существует основанный им «Африка-Архив», преобразованный позже в институт культурной морфологии при Университете Франкфурта-на-Майне. Последний в настоящее время известен как Институт Фробениуса. Главной задачей институт считает сбор культурно-этнографических материалов различных примитивных, первобытных и доисторических культур. Это отвечает традиции, заложенной ещё его основателем. Фробениус определяющее значение придавал культурам народов Африки, особенно выяснению их происхождения, сравнительному изучению в сопоставлении с культурами восточного, индийско-тихоокеанского региона. На этом материале построены все главные теории Л. Фробениуса, которые институт продолжает считать интеллектуальным основанием своей научной деятельности. В то же время эти теории находятся в зоне повышенного критического отношения современных культурологов и африканистов. И это притом, что африканистика именно через труды Л. Фробениуса получила свое интенсивное развитие и современный вид. Их влияние сказалось и на нашей культурологической мысли 20-х – 30-х годов. Мы имеем в виду работы В.Г. Богораз-Тана и Д.А. Ольдерогге. Неприятие теорий Фробениуса можно объяснить рядом пересекающихся факторов, в первую очередь неприятием целостно-органистической трактовки культуры основной массой сциентистски ориентированных культурологов. Забегая вперед, ска-

жем, что терминология, научный язык, его смысловые комплексы, которые предложил Фробениус, провоцируют оценки его теорий в духе отвлеченного спекулятивизма и биологического редукционизма.

Тем не менее, полагаем, что возвращение внимания к тому, что сделано Фробениусом в области наук о культуре в теоретическом и прикладном отношениях, имеет не только историко-научное значение, но способно стимулировать самую культурологическую мысль. Фробениус работал в весьма широком диапазоне гуманитарных наук, почти везде высказав стимулирующие идеи. Его научную позицию отличала определенная свобода от рутинной культурологической мысли. Фробениус не получил традиционного университетского образования и к проблемам этнографии и антропологии традиционных обществ пришел собственным путем. Смелые и рискованные сравнения и сопоставления, отказ от жесткого формализма научного языка остались как отпечаток дилетантизма на всех его работах.

Интерес к традиционным экзотическим культурам вообще был характерной чертой социальной философии второй половины XIX века. Ему содействовал в первую очередь эволюционизм, перешедший из сферы биологических наук и вскоре охвативший все сферы социальной и культуроведческой мысли. Во всех институтах современного общества видели развитые состояния и формы предшествующих примитивных социальных порядков. Изучение последних считалось ключом к пониманию природы общества вообще. Под воздействием этих убеждений разворачиваются этнографические экспедиции, собираются коллекции артефактов из жизни существующих этносов или давно исчезнувших культур. Появляются капитальные работы о происхождении культуры и ее первичных формах: Л. Моргана, Э. Тэйлора, Л. Кшивицкого, Ф. Энгельса, Б. Малиновского и многих других. Определенный переворот в культурологическом сознании произвела книга И. Бахофена «Материнское право», позволившая реинтерпретировать и многие сюжеты дошедшей мифологии, и смыслы многих обрядовых обычаев традиционных этносов, и важные социальные отношения в жизни первобытных народов, стертые следы которых все чаще стали обнаруживать и в современном обществе. Поэтому интерес Фробениуса к проблемам, имеющим характер остроты и новизны, вполне был в духе времени. Он его реализовывал работой в этнографических музеях Бремена, Лейпцига и других городов. Уже в середине 90-х годов XIX века он подготовил диссертацию о «тайных обществах» африканских племен. Она была отвергнута всеми университетами, в

которые он ее представлял. И почти 30 лет Фробениус работал вне университетского мира. В 1898 году появляется его первая фундаментальная монография «Происхождение африканских культур». Как и диссертация, она выполнена на музейных материалах, географической и этнографической литературе: работы К. Риттера, Ф. Ратцеля, Э. Реклю, А. Бастиана и ряда других ученых, сочетавших интересы географии, культуроведению и этнографии, записях путешественников. Тем не менее, несмотря на несомненный «кабинетный характер», монография засвидетельствовала о появлении оригинального мыслителя, способного сказать новое слово. И оно было сказано. Именно Фробениусу принадлежит главная заслуга в изменении характера научной африканистики. В последующем на основе этой работы с учетом огромного практического знания и наблюдений, полученных в многочисленных экспедициях, охвативших большую часть Африки, он создаст капитальный труд «Культурная история Африки», без учета которой, даже критического, невозможно теоретическое отношение к этому культурному региону и к культуроведению вообще.

После этой работы Фробениус занялся проработкой отдельных проблем, косвенно или недостаточно полно рассмотренных прежде. Результаты этой работы были опубликованы главным образом в ведущем географическом журнале Германии «Петермановские географические известия» и «Естественнонаучном еженедельнике», позже преобразованном в знаменитый журнал «Естественные науки»². Все они имели тот же «кабинетный» характер, но свидетельствовали о формировании совершенно особой культурологической позиции их автора. Музейные коллекции давали все же достаточный материал для теоретических обобщений, и Фробениус воспользовался ими в максимальной степени, разработав свою модель «культурных кругов», исходя из идеи «географических кругов» Ратцеля, и осуществив картографирование культуры на географическом пространстве Земли.

Новый этап начался в 1904 году, когда Фробениусу удалось организовать первую африканскую экспедицию. За ней последовала череда экспедиций, охвативших почти 30 лет, общим числом двенадцать. Их особенностью была не только тщательная всесторонняя организационная подготовка, но и научная гипотеза, которую должно было подтвердить. Каждая экспедиция заканчивалась публикацией ее итогов как в виде огромного монографического отчета, так и иллюстративного материала. Примером может послужить экспедиция в Северную и Северо-Западную Африку

в 1908-1911 годах, имевшая целью выявить скрытые, по мнению Фробениуса, элементы мифической культуры Атлантиды, из которой выросли, с его точки зрения, в дальнейшем специфически африканские культурные субстраты. Подобно Г. Шлиману, поверившему в реальный факт троянской войны, Фробениус полагал, что изложенная Платоном легенда об Атлантиде вовсе не является красивым, беспочвенным вымыслом, а имеет историческую почву. Не случайно, что отчет об экспедиции он назвал «На пути к Атлантиде».

После окончания экспедиционной деятельности, которое пришлось на начало 30-х годов XIX века, Фробениус занялся завершением культурологической теории, все более смещаясь в сферу философии культуры. Мы можем выделить три относительно независимых в теоретико-методологическом, отчасти в аргументационном плане, периода в его научной деятельности. Первый занимает около десяти лет с начала его работы в этнографических музеях (1895) до начала экспедиционной деятельности (1904). Второй охватывает период до начала 30-х годов, т.е. около тридцати лет, и отмечен интенсивной экспедиционной работой. Сам Фробениус участвовал в одиннадцати экспедициях. Наряду с обработкой полученных материалов и изданием фундаментальных отчетов, собрания мифов и легенд народов Африки (около двенадцати томов) он приступает к поиску новых теоретических подходов к пониманию культурных процессов и возникновения культуры. Третий период занимает примерно пять лет (1933-1938), и закончился со смертью исследователя. Фробениус все более захватывается культур-философским спекулятивизмом и поисками философии истории. Свидетельством чего явилась книга «Судьбоведение». Ее содержание указывает, что он определенно смещался в область идейных установок реакционного толка, признания нацизма как исторического выбора будущего Германии и проч.

В теоретико-методологическом отношении интересны особенно первые два периода. В первый период Фробениус вполне разделяет утвердившийся под влиянием позитивизма подход к изучению культуры в духе сциентистского рационализма. Музейные коллекции артефактов кажутся достаточным эмпирическим источником для описания и объяснения культур, к которым они относятся. Методы изучения артефактов таковы же, как и *me1*. Frobenius L. Auf dem Wegenach Atlantis / Deutschen Inner-Afrikanischen Forschungs-Expedition, zweiter Reisebericht. Berlin. 1911. Свои «отчеты» Фробениус составлял в подчеркнуто неакадемической манере, свободным ненаучным языком, с различными

отступлениями общего плана, явно рассчитанных на широкую публику. Так, в частности, он излагает свое понимание научно-путешественника и его миссию: традиционно к путешественникам относятся как людям, призванным ликвидировать белые пятна на картах, открывать реки, озера, горы, преодолевать дикие силы природы и направлять свои усилия на приобретение новых фактов о жизни Земли и природы. То, чему следует сам Фробениус, иное: «Красная нить, которой я следую, тянется не через карты и белые пятна; она тянется через историю человечества» (с. XII). Так он воспринял максиму К. Риттера: «Облик Земли становится для нас исполненным смысла только в его отношении к человеку». Таким образом, Фробениус выразил свою великую мысль об историчности африканских культур в противовес царившим в его время суждениям об их застылости в первоначальном примитивном состоянии. По новому стала звучать и география как наука: это наука о становлении человечества в связи с историей Земли и природы. Если Ф.Ратцель пришел к идее антропогеографии, то Фробениус идет дальше: география есть синтез истории Земли с культурной и антропологической историей человечества. Обращаясь к мифу об Атлантиде и атлантах, убеждая, что «город Посейдона» не выдумка и может быть отыскан, Фробениус в сущности придает целевую осмысленность своим поискам исторических протоформ культуры. В понимании культурных процессов, в особенности их хронологического изменения, Фробениус удовлетворялся эволюционизмом дарвиновского типа. К этому добавлялся подход, получивший обоснование в географических науках и ставший известным под названием «географический фактор». Фробениус полагал в тот период, что многие культурные изменения, и особенно распространение культур, определены географическими причинами. Таким образом, культурная теория строится им по канонам, принятым в естествознании, и, в сущности, как его составная часть. Во второй период доминируют принципиально иные установки. Они возникли под воздействием непосредственного контакта с реальной культурной жизнью племен и народностей Африки, которая прежде представляла в застывших и разрозненных музейных экспонатах. Скудость естественнонаучного объяснения стала очевидной. Не меньшее значение имели и изменения в идейно-философском климате Европы. Кризис натурализма вызвал к жизни особую ориентацию в объяснении духовно-исторической сферы общества. В итоге концептуализации этой ориентации возникло мировоззрение, получившее наи-

менованье «историзма». Он хорошо описан, что позволяет нам не останавливаться на его характеристике. Фробениус по-своему воспринимает эти идейные переориентации и создает ряд теорий, касающихся сущности культуры и решительно порывающих с его прежним натурализмом. Тем не менее, влияние органицизма не было им смыто окончательно. В центре его новых идей стояли понятие культуры как игры и учение об особом духовном комплексе каждой культуры, определяющем ее глубинную сущность и само существование, которое он закрепил в понятии пайдеума.

Изменения в теоретическом мышлении были ясны самому Фробениусу и отрелфлексированы им в ряде статей его знаменитых сборников по проблемам культуры, этнологии и антропологии под заглавием «Освоенная Земля»¹ вышедших в 20-е годы прошлого века. Особенно интересны статьи 3-его и 4-ого томов: «От письменного стола к экватору» (3-ий том) и «От народо-ведения к философии» (4-ый том).

Рассмотрим несколько подробнее воззрения Фробениуса этих периодов. Движение Фробениуса в разработке общей теории культуры от ее естественнонаучной модели, предполагавшей, что культура есть, хотя и особая, но все же часть естественного мира, к теоретическому осмыслению ее как несводимой ни к каким природностям формы духовно-душевной жизни, только отлагающейся в культурных артефактах, может служить специфическим отражением движения всей гуманитарной и культурологической мысли Европы. Находясь под воздействием господствовавших в науке принципа естественнонаучного материализма и позитивистской философии, она трактовала культуру как способ и форму приспособления человека, возникших в ходе его эволюционного развития и борьбы за выживание. Особое значение в контексте такого подхода к культуре имело учение Дарвина. После его появления на свет широко распространилось убеждение, что заключенные в нем понятия дают достаточно средств для описания и понимания тех процессов, которые происходят в обществе и в культуре. Хорошо известен социал-дарвинизм, но в таком же смысле можно говорить и о культур-дарвинизме, упрочившемся в гуманитарных науках конца XIX столетия, примером которого может служить выдвинутая концепция «естественнонаучного учения о культуре». Она была изложена им в ведущем естественнонаучном журнале тогдашней Германии – «Естественнонаучный еженедельник» (1899), но еще ранее более развернуто в книге «Происхождение культуры. Том 1. Происхождение африканских культур» (1898).

Основная позиция Фробениуса, представленная в этой книге, сводится к признанию того, что культура есть особая «живая сущность» (*Lebenswesen*), то есть организм. И как таковой в своем развитии он подчиняется определенным законам и имеет естественные фазы или ступени развития и состояния, свойственные любому живому существу. Таковы: рождение, детство, возрасты возмужания и старения, за которыми следует смерть. Именно из этих соображений строится представление об африканской культуре, данные о которой и служат основным подтверждением развитой концепции. Именно она характеризуется стадией динамичного детства, что позволит потом Фробениусу ввести понятие игры как фундаментального культурологического понятия, объясняющего происхождение культуры и ее основных форм. В указанной статье Фробениус дает более детальное изложение своего понимания культурологической теории. Именно здесь он однозначно определяет свой метод как естественнонаучный, гарантирующий построение научной теории.

Фробениус вводит понятие «культурный момент», то есть такую характеристику биологического поведения, когда случайное или инстинктивное поведение животного перерастает в регулярное, закономерное и носитель этого поведения обнаруживает свою зависимость от культурного момента. В человеке культурный момент как природная предпосылка, пограничная по существу, становится основой собственно культуры. «Человеческая культура есть живая сущность, которая без человека немыслима, даже если его и нет» (как реальности). Еще одно характерное выражение: «Культура есть <особый> паразит, который так тесно сросся со своим носителем, что он не желает его устранить, даже если может; в то же время человек без культурного паразита не может быть мыслим, даже если бы мог без него существовать». Учение о культуре Фробениус делит на «морфологию культуры» как учение о ее внешних формах и «культурную анатомию» как учение о внутреннем строении культуры. Затем выделяет «физиологию культуры» как учение о культурных процессах.

Особое место отводится законам анатомического и физиологического строения культуры, которые касаются по преимуществу роста и распространения культурных форм в пространственном отношении. Анализируя собственное творчество, Фробениус признал бесперспективность попыток построить учение о культуре как естественнонаучную теорию. В основу этого заключения было положено новое представление о трехчастной структуре мира: неорганическая природа, органическая и культура. Культу-

ра связана с человеческой душой, но не как продукт деятельности последней, а потому что сама, будучи особенной сущностью, наделена, как выше сказано, своим творческо-энергичным центром – пайдеумой. Этот термин относится к греческому прототипу – пайдейя, обозначающему и воспитание, и знание, и образование вместе с комплексом тех духовных ценностей, которые осваиваются. Таким образом, Фробениус предпринял попытку порвать с натурализмом. Попытку не до конца удавшуюся. Поэтому его культурфилософская концепция довольно противоречива. С одной стороны, культура – органическая целостность, но не организм в старом смысле. Ибо она прежде всего духовная сущность. Но переживает все стадии, свойственные органическим сущностям. Познание культуры становится не столько делом науки, сколько процессом вживания в нее, постижения ее внутреннего смысла. Таким образом, в перспективе Фробениус стоял перед спиритуализацией сущности культуры. Эту особенность позиции Фробениуса уловил Хейзинга. Последний имел в немецком ученом прямого предшественника в построении игровой теории культуры.

Анализируя понятие игры, Хейзинга отмечает существенные ее свойства, отмеченные Фробениусом впервые, а именно «захваченность», «погруженность» в нее как непереносимое условие настоящего игрового процесса. Наряду с этим игровое состояние у Фробениуса выступает как проигрывание основных природных процессов (и космических), которые становятся содержанием культурной жизни. По Хейзинге же, игра – это форма, оболочка, охватывающая культурный процесс, а не сам он. У Фробениуса культовый характер определяет все ядро культуры, смысл которой составляет мистически переживаемый космо-природный процесс. Впрочем, требуется более точный анализ как самой теории игры Фробениуса, так и того влияния, которое она оказала на Хейзингу. Очевидно, что немецкий африканист создал одну из интереснейших концепций культуры как игры в 20-ом веке. Но она, увы, не стала предметом надлежащего внимания.

Большое значение имеет и типология культур, которую вводит Фробениус. Она наиболее полно разработана им для африканского культурного пространства. В последнем случае она – типология – более эмпирически верифицирована, как, например, его деление африканской культуры на два типа: эфиопскую и хамитическую (исламизированные общества Египта, Ливии и некоторых других областей он не принимает в расчет). Первая обусловлена центральной ролью растений в жизни народов этой культуры.

Злаки и овощи, их производство или собирательство связаны с другими особенностями: типом жилища, одежды, украшений, вообще с искусством и т.д. Особенно важно их соответствие типу социальных отношений, которые строятся по патриархальному принципу. Хамитическая культура связана с животным, будь то объект охоты или пастушества. И в ней социальный порядок, по Фробениусу, имеет выражено матриархальные черты. Фробениус не чужд в понимании и постижении культуры того, что обозначено им как «физиогномика культуры». Она состоит в том, что культурный тип, в частности, определяется неким устойчивым комплексом. Прежде всего, их два. Женский комплекс определяет западную культуру, мужской – восточную. Из этого их различия он выводит такие особенности культурного состояния, как пространственность западной культуры и ритмоустроенность с интенсивностью жизни – восточной. Физиогномичность предполагает и особую технику постижения культур, которая уже имеет мало общего с научным их изучением.

Тем не менее, несправедливым было бы сказать, что Фробениус создал мистико-иррационалистическую и спиритуалистическую теорию культуры. Нотаккая тенденция у него была налицо. Увеличивающаяся нестрогость вводимых им понятий имела следствием то, что задача построения научной теории культуры, которую он ставил перед собой в начале научной карьеры, сменилась установкой на построение философии культуры.

Приведенные примеры культуроведческих и гуманитарных теорий, основывающихся на принципах целостности и квалитативизма, не исчерпывают научного арсенала новой культурологии. Но они дают достаточно материала и поводов судить о том, что вопреки концептуальным и методологическим трудностям и издержкам эта ориентация в научном отношении состоятельна и эвристически плодотворна. Прорисованный контекст дает возможность утверждать, что культуроведческая мысль может и должна в своих теориях не просто учитывать предметную целостность (культуру), но и ставить этот постулат в основание исследований.

Литература:

1. Bertram G.-W. und Liptow J. Holismus in der Philosophie // Holismus in der Philosophie. Ein Zentrales Motiv der Gegenwartsphilosophie. Hrsg von Georg W. Bertram und Jasper Liptow. Weilerswist : Velbrück, 2002.
2. Hubscher A. Philosophen des Gegenwarts. Wien, 1947.
3. Fleck L. Erfahrung und Tatsache. Fr/M., 1983.

Н.К. Матророва

*кандидат философских наук,
доцент кафедры онтологии и теории познания
Санкт-Петербургского государственного университета*

Типологический подход как расширение методологической культуры

Одной из задач современной эпистемологии, является разработка стратегических познавательных приемов, принципов видения мира. В настоящее время мы сталкиваемся с обращением к отдельным философским школам и направлениям. Литература фокусируется на рассмотрении уже сложившихся положений. Внимание к фундаментальным проблемам методологии научного познания во многом оказалось утраченным. Вот почему одной из актуальных задач философии является исправление сложившейся познавательной ситуации, разработка и углубленный анализ новых методологических стратегий, сравнение их с альтернативными подходами.

В истории познания сложилось множество вариантов истолкования мира. Среди них можно выделить количественный и качественный варианты, распадающиеся на ряд близких им в логическом смысле познавательных приемов. Оба варианта анализа мира были заложены ещё в античности, но в процессе развития указанные стратегии миропонимания часто разводились по разные стороны, не создавая продуктивного синтеза. Генетически первым оформилось видение целостности мира в его качественном многообразии. С древнейших времен поиск целостности мира, поиск связующей основы всего сущего явился неисчерпаемой областью познавательных интенций. Однако представление о целостности мира, выработанное ещё в античности и имевшее ярко выраженный онтологический характер, к Новому времени оказалось утраченным. Философия и нарождающаяся классическая наука Нового времени выдвинули количественную познавательную стратегию, которая, с одной стороны, обеспечила цивилизационное развитие, с другой – односторонности и редуцивистский стиль мышления. Идея целостности была подменена со временем понятием системы, а органичное многообразие связей – формально-механическими и функциональными соотношениями. Успехи последовавших в дальнейшем различных форм системных исследований вызвали в методологии познания преобладание указанного приема, делавшего излишним рассмотрение явлений мира как целостностей. И

хотя целый комплекс наук не воспринял в полной мере количественную стратегию (среди них биология, науки о человеке, геология, языкознание) и сохранял ориентацию на целостно-качественный подход она, тем не менее, во многом оказалась утраченной. В результате была предана забвению способность различать в общей картине мира качественные определенности сущностей и целостности как их характеристику. Произошла утрата идеи качественности и перед исследователями, прежде всего методологами, встает задача вновь обрести ориентиры, позволяющие достичь видения мира как целостности. В настоящее время мы сталкиваемся либо с вариантами унификации и стандартизации в анализе мира, либо с восприятием его как хаотичного, раздробленного, лишенного значимых социальных и культурных образцов. Вот почему факт признания целостности мира, неизбежно связанный с признанием наличия дискретностей, в методологическом плане не приводил к разработке приемов, позволяющих зафиксировать эти целостности и добиться содержательной полноты их анализа. Фокусировка познавательного процесса на анализе мира как целостности требует выработки конкретных приемов достижения указанного видения мира.

К настоящему времени представители разных научных направлений осознают необходимость осмысления создавшегося в познании положения, вызванного отсутствием единого общетеоретического подхода, направленного на выделение качественных состояний природного и социального мира, и неразрывно связанного с принципом целостности.

Современная познавательная ситуация делает актуальным обращение к познавательным парадигмам, приоритетом которых является выявление качественных определенностей сущего. Методологическая составляющая современной эпистемологии, все более ориентирует на использование познавательного потенциала качественной стратегии, что предполагает разработку новых содержательных концепций и влечет за собой развитие и обновление теоретико-методологических средств познания. Интеллектуальным ориентиром, задающим стратегию анализа и координирующим исследовательские действия указанной направленности, является принцип целостности, идеи холизма. Теоретико-методологический анализ указанного принципа и его модусов позволит преодолеть негативное отношение к понятиям качественной направленности и сделать холистическую методологию полновесным инструментарием современной науки. Одновременно это позволит выявить

плодотворность тех познавательных подходов, которые длительное время находились в тени научного познания и лишь в условиях складывающейся новой познавательной парадигмы приобретают возможность продемонстрировать научную состоятельность.

Историческое и теоретико-методологическое прочтение феномена целостности позволит также выделить ряд раскрывающих его научно-философских подходов, среди которых ведущее место занимают исследования типологической направленности.

В последние годы мы сталкиваемся с усилением интереса к осмыслению типологической проблематики¹. Растет круг дисциплин и число работ философской направленности, связанных с рассмотрением типологии как познавательного приема. Однако всесторонность анализа не достигнута, мы сталкиваемся с постоянным превышением возможности теоретико-методологического осмысления проблем типологии. Дискуссия, состоявшаяся на страницах одного из научных журналов,² лишь указала на проблематику типологической направленности, хотя сам факт подобно-го обсуждения примечателен.

К настоящему времени, как правило, мы имеем дело с конкретно-научными исследованиями типологической направленности, лишенными всесторонней логико-методологической проработанности, что приводит к демаркации научного и философского анализа типологических построений, лишая их полноты рассмотрения. И хотя обращение к принципу целостности, использование типологических познавательных приемов нарастает, однако единого фокуса анализа в настоящее время нет. Философское осмысление типологической проблематики не успевает за динамикой ее распространения, прежде всего в конкретно-научной практике. Не сформулированы ключевые проблемы ее философского обоснования, не предложены наиболее перспективные решения. Обращение к типологии не сопровождается теоретическим обоснованием и зачастую остается в рамках историко-описательного подхода, что делает уязвимым теоретико-методологический статус типологических построений. Вот почему, в число первооче-

1 Солонин Ю.Н. Методологический кризис в науке: философское осмысление // Мысль. 2009. № 1(8); Корольков А.А. Духовная антропология. СПб., 2005; Забулионите А.-К. И. Типологический таксон культуры. СПбГУ, 2009; На путях к учению о целостности: историко-философские очерки. М., Этносоциум. 2011, 2012, 2013; Васильев Г.В., Келасьев В.Н. Самоорганизация целостности: психо- и социогенез. СПбГУ, 2003; Чебанов С.В., Мартыненко Г.Я. Из истории типологических представлений // Структурная и прикладная лингвистика. Вып. 7. изд. СПбГУ, 2008.

2 Обсуждаем тему «Типологический метод» // Эпистемология и философия науки. 2007. т.XI, № 1.

редных задач вошел анализ эвристики целостности, осмысление типологических построений как формы реализации принципа целостности, анализ эпистемологических регулятивов, позволяющих выявить качественные определенности сущего, онтологические основания типологии, а также анализ места типологических построений в современной познавательной стратегии.

Поставленные задачи затребовали рассмотрение истории типологических образований, анализ продуктивности класса понятий и логических принципов, раскрывающих понятия целостность и тип, выявление эпистемологических функций типологии, ее соотношения с логически близкими познавательными приемами, рассмотрение проблем систематизации научного знания, выявления значимости метатеоретического знания в формировании типологических построений и ряд других.

Отсутствие на сегодняшний день единых теоретико-методологических представлений о типологии как таксоне целостности образует огромную методологическую брешь. Анализ и разрешение проблем, встающих перед исследователями при обращении к феноменам целостности и типологии, позволит прояснить их сущностное начало и преодолеть их некритическое использование в виде стихийной познавательной процедуры и, тем самым, избежать неправомерного навязывания типологизации тем явлениям и объектам, которые не соответствуют требованиям, предъявляемым указанному познавательному приему.

Проделанный историко-философский и естественнонаучный анализ типологической проблематики позволяет сделать определенные выводы. До настоящего времени типологическая проблематика не обладает развернутым логико-теоретическим характером, это позволяет говорить не столько о теории типологии, сколько об учении о типе, в силу того, что учение не носит замкнутого характера, способно вобрать различные элементы знания и дать экспозицию анализируемого материала, не претендуя на «жесткость» требований, предъявляемых развернутому теоретическому положению.

История вопроса показывает, что, зарождаясь в конкретных научных практиках, типологические построения, лишь со временем обретали логико-теоретическое насыщение, что позволяет проследить трансформацию наиболее значимых идей в исследованиях типологической направленности. К настоящему времени мы все более сталкиваемся с необходимостью выделить «философскую составляющую» типологических построений, осмыслить

их как «законченное целое» в анализе предметностей мира.

Расширение и попытки теоретического осмысления типологических построений, которое мы отмечаем на рубеже тысячелетий, отвечают сложившейся эпистемологической стратегии. Она характеризуется многими показателями, среди которых переход к новым формам рациональности, новая трактовка основного гносеологического вопроса, исключающего дихотомию объекта и субъекта познания, невозможность предписания жестких нормативных положений процессу познания и ряд других положений. При этом необходимо отметить, что современные познавательные установки во многом исходят из положений культуры постмодерна, приветствующей свободное отношение к любому рода предписаниям, и отторгающей строгие концептуальные схемы, нормативность анализа. Однако в сонме философских проблем методологическая проблематика все ещё остается в стороне, ей уделяется незначительное внимание, хотя именно разработка стратегических методологических установок имеет первостепенную значимость для всего познавательного процесса.

В настоящее время происходит смена парадигмы научно-исследовательских работ, указывающая на значение целостного подхода к анализу явлений мира. Возрастающее внимание к холистскому варианту осмысления мира продиктовано новыми ценностными ориентациями, нарождающимися, прежде всего, в постнеклассическом научном пространстве.

Нарождающаяся познавательная стратегия не может не затребовать своего теоретико-методологического воплощения. Исследовательская практика показывает, что простой набор правил и рекомендаций не позволяет осмыслить мир как целостность. И потому все более настойчивым становится требование поиска «интеллектуальных инструментов» – научных понятий и подходов, разработанных в русле квалитативизма, и способных адекватным образом отразить целостности мира. Одним из таких приемов с полным правом может считаться типологический, позволяющий заполнить определенные лакуны в познавательно-методологическом арсенале научного знания и преодолеть недоверие к холизму, подходу, во многом остающимся маргинальным, несмотря на то, что в ретроспективной оценке, многие философские учения прошлого обнаруживают себя именно как учения о целостности.

Типологические построения явились реакцией на требования современной эпистемологии, и потому способны ответить на ее вызовы. Прежде всего, они актуальны как обращение к тем позна-

вательным приемам, которые способны охватить мир не только в его изменчивых ликах, но и в гармоничной определенности, целостности и предписаниях научной методологии.

Известно, что познание любого рода начинается со столкновения с разнообразным материалом, попытками выделения в нем наиболее устойчивых величин и постоянных характеристик, их обобщения и упорядочения. Вот почему одной из важнейших задач научного познания является выработка устойчивого теоретического образования, позволяющего в концентрированном виде выразить суть анализируемого, выявить его качественную определенность.

Прежде всего, одним из важнейших вопросов научного познания является прояснение теоретических понятий и положений. В науке XVII-XVIII веков господствовало мнение об обязательной однозначности терминов, их иерархической соподчиненности, к ним предъявлялись требования краткости и строгой дефинитивности. Ситуация неклассической науки отмечает сказанное. Формы описания реальности, созданные классической наукой, оказались недостаточными, они не срабатывали в условиях новых научных реалий. Формирование нового стиля мышления затребовало и новую терминологию. Проведенный анализ терминологического поля, близкого в логико-содержательном плане понятию тип и призванного отразить качественные определенности мира указывает на соотношения понятий форма, часть-целое, единое, холон.

Заслуживает внимания рассмотрение понятия тип в статусе так называемого «качественного» понятия.³ Одним из первых вопрос о качественных понятиях затронул И.И. Лапшин, предвосхитивший некоторые идеи неклассической логики. В книге «Законы мышления и формы познания»⁴, он дает характеристику указанных понятий. Это объемно неопределенные понятия содержательно-го мышления, выраженные прилагательным. (В контексте нашего рассмотрения – типологическое, типичное). Свойства таких понятий обладают различной интенсивностью, что создает сложность их размежевания с другими качественными понятиями. Лапшин делает интересное замечание в отношении наглядности так называемых качественных понятий. Он пишет: «...качественные состояния могут иллюстрировать понятие, но никогда не созерцать его».⁵

Невозможность безоговорочно «вписать» понятие тип в выработанные логикой требования не делает его вненаучным понятием,

3 Матросова Н.К. Рациональность и свобода: точка сопряжения // Рациональность и свобода. Том. 2. СПбГУ, 2006.

4 Лапшин И.И. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906.

5 Лапшин И.И. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906. С. 51.

лишенным семантической значимости. Логическую единицу «тип» следует понимать в нескольких смыслах: как понятие, выделяющее социально-природные целостности на метафизическом уровне, и как определенный образ-целостность, доступный созерцанию.

Семантическое пространство, близкое типологическим построениям, мы можем характеризовать как качественно-эссенциальное. Анализ указанных понятий позволил отметить новые содержательные насыщения, которые они приобретают в контексте историко-познавательного развертывания.

Сравнение типологизации с близкими по содержанию познавательными приемами, также позволяет выявить их новые смысловые насыщения. Систематизация научного знания является универсальной познавательной процедурой, направленной на обобщение и упорядочивание исходного материала, приводящее, в дальнейшем, к его уплотнению и упрощению. Хорошо продуманная систематизация приводит к концентрации знаний в определенной форме, не лишая их при этом полноты выражения. Типологические построения – один из вариантов систематизации научного знания. Сравнение типологии с такими формами как теория, классификация, моделирование – неизбежно и интересно. Известно, что фундаментальной формой систематизации знания является теория. Возрастающая теоретизация знания закономерно приводит к осмыслению форм, способствующих и ассистирующих ей. Мы знаем, что научные теории не могут рождаться целиком в одно мгновение. В этом случае, как отмечал В.С. Швырев, большое значение приобретает типология как своеобразная предтеча теории, способная приоткрыть вопрос о механизмах разработки теории как формы познания. Одновременно, типологические построения подтверждают тот факт, что синтез знаний в теорию (прежде всего в социогуманитарном знании), обусловлен установлением связей между понятиями, способствующими получению новых знаний.

Сказанное заставляет вспомнить о возможности раскрытия теоретических положений на основании идеи-принципа, которая может быть создана на базе сложившейся определенности понятий. Принцип целостности и «окружающие» его понятия, в том числе понятие тип, образно можно представить как контрапункт и резонанс, что позволяет говорить о логической «вибрации» близких принципу целостности понятий. Не имея возможности воплотиться ни в одном из своих проявлений, такая порождающая идея приводит в движение другие, близкие по смыслу понятия. При этом может происходить выделение термина из смысловых

блоков, наполнение его самостоятельным смыслом и завоевание понятийной автономии. В столкновении с другими, достаточно близкими в смысловом плане понятиями, выковывается самостоятельная смысловая единица. В контексте сказанного нельзя не вспомнить высказывание Ф.Шеллинга о возможности конкретного понятия, связанного с философским принципом, как философской системы, как законченного теоретического образования. Констатация логической единицы тип – показатель высокого уровня теоретизации знания и, одновременно, средство анализа исходного материала. В этом случае тип выступает как познавательный конструкт, не совпадающий ни с одним из подвергаемых типологизации объектов, но задающий для них определенную методологическую нормативность. Анализ типологических построений заставляет обратиться к новым смыслам и новому контексту старых идей, устоявшихся логических приемов и «привычных» понятий, отразив их как в зеркале проблем типологии, так и складывающейся новой научно-познавательной стратегии, служа толчком к углублению проработки общеметодологических принципов и выявлению конкретных методологических положений, необходимых для холистического видения мира.

Принцип целостности является основополагающим для типологических построений. Выделить онтологические основания целостности затруднительно, однако мы можем указать отдельные характеристики «онтологической направленности», связанные с феноменом целостности и, прежде всего, ее непредикативный характер. Целостность может быть рассмотрена как фундаментальный принцип организации материального и духовного мира. Но Универсум доступен нам в ограниченном виде и это делает актуальным обращение к вариантам «явленности» целостности. Однако типологические построения оказываются способны придать определенные теоретические насыщения самому принципу целостности. Качественная определенность и устойчивость предметностей мира, выявляемая в типологических построениях, может быть рассмотрена как феномен сохранения, являющийся основным конституирующим элементом онтологии. И если исходная принадлежность целостности мирозданию не позволяет говорить о ее онтологических основаниях, то своеобразную реализацию «укорененности» целостности в мироздании, мы находим в типологических целостностях, отражающих неразрывную связь между природой объекта познания и ее проявлением.

Анализ типологических исследований демонстрирует обраще-

ние к устойчивому прошлому. Известно, что ретроспективный анализ позволяет исследователю отличить существенные характеристики от случайных и способен обеспечить выход к изначальным онтологическим структурам. Применительно исторического знания плодотворность ретроспективного анализа отмечена французским историком М.Блоком, названия глав последней работы которого имеют примечательный характер: «Понять настоящее с помощью прошлого» и «Понять прошлое с помощью настоящего». Однако понимание будет во многом зависеть от инструмента познания, от выработанной схемы-модели анализа. Такую модель мы встречаем в типологических построениях, имеющих ярко выраженный ретроспективный характер и способных стать инструментом в анализе прошлого. Эвристичность выработанного типа скажется уже в том, что он, будучи эссенциально-качественным образованием, не может не вызвать исследовательского интереса к тем параметрам и показателям, которые в него не вошли, невольно выявить «дальнее» подвергаемых типологизации объектов, способствовать «детализации» на конкретном материале. Так если мы характеризуем общественно-экономическую формацию как исторический этап в развитии общества, определяемый способом производства, то так называемый азиатский способ производства не что иное, как маргиналия, появление которой было стимулировано выявлением и констатацией основных положений понятия «общественно-экономическая формация». Это тот случай, о котором писал Ю.М. Лотман «...реализованные пути предстанут в окружении пучков нереализованных возможностей».⁶

Рассмотрение процедуры типологизации заставляет вспомнить о двух уровнях бытия. Существует актуальный уровень бытия, позволяющий получить информацию о процессах происходящих в настоящем. Это уровень реалий чувственного мира. Но есть и потенциальные структуры, позволяющие исследовать скрытые механизмы актуального, ибо, зная структуру потенциального, мы имеем возможность выявить и оценить реалии, что оказалось не зафиксированным и ли выпавшем из анализа. Таким потенциальным, опираясь на которое исследователь оказывается способным на углубленный анализ предметностей, являются типологические построения. Опираясь на структуры потенциального, типолог способен проанализировать и оценить исходный исследовательский материал. И актуализация прошлого зависит от показате-

⁶ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек, текст, семиосфера, история. М., 1999. С. 320.

лей, характеристик и параметров выявленных в потенциальном. Эвристическое значение понятия тип состоит в том, что, выделяя стабильные показатели предметностей и явлений мира, он способен не просто проанализировать реалии, но и предвосхитить их.

Типологические построения требуют подчинения определенным методологическим требованиям и, в то же время, допускают интерпретацию, вариации «на тему», а выработанное понятие тип само становится средством интерпретации искомого материала. При этом типологические построения лишены «эталонности» и чистоты репрезентации. В них нет предрассудка «завершенности» и канонической жесткости. «Свершенность», характерная для типологических построений, присутствует в них не в виде «утраченного» и безвозвратно ушедшего, а как новая исходная позиция в анализе объекта и явления.

Применение методологических процедур в создании типологической конструкции варьируется в зависимости от рассматриваемой предметной сферы. Неизбежными оказываются логические процедуры сравнения, обобщения, идеализации и ряду других. Следует также отметить, что процесс типологизации опирается не только на рациональное начало. Образность, созерцательность, воображение, стиль мышления играют немаловажную роль в выработке конкретного типологического образования. Ярким подтверждением сказанного являются типологические исследования И.-В. Гёте.

Сравнение типологических построений с другими познавательными приемами, демонстрирует их логико-методологическую «перекличку». Внимания, прежде всего, заслуживает сравнение понятий система и типологическая целостность. Следует отметить, что становление системного подхода во многом происходило через обращение к понятию целостность, к идеям органической полноты мира. Известно, что Л. фон Бергаланфи, представивший систему как комплекс взаимодействующих компонентов, истоки системного подхода видел в работах, явно тяготевших к проблематике целостности. Это были идеи античных авторов, отмечавших, что вещи не являются аморфными и нерасчлененными, работы Н. Кузанского, полагавшего, что в мире все скреплено единой гармонией, монадология Г. Лейбница, исследования в области биологии.

Характеризуя систему, исследователи отмечают, что она представляет взаимосвязь составляющих ее элементов, не являясь их аддитивной суммой. В системе, все элементы и связи распределены, и выпадение отдельного элемента может привести к разрушению системы. Целостность же обладает устойчивостью, связанную

с возможностью перераспределения в ней частей и функций, она наделена пластичностью присущих ей параметров, что особенно характерно для так называемых органических целостностей. Не случайно, характеризуя типологическую целостность, исследователи отмечают отсутствие в ней резких границ, плавность переходов. Но и системные образования современности также вбирают новые принципы построения, лежащие между двумя предельными формами организации систем: детерминизме, гарантирующем определенность будущего в процессах развития и принципах идеи вероятности и случайности.

Импульс развитию методологических схем в современной науке сделан со стороны синергетики. Характеристика типологических построений через понятие «динамическая устойчивость», позволяет указать на логико-методологические соприкосновения типологии и синергетики. Типологизируемый материал можно мыслить в виде континуума, потенциально способного разрешаться рядом вариантов-типов, а точка бифуркации может восприниматься как раздел, рубеж между первичным хаотичным состоянием типологизируемого и появлением нового качественного состояния, отраженного в понятии тип. Оба подхода направлены на выявление скрытой организованности множества возможных состояний природного и социального мира, реализация которых определяется силами внутреннего взаимодействия. Принцип «целое в многообразии» находит преломление в создании типологических образований. Это связано не только с тем, что принцип целостности является основополагающим в создании типологического образования, но и тем, что выработанное типологическое построение способно быть аттрактором, притягивающим хаотичный материал к выявленной структурированности типа.

Следует также указать на значимость типологических построений в разработке методологии сравнительных исследований. Сравнение как логико-методологическая процедура лежит в основании компаративистики, которая немыслима вне выявления в исследуемом материале устойчивых состояний, своеобразных «типологических матриц», в пределах которых мы можем быть поняты другими, что и определяет возможность трансляции культурного наследия. Опираясь на такие матрицы, компаративистика получает твердое методологическое основание, способное раскрыть механизм взаимодействия культурных традиций, обеспечивает процесс интеркультурной коммуникации.

Типология – прием, лежащий на стыке научных и художе-

ственных направлений. Обобщения типологической направленности, явленные в процессе типизации, резонируют в осмыслении художественных образов. Создание художественного образа определяется сложившимся эстетическим контекстом, обретением формы, вне которой мы имеем дело с расплывчатым, аморфным образованием, которое, до времени, ещё нельзя назвать художественным образом. Для любого вида творчества, проблемой всегда являлся поиск формы, способной выразить гармоничное единство внешнего и внутреннего. Процесс художественной типизации позволяет прийти к такого рода обобщению. Тип предстает как «свернутая» в одну точку форма осмысления художественного образа, являющаяся основанием последующей художественной интерпретации.

Типологические построения нашли успешное применение в естественнонаучном и социогуманитарном знании. Однако, распределяясь по группам типологических практик, они не дезавуируют «типологическое целое» как таковое, еще раз подтверждая, что квалитивизм это не отдельное качественное образование, а целостности. В свою очередь сказанное ещё раз напоминает о необходимости выделения «философской составляющей» типологических построений. Прделанный анализ позволяет указать на формирование «презумпции типологичности», запрещающей отождествление понятия тип с каким-либо конкретным воплощением. Логическое осмысление типологических построений закрепило ту истину, что «типическое» не следует замыкать на объектно-вещных проявлениях. Подтверждение сказанному мы находим в исследованиях типологической направленности.⁷

Стихийно складывавшиеся интерпретации типа и типологических процедур постепенно остаются в прошлом. Типологические построения перестают восприниматься как нечто чужеродное научному знанию. Приходит осознание их эвристической ценности. Вырабатывается новая логика, логика целостностей, выступающая оппозицией как логицизирующему рационализму, так и феноменологической интенциональности. И хотя экстенсивное расширение сферы приложения типологических построений создает сложности аналитического характера, а за указанным расширением далеко не всегда успевает теоретическое осмысление, мы можем говорить о типологическом приеме как приеме, наделенном большими эвристическими возможностями. Конечно, ти-

7 Алексеев Н.Г. Типологическая проблематика в изучении целостных образований // Системные исследования. Ежегодник. М., 1977. С. 237-249.

пологический подход не является средством разрешения кардинальных методологических проблем современного познания, но он способствует возвращению нас к целостному представлению о явлениях мира и содержит серьезный спекулятивный потенциал. Нельзя не признать, что познавательная ценность типологических построений состоит в их способности по-разному задавать, «видеть» и интерпретировать реальность, задавать импульс к поиску новых горизонтов в анализе исследуемого материала.

Указанный подход становится источником перспективных идей, демонстрируя влияние данных из области конкретного знания на формирование идей общенаучного плана и формирование новой методологической ориентации. Вот почему одной из задач оказывается выделение в феномене типологии не только формально-всеобщего, но и выявление духовно-всеобщего, не выводимого из слоя научно-теоретических положений, но способного задать перспективы анализа. Без сомнения этому способствует холистический стиль мышления, предвосхищающий полноту видения объектов и явлений мира, способный по-новому осветить научную идею и придающий новый импульс методологической культуре.

Наметившееся развитие и углубление типологических исследований вносит определенную долю оптимизма в «размытую» ситуацию современного познания. В лице типологических познавательных приемов, основанных на принципе целостности, мы имеем методологический «сдвиг», ведущий к формированию новой теоретико-методологической программы. Типологические построения как реализация идеи квалитативизма это ещё и реализация возможного и необходимого синтеза квалитативного и квантитативного типа знаний. Все отмеченное отвечает запросам формирующейся познавательной и позволяет сказать, что типологические построения по праву могут считаться одним из вариантов нарождающейся современной методологии научного познания.

Конечно, глобальное осмысление научных подходов, используемых для формирования целостного видения мира, ещё не достигнуто. Изложение всех аспектов типологической проблематики задача будущего. Однако мы можем констатировать вызревание новой методологической стратегии, решение определенных проблем в анализе мира, осуществляемых с использованием типологических построений. Дальнейшее развитие типологической проблематики будет способствовать преодолению возникающих методологических затруднений.

Т.М. Артемьев

кандидат философских наук,
ассистент кафедры социально-гуманитарных наук,
экономики и права СЗГМУ им. И.И. Мечникова

Структура целостного понимания

Цель данной статьи рассмотреть, что представляет собой целостное понимание, какова природа такого целого и как оно формируется. Для этого следует обратиться к истории понятия «понимание», а затем выявить его структуру. Как элементы структуры понимания здесь рассматриваются акты интуиции и рефлексии. Эта структура анализируется посредством категорий целого и части, субъекта и объекта. Показано, что в понимании осуществляется синтез интуиции и рефлексии.

Философской проблемой понимание становится относительно недавно, в герменевтике, однако формирование протогерменевтики можно обнаружить еще в античности. Так, Аристотель настаивал на необходимости владения навыком понимания «первой философии», предлагая усматривать в описании деления души на части две функции. Одна часть созерцает сущности, которые бывают целостными и тождественными, другая часть «...с помощью которой [понимаем] те, [чьи начала] могут [быть такими и иными]».¹ После Аристотеля стоики синтезировали два вида толкования, и в их трудах получил разработку так называемый аллегорический метод истолкования. С его помощью они «решали проблему соотношения поэтического мифа и рационального логоса».² Далее, у Климента Александрийского аллегорический метод разрабатывается в экзегетике, кроме того рассматривается противопоставление единое целому как одному, а также множеству. Наконец, во второй половине XVI века последователь Лютера Флаций Иллирийский предлагает основополагающие теоретические принципы герменевтики: «изучение текста должно учитывать контекст слов, цель текста и отношение части к целому».³ С этого периода герменевтика складывается как самостоятельная наука и особое искусство. Так, у Ф. Шлейермахера понимание становится творчеством. Он подразделяет процедуры интерпретации на интуитивное схватывание смысла и на сравнительный

1 Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 173.

2 Вольский А.Л. Фридрих Шлейермахер и его герменевтическая теория. Предисловие переводчика к труду: Ф. Шлейермахер. Герменевтика. СПб., 2004. С. 7.

3 Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991. С. 7.

анализ текстов с подобными текстами одной исторической эпохи. При этом, понят должен быть и автор произведения. Шлейермахером формулируется правило герменевтического круга, выраженное как невозможность осуществления понимания части без понимания целого, тогда как понимание целого, в свою очередь, должно предполагать понимание частей. Сначала в тексте следует понять целое, необходимо предварительное прочтение, чтобы затем стали ясны части. Следование этому правилу подразумевает движение в двух направлениях интерпретации, в грамматическом и психологическом, до достижения согласованности между ними, а если обнаруживается противоречие, то нужно возвращаться назад. Шлейермахер утверждает, что в основании понимания лежит непонимание, из которого и происходит понимание.

В. Дильтей развивает эти идеи, он разделяет естественные науки, которые занимаются структурированием частей внешнего мира и науки о духе, которые состоят из исторических, теоретических и практических гуманитарных наук, касающихся культурной жизни человечества. Внутренний духовный мир в науках о духе уже структурирован как целое, в котором жизнь предстает непосредственно в переживаниях. Герменевтические категории философии жизни Дильтея это «значение» и «значимость». Значение позволяет соотносить части с целым жизни для осознания целого, а значимость приобретает, когда человек оценивает части жизни, осуществляя рефлексивную над всей своей жизнью как целым. В другом типе круговой взаимосвязи понимание способствует оформлению переживаний в целостный жизненный опыт. Вжиться же в нюансы духовно-исторического мира (жизни) можно лишь через язык текста, поняв отдельные слова и словосочетания. При этом, как и у Шлейермахера, у Дильтея «...полное понимание отдельного предполагает понимание целого»⁴ и наоборот. Части объективного мира, интерпретируемые как жизнь, «...является целым, имеющим части, и сама есть часть целого, так как она принадлежит к совокупности действительности, которая повсюду делится на части и сама снова входит в более крупную совокупность».⁵ При этом, Дильтей отмечал антиномичность герменевтического круга.

Продолжая традицию платоновского толкования поэзий, Дильтей считал наиболее важными тексты поэтов. Не обремененные категориями рефлексивного мышления, поэтические

4 Дильтей В. Собрание сочинений в 6 т. Т. 4. М., 2001. С. 252.

5 Цит. по: Соболева М.Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. М., 2014. С. 81.

выражения наиболее точно отображают переживания внутреннего духовного мира человека. Поэтическая герменевтика должна расшифровывать послания исторической эпохи, выраженной в произведениях гениев. Дильтей в своём учении следует за теорией познания Канта, направленной на разработку единой методологии наук практического разума. Он вводит в употребление термин осознание, подразумевая под ним форму, в которой переживания проявляются в сознании. Переживания интенциональны и не подвержены теоретической рефлексии из-за непосредственности и структурного способа данности вещей. Таким образом, Дильтей создает предпосылки перерождения традиционной герменевтики в герменевтику философскую.

Основателем философской герменевтики становится М. Хайдеггер, он вносит в судьбу отдельного человека категорию *Dasein*, которая вершит существование в его неразделимости с пониманием целостного и собственного бытия. В философии Хайдеггера понимание выражается через символы, при этом они, очевидно, имеют свойство целостности. Так, он пишет: «Целостность имени дела проявляется как категориальное целое *возможной* взаимосвязи подручного». ⁶ Таким образом, мы видим, что Хайдеггер подводит нас к мысли о том, что понимание «представляет собой прежде всего предвосхищение, антиципацию целого возможностей». ⁷ При этом понимание в философской герменевтике есть соответствие частей и целого при постоянном переходе от частей к целому и наоборот. На это указывают большинство видных герменевтов и аналитиков (Х. Гадамер, П. Рикер, К.-О. Апель и др.). Так, Х. Гадамер указывает, что в отличие от Шлейермахера, у Хайдеггера взаимообуславливающие зависимости целого и части описываются так, что «предвосхищающее движение предпонимания постоянно определяет понимание текста». ⁸ Подобное предвосхищающее угадывание целого придает действительную силу в осуществлении дискурсивного расчленения конструкции целого на познаваемые части.

Для Гадамера понимание проявляется до осуществления человеком его познавательных и рефлексивных действий. Оно уже дано каждому изначально, в форме предварительного понимания – пред-понимания и осмысливается человеком в процессе интерпретации текстов. Пред-понимание, таким образом, выражает у Гадамера идею целого и обуславливает герменевти-

6 Цит. по: Соболева М.Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. С. 89.

7 Соболева М.Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. С. 89.

8 Цит. по: Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. М., 2011. С. 93.

ческий круг. Он не стремится решить проблему круга, данная проблема – онтологичное и естественное порождение герменевтики. Осуществляемое в процессе герменевтического круга понимание, должно быть нацелено на расширение единства понятого смысла. При этом правильное понимание по Гадамеру наступает не только при соответствии частей целому, но и при постоянном переходе от частей к целому и наоборот.

Также полагается, что понимание необходимо следует применять там, где есть отношения части и целого в философии П. Рикёра. По его мнению, в герменевтике понимание суть интерпретация текстов. Он утверждал, что не существует текстов свободных от проблемы герменевтического круга. Культурный символизм должен обогащаться философией с сохранением и уважением к прошлому, к истории. Поскольку в символах есть сфера невыразимая через язык, Рикёр нацеливает герменевтику на освоение именно этой, сокрытой части символов. При этом он использует опыт психоанализа, структурализма, аналитической философии, пытается синтезировать их достижения. По Рикёру такой подход приведет к прекращению конфликта в сфере интерпретаций. Согласно ему, возможность воспроизведения прошлого опыта в предстоящих трудностях предоставляет такой феномен языка как метафора. Действуя по принципу ассоциативных совпадений, метафора зачастую выступает в роли помощника интуиции, порождающей новый смысл. Используя сравнительный метод терминов, которые в повседневной речи не входят в область одних и тех же значений, метафора сближается в своей функции языкового инструмента с интуицией, которая также составляет в целом то, что до этого, таким образом, не формировалось. Раньше метафора играла важную роль в искусстве, однако в конце прошлого века метафора была осмыслена философами как философская категория, поскольку она присутствует в специализированных научных словарях. Такой же позиции придерживается Ф. Анкерсмит. Отношение к прошлому и понимание его в будущем по Анкерсмиту будет скорее метафорично, чем буквально. Метафора, связанная определенным смысловым контекстом, в результате совмещения буквального и переносного значения, приводит к пониманию, знаменующему новый вид связей между частями и целым.

Подводя итоги исторической части обзора проблемы понимания, можно обозначить, что поскольку понимание всегда обусловлено отношением целого и частей, самым важным принципом для понимания является принцип герменевтического круга,

согласно которому подразумевается переход от частей к целому и от целого к частям. Следуя этому правилу, в понимании всегда осуществляется открытие нового, поэтому в процессах изобретения исследователи всегда применяют этот принцип в теоретических и прикладных задачах. Эти методы характеризуются следованию как от частей к целому, так и от целого к частям. Проведенный анализ дает основание утверждать, что в акте понимания множество его форм как части и целое связываются в другую форму как целое, которое само в свою очередь является частью иной формы целого. Так, слова складываются в предложения, предложения в тексты, тексты в мировоззрения (философское, научное, художественное, религиозное), мировоззрения в культуру, культура в язык... На этом всё не заканчивается, так как в акте понимания всё устроено по принципу круга. Язык возвращается обратно в слово, поскольку в слове собран весь язык. Начинается новый виток в круге понимания, в котором предпонимание предложения, интерпретация, значение, текст, смысл и ещё множество других форм понимания как части и целое взаимообуславливают друг друга. На этом основании мы констатируем, как именно понимание связывает целое с Единым с одной стороны и с частями целого, как объектами, к которым устремлена интенция с другой, а именно – языком.

Понимание связывает формы, где каждая форма понимания может быть помыслена в виде маркировки позиции в герменевтическом круге. Мышление, как известно, дает определения понятиям, оперирует суждениями. Стол это стол, но кафедра это не стол, это кафедра. Мышление перескакивает с одного на другое от общего к частному и от частного к общему. Так в рамках общенаучных методов осуществляются умозаключения в методологии науки, дедукция и индукция. Или с помощью логики мышление осуществляет приёмы анализа и синтеза. В понимании схема другая. Понимание связывает части и целое в целое целого, которое само может быть частью. То есть «для понимания характерна ситуация герменевтического круга, когда каждая последующая семиотическая (лингвистическая) категория является необходимой, но не достаточной для последующей».⁹ Тогда понимание осуществилось. Схематически понимание возможно выразить через геометрическую фигуру круга. Предположим что А, В и С это определенные формы понимания языка, образующие герменевтический круг. Тогда А – часть для В, а В в свою очередь, уже,

⁹ Артемьев, Т.М. Понимание как синтез интуиции и рефлексии // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 2; Электронный журнал. URL: www.science-education.ru/116-12370 (дата обращения: 11. 10. 2014).

будучи целым для А, является частью для С. Только в случае достижимости В и С, можно говорить о понимании А. Под достижимостью В и С, мы подразумеваем, что для понимания А надо выяснить является ли частью В А и для каких частей А будет целым, предполагается, что для С.

Пониманию способствует совокупность актов тождества, различия и сравнения, каждый из которых характеризует определенным образом такие познавательные способности как интуиция и рефлексия. Интуиция и рефлексия как познавательные формы суть имманентные дериваты (в хайдеггеровском смысле) онтологического понимания и являются формами, структурными составляющими понимания. При этом в понимании можно выделить множество форм понимания, такие как слово, знак, фраза, текст, мировоззрение и другие семантические, лингвистические и культурологические категории. Формы понимания связывают чувства и мысли. Можно выделить рефлексивные формы понимания, такова интерпретация. Такие как схватывание, вчувствование – интуитивны. Таким образом, понимание – это связь разнообразных его форм, которые состоят в отношениях друг с другом как часть и целое. Когда мы что-либо отождествляем, мы связываем части в единое. При этом осуществляется понимание, аналогично тому, как осуществляется кантовский синтез в понятии. Когда мы что-либо разделяем, мы связываем множественные части, однако не объединяем их в единое, они существуют в нашем представлении как целое, разделенное на части. В этом не тождественность единого и целого. Пропишем ещё раз: когда невозможно выделить различия, это единое, когда же мы объединяем части, но при этом можем говорить о том, что в этом «едином» существуют не тождественные друг другу части – это уже не единое, а целое. Тождество познается по преимуществу интуитивно, а различие и сравнение зачастую с помощью рефлексии. Сошлемся в этом положении на философию Гегеля, в которой рефлексия понимается как различие «бытия в самом себе, выкристаллизация из видимостей сущностей».¹⁰ Понимание в гегелевском смысле отрицает отрицание, связывая образ интуиции с его удвоением и интерпретацией, то есть с рефлексией понятия. Таким образом, в соответствии с гегелевской триадой: интуиция и рефлексия относятся друг к другу как тезис и антитезис, а понимание является их синтезом.

В синтезе задействованы акты тождества, различия и сравне-

¹⁰ Парамонов Д.О. Работы по философии: рефлексия, генезис понятия в контексте европейской и индийской философских традиций. Ростов н/Д., 2012. С. 175.

ния. Отношение тождества и различия понимается в текстах, но осознается в мышлении. Такая грань природы мышления укоренена в языке, о чем писал Платон в диалоге «Филеб»: «тождество единства и множества, обусловленное речью, есть всюду, во всяком высказывании».¹¹ В таком случае в связывании единства и многообразного состоит понимание целого. При этом целое познается интуитивно, так как «интуиция «часть», или точнее, инструмент понимания».¹² Посредством интуитивного схватывания целого происходит понимание текста. Текст при этом «погружается в некоторую более обширную целостность».¹³ Таким образом, понимание является мостом, связью Единого со многими целыми посредством речи или языка. Понимание осуществляется в совокупности принципов отождествления, различия и сравнения. Необходимо применять помимо тождества ещё различие и сравнение. «Все сравнения нуждаются в рефлексии»,¹⁴ – утверждал Кант. Сравнение необходимо при выявлении более простых подкатегорий общего и частного. При этом при сравнении, в общем, выявляются повторяющиеся свойства, а в частном неповторяющиеся. Так В.И. Моисеев описывает, какая структура взаимодействий «целого-части и общего-частного предполагается в связи с выделением разных аспектов истины и связанных с ними видов интуиции».¹⁵

Целостное понимание схватывает множество связей не только между частями и целыми блоками знания одного типа, но и между общекультурными формами знания, такими как наука, искусство, религия, антропология и другие. При этом следует иметь в виду, что в отличие от акта объяснения, в котором имеет место каузальность, причинно-следственная связь, для осуществления акта понимания следует связать область непонимания с тем, частью чего это непонятное является и с тем какие части ещё могут составить с этим непонятным целое. В этом видится фундаментальное отличие объяснения от понимания. Для понимания нет причин, так как когда нужны аргументы, понимания нет, а когда понимание состоялось, аргументы уже не нужны. (М.К. Мамардашвили). Это происходит также потому, что невозможно в качестве релевантной причины указывать однонаправленную связь с частью в качестве целого и указывать на целое как его состав-

11 Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М., 1999. С. 12.

12 Автономова Н.С. Эпистемология сквозь призму языка: диалог, понимание, перевод. М., 2012. С. 356.

13 Моисеев В.И. Человек и общество: образы синтеза. Книга вторая. М., 2012. С. 268.

14 Кант И. Критика чистого разума. Мн., 1998. С. 361-362.

15 Моисеев В.И. Человек и общество: образы синтеза. Книга вторая. С. 291.

ляющую часть из-за эффекта экзemplификации целого по отношению к совокупности частей. Связь как понимание целого и части необходимо должна быть разнонаправленной в бесконечном круговом движении. Причины же могут быть у эмпирических фактов, но не у понимания. Мы понимаем факты, так как факты выразимы через слова языка. Слова часть языка как факты – часть события. Мы понимаем их только когда можем связать с ними другие знаки как части языка в сферу целого. Если целое не складывается, понимание невозможно.

После приведенных обоснований можно определить понимание как синтез связей трансформированного Единого в целое и взаимосвязи целого с частями, где частями выступают субъект-объектные взаимосвязи, интегрированные субъект-объектным отражением. Очевидно, что для того чтобы понять интуицию необходимо подключить рефлексивную способность. Требуется детально осмыслить сам объект, а затем связи объекта с субъектом познания и с другими объектами или субъектами, поскольку понимание это не только связывание и постижение объекта, но и принятие другого субъекта. Понимание иного подразумевает в некотором смысле уподобление этому иному, а, следовательно, разделение собственного Я. При этом Я не может подвергнуть себя всестороннему и целостному самопознанию, поскольку в акте рефлексии часть собственного Я становится объектом, разделяя, таким образом, целостное Я на две части, субъекта и объекта. Однако целостное восприятие может осуществляться, но не в рамках индивидуального сознания. Это происходит, когда личность и Я обнаруживаются в интерсубъективных отношениях с другими людьми и могут быть осознаны посредством коммуникации только в контакте с людьми. Взаимные оценочные суждения себя с ближайшим социальным окружением включает самопонимание, саморефлексию и самообладание. Изначально эти состояния нуждаются в интуитивном созерцании, которое затем можно проработать на рефлексивном уровне, где субъект-объектные отношения выступают частями целого. В условиях разделения целостного Я на субъекта и объекта, восприятие собственного Я понимается в интерсубъективных отношениях с другими людьми. При этом процесс взаимопонимания всегда рефлексивен. Целостное понимание заключается в связывании единства целого и многообразного, целое познается интуитивно, многообразное рефлексивно. Рефлексия анализирует, соотносит части понимаемого в акте интерпретации. Интерпретация, как форма понима-

ния рефлексивна. Есть интуитивные формы понимания, такие как вчувствование, схватывание, в которых осуществляется понимание целостной категории. Совокупность интуитивных и рефлексивных форм понимания образует целостность. Такая модель репрезентирована в феноменологии, где в качестве понимания выступает понятие горизонта, подразумевающее под собой совокупность актуальных и потенциальных переживаний и мыслей.

Интуиция связывает субъект с объектом в акте их тождества в одно целое. Такая связь носит моментальный характер. Единство такого процесса достигается связыванием образов интуиции и рефлексивных понятий, синтезируя их в новое знание. Понимание – это теоретическая «деятельность связывания идей, установления отношений между ними, приведения их к целостному, системному виду».¹⁶ Идеи включают в себя образы и понятия. Итак, можно сделать вывод, что связь образов и понятий – понимается, то есть понимание есть скрепление мостом отношений между образами и понятиями. Само же понимание образуется по принципу круга, при этом и образ и понятие могут быть и частью и целым. Онтологически понимание – это связь Единого со многим посредством речи или языка.

Абсолютное понимание – это синтез всех связей между Единым, целым и частями. Частями выступают субъекты и объекты, целым их тождество. При этом целое познается интуитивно, частное многообразие рефлексивно. Понимание связывает чувственные образы и мыслительные понятия. При этом связываются имеющиеся в памяти с новыми образами и понятиями, синтезируя их в новое знание. Онтологическое понимание связывает Единое со многим посредством речи и языка. Речь и язык – это условия гносеологического понимания. Посредством языка в рефлексии образы оформляются в понятия. Целостность интуиции, рефлексии и понимания проявляется как сознание. Такая модель сознания репрезентирована в феноменологии Гуссерля, где в качестве понимания выступает понятие горизонта, выражающее совокупность актуальных и потенциальных переживаний и мыслей. Понимание устанавливает взаимосвязи между множеством субъективных переживаний, интуитивных убеждений и рефлексивно апробированными опытными действиями. Допустимо определить понимание как совокупность потенциальных и актуальных (возможных и действительных) связей образов и понятий. Целое

16 Автономова Н.С. Эпистемология сквозь призму языка: диалог, понимание, перевод. С. 356.

всегда сложено из актуального и потенциального, то есть из того что существует и не существует. Так, интуиция выявляет то, что не существовало ранее или существовало в потенции, в возможности. Интуиция и понимание тождественны, когда условием понимания бытия является изначальная интуиция собственного существования. При этом роль интуиции в понимании заключается в схватывании целого в образно-понятийных и языковых компетенциях, то есть зависит от степени владения знаниями. В языке истина проявляется в договоренностях, поскольку договаривающиеся о смысловом употреблении терминов корректируют ошибки предрассудков и убеждений. Таким конвенциям способствует рефлексия о словах языка. Рефлексируя, философы осуществляют интерпретацию, таким образом, рефлексия способствует пониманию. Роль рефлексии в понимании состоит в подтверждении и коррекции связей между субъектом и объектом и другими субъектами. При этом для самопознания и развития необходимы intersubjective взаимоотношения, умение корректировать собственные убеждения и оценивать себя с позиции Другого. Рефлексия осуществляется при условии противоположения субъекта и объекта и характеризуется различительной и сравнительной функцией частей этой оппозиции между собой. Метод рефлексии отрицает в гегелевском смысле интуицию, поскольку противоположен функции интуитивного схватывания целого в акте тождества субъекта и объекта. Понимание, снимая в гегелевском смысле противоречия между интуицией как тезисом и рефлексией как антитезисом, задействует акты тождества, различия и сравнения субъекта и объекта в процессе связывания целого и частей. Прагматичный тезис заключается в том, что в механическом, искусственном конструкте часть будет первичнее целого, а в органичном образовании целое первичнее части. Поскольку понимание подразумевает переход от частей к целому и наоборот, очевидно, что оно участвует в синтезе искусственного и органичного.

Подводя итог, следует ещё раз подчеркнуть, что структура герменевтического круга, представляющего собой акт понимания, имеет своим центром интуитивное схватывание целого, а рефлексия выступает методом связи частей данного целого. Это позволяет определить понимание как целостный процесс и результат познания человеком себя и мира.

Е.Г. Соколов

доктор философских наук,
и.о. заведующего кафедрой культурологии
Санкт-Петербургского государственного университета

Культура (предметная целостность) и культурология (дискурсивная дискретность)

Сколько бы ни «подтягивали» к культурологии долговую и славную историю, сколько бы отцов-прародителей, умудренных и знаниями, и опытом, ни вспоминали дотошно, сколько бы ни придумывали разнообразных и уважительных причин неизбежного (рано или поздно) оформления ее, культурологии, в самостоятельную и автономную исследовательскую сферу интеллектуально-опытного познания, сколько бы ни искали зачатки и ростки нынешних «грез о культуре» в глубине веков: все это – домыслы; все это суть легенды и мифы, каковые имеются в апологетическом репертуаре любой дисциплины. Легитимация того или иного проекта – и не только в области знания — посредством возведения Истории в ранг Природы (Р. Барт) – весьма расхожий прием новоевропейской инженерии. И в том, на первый взгляд, ничего опасного нет. Даже и наоборот. Как показал в самом начале своего романа «Иосиф и его братья» Т. Манн, для того, чтобы доискаться до причины появления (и существования) чего бы то ни было, необходимо в конечном итоге дойти-спуститься до первопричины, т.е. до сотворения мира¹, и... констатировать и без того очевидный в любой мифологической программе аксиоматический постулат: время Оно содержит в себе в сжатом и концентрированном виде все (исчерпывающие) варианты дальнейших исторически бытийствующих повествований-разворотов, рядов-цепочек-серий (М. Элиаде). Но проблема, как опять-таки пишет Т. Манн, не в том, чтобы реконструировать *всю* предысторию случая или легенды, но в том, чтобы не упустить главное, т.е. сам сюжет, не утерять его безвозвратно в нагромождении ситуаций и обстоятельств, не разложить его, а тем самым лишиться автономности и уникальности, на множество каузальных хитросплетений. Укорененность – или видимость таковой — в веках, с одной стороны, придает мощь, а каждое речение «от лица» обретает статус из

1 «...тема требует от меня, чтобы я включил в книгу, хотя бы в общих чертах, всю предысторию легенды, историю отцов и праотцев Иосифа вплоть до Авраама и далее в глубь времен вплоть до сотворения мира». Т.Манн «Доклад: Иосиф и его братья», 1942 г. (<http://tululu.org/b64395/>).

глубины исходящего вердикта. С другой стороны, — мешает адекватно воспринять, а значит и оценить в корректной форме аутентичность феномена-проекта, все время микшируя его с разнообразными, хоть как-то с ним и связанными, но все же иными явлениями.

Все сказанное к культурологии имеет непосредственное отношение. У сей дисциплины нет длинной истории, даже и предыстории-то нет. Весь ряд фигур, образы которых с почетом помещены в исторический «иконостас» дисциплины (и помещаются в соответствующей рубрике как предшественники, вне зависимости от кого именно начнем прочерчивать этот ряд: от Дж. Вико, И. Канта, О. Шпенглера или Ф. Ницше; с таким же успехом можно привлечь в соратники и еще более древних классиков — ибо и упомянутые мыслители не на пустом же месте творили, и они получали импульсы из глубины веков, а то, что в итоге, они сами сказали, является продолжением и развитием заветов предшественников — Аристотеля и Платона, ну а те... и так до семи мудрецов Древней Эллады, легендарных основателей всякой умозрительной рефлексии, т.е. до сотворения философического) к тому познавательному (и образовательному) комплексу, что именуется культурологией, имеют опосредованное отношение, и едва ли очертили хотя бы в общих контурах ее, сегодняшней культурологии, исследовательские горизонты, и уж тем менее — сформировали применяемый нами инструментарий. Две простые и, в общем-то, исключительно формальные операции так или иначе как раз позволяют практически любой дискурсивный феномен (в том числе и познавательной реальность) совершать такие вод «подстановки».

Вербальное оперирование?препарация

Слово, поступок, действие, наконец, событие, существующее сегодня (или призванное однажды явиться на свет божий как в случае с культурологией) выхватывается из обстоятельств его бытования, предельно автономизируется с его сугубо вербальной данностью. Затем отыскиваются у предшественников — а таковые всегда найдутся, абсолютно новые речевые обороты и конструкции не всякий день в языке рождаются, даже и не всякое десятилетие: волей-неволей приходится использовать «базу данных» уже имеющих модулей-структур-единиц, — ситуации и случае, в которых данное слово употреблялось и, таким образом, подкладывают уже состоявшийся мыслительный архив в качестве фундамента. В нашем случае это сделать не составляло особого труда. Даже и в седую философическую древность погружаться не потребовалось.

Культурология – это про культуру. Ну а само слово культура в европейский оборот вошло не так давно. Т.е. само слово культура, разумеется, еще и в античности циркулировало по крайней мере со 2 века до н.э. (Марк Порций Катон Старший использовал его в своих сельскохозяйственных трактатах), но в те времена оно в семантическом ракурсе было четко и определенно локализовано и с большим трудом поддавалось расширению. Это – если речь не рекомендациях по выращиванию хлеба насущного – сфера образовательно-воспитательная, пайдеветическая. Разумеется, древние греки вкладывали в это слово гораздо более глубокий и всеохватный (т.е. охватывающий всю жизнь человека, по крайней мере, до того момента, когда он был активно включен в жизнь социального организма) смысл, нежели мы сегодня, когда подразумеваем, что пайдеветические процедуры – это из области детства-юности, однажды они должны закончиться, а над взрослым «самостоятельным» и «адекватным» человеком уже не требуется радеть столь же дотошно и кропотливо, как над ребятенком или подростком². В любом случае, данная вербальная единица не нашла своего почетного места в умозрительных, тем паче философско-метафизически окрашенных, спекуляциях. Соответственно, Античность едва ли способна была нас одарить приятным и очень полезным откровением. Увы! Мыслителей древности притягивали иные горизонты, а осваивали их они посредством других вербальных операторов. Существует, справедливости ради скажем, и латинский мыслительный опыт, где слово культура уже как-то (непосредственно) коррелировало с антропологическим семантическим комплексом и выполняло функцию маркера различения на Свое-легитимное-привилегированное / Чужое-неправовое-(пока или вообще) исключенное. Или как некое метафорическое образование³, которое тем не менее никогда не утрачивало свои аграрно-хтонические коннотации. В лучшем случае мы можем констатировать, что антропологический смысл все равно так или иначе располагался в горизонте процедур *возделывания*, где человек трактовался как один из вариантов и не более того. Расширить значение слова культура до пределов человеческого как такового все равно невозможно.

Затем на многие-многие века слово культура вообще выпало из живого обихода. Если о нем и ведали, так только немногие избранные, приобщавшиеся посредством зубрежки латыни к исто-

2 См. В. Йегерс. Пайдейя. Воспитание античного грека.

3 См., например, Марк Туллий Цицерон. Гускуланской беседы, где использовался оборот «культурой души» («cultura animae»), каковым автор называл всех занимающихся философией, что полезно для души и ума.

кам и корням. Вновь оно, слово культура, вошло в оборот только в 17 веке с легкой руги немецкого юриста и историка Самуэля Пуфендорфа (1632—1694). Вербальное нововведение в общем и целом, в перспективном горизонте, оказалось успешным, хотя мгновенного и всеобщего признания (так, чтобы *из уст в уста*, и *все тут же* подхватили) слово не получило. Честь введения в повседневный, научный и философский оборот приписывают малоизвестному сегодня немецкому просветителю И. К. Аделунгу (1732 – 1806), который выпустил в 1782 году трактат «Опыт истории культуры человеческого рода». Вот и вся предыстория. Теперь можно обратиться к истории.

С 1785 по 1791 г. стал выходить монументальный труд И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества». Исторически первый, как сегодня общепризнано, культурологический трактат. Автор еще 20-30 лет тому назад, когда о культурологии мало кто знал, не очень хорошо известный. Разве что специалистам определенного профиля. Стоит приглядеться к сему произведению более внимательно и задаться несправедливым вопросом: можно ли этот увесистый талмуд идентифицировать как культурологический, а его автора считать первым ярким культурологом? Вопрос – риторический, ибо ответ на него известен с самого начала: нет. И вот почему. Сам Гердер – заметный деятель немецкого романтизма. Несомненно, его теоретические работы («Фрагменты по немецкой литературе», «Критические роции», «О возникновении языка», «Об Оссиане и песнях древних народов», «О духе древнееврейской поэзии», «О влиянии поэзии на нравы народов в старые и новые времена» и пр.) сыграли большую роль в развитии немецкой литературы периода «Бури и натиска», утверждению национального самосознания⁴, и оформлению таких максимумов романтизма как народ и народный дух, получивших вдохновенную поддержку не только среди соплеменников, но и практически, в последующем, у всех народов. До сего дня не прекращающиеся и почти всегда болезненные процедуры-жесты национальной самобытности, начавшиеся в Европе в 19 веке, а сегодня охватившие весь мир, во многом его задушевное детище. В перспективе тех бесчисленных страданий и зверств, что неминуемо сопровождают всякую декларацию национальной автономности, находку Гердера едва ли можно считать удачной. Кроме того, им, Гердером, было написано изрядное количество художественных произведений («Легенды» и

⁴ Не стоит забывать, что он был одним из первых, кто стал активно выдвигать идею создания национального государства.

«Парамифии», «Дом Адмета», «Освобождённый Прометей», «Ариадна-Либера», «Эон и Эония», «Филоктет», «Брут»), также неизвестные нашим современникам. Были еще переводы: антология «Из восточных стихотворений», «Сакунталы», «Греческая антология». Издание сборников, как тогда считалось, народной поэзии: «Народные песни», «Голоса народов в песнях». Богословские и философские этюды. В общем, — человек хоть и разносторонний, но с достаточно устойчивым набором предпочитаемых сюжетов, чаще всего так или иначе примыкающих к филологически-литературным штудиям. Выходы же в другие пространства были связаны в первую очередь с его идеологической ангажированностью и, как сказали бы сегодня, «активной гражданской позицией».

«Идеи к философии истории человечества» — ничуть не выбивается из круга любимых сюжетов Гердера. Здесь они получили свое последовательное и систематическое воплощение. Прежде всего, как оно явствует из самого названия произведения, перед нами историософский трактат. Да и сам автор уже в предисловии определяет «тему» сочинение как «историю человечества» и «философию истории». Таковым оно и является. Весь увесистый труд — это последовательное изложение различных периодов жизни людей на земле. Однако, по сравнению с нашим антрибутированием истории как сугубо человеческим феноменом, Гердер исходя из трактовки предмета исследования, свойственной его времени (включающего в историю в том числе и до/внечеловеческие периоды), начинает повествование с... сотворения мира. Буквально. Не так как оно было известно из Библии или какого-нибудь иного религиозно-мифологического нарратива, но так, как оно стало привычным для европейского человека с середины 19 века, т.е. — общая картина мира, где «естественная история» — неотъемлемая часть истории человечества⁵. Вся первая часть (5 книг) к человеку и на-

5 «Философия истории человеческого рода должна начать с небес, чтобы быть достойной своего имени. Поскольку дом наш — Земля не сама по себе наделена способностью создавать и сохранять органические существа, не сама собою устроилась и обрела свою форму, а все это — форму, устройство, способность рождать существа — получает от сил, пронизывающих целую нашу вселенную, то и Землю нужно прежде всего рассмотреть не отдельно, а в хоре миров, куда она помещена. Незримые, вечные узы привязывают ее к центру — к Солнцу, от которого на Земле — свет, тепло, жизнь и цветение. Не будь Солнца, и мы не могли бы помыслить нашу планетную систему: круг не существует без центра; явилось Солнце, явились благотворные силы притяжения, которыми наделило вечное существо и Солнце, и всю материю, — и вот мы видим, как вокруг Солнца начинают складываться планеты, как по простым — по прекрасным и величественным — законам начинают вращаться они вокруг своей оси и вокруг общего для них центра в пространствах, пропорциональных величине и плотности каждой из них, как вращаются они бодро и неустанно, как по тем же самым законам вокруг некоторых из них складываются луны, удерживаемые силами притяжения планет. Нет ничего более возвышенного, чем образ ве-

родам имеет опосредованное отношение. Достаточно взглянуть на название разделов: Книга 1 — Наша Земля — одна из звезд; Земля наша — одна из срединных планет; Наша Земля претерпела множество катастроф, пока не приняла свой теперешний облик; Земля — шар, вращающийся вокруг своей оси и вокруг Солнца в наклонном положении; Населяемая людьми планета есть горный хребет, выступающий над поверхностью моря; Направление гор на обоих полушариях предопределило самые странные различия и перемены. Книга 2 — Земля — обширная кузница самых разнообразных органических существ; Растительный мир Земли в связи с историей человечества; Мир животных в связи с историей человечества; Человек — центральное существо среди земных животных. Книга 3 — Сравнение органического строения растений и животных в связи со строением человека; Сопоставление различных действующих в животном организме сил; Примеры физиологического строения животных; Об инстинктах животных; Поступательное развитие живых существ, приучающихся связывать разные понятия и свободнее пользоваться органами чувств и членами тела; Органическое различие между животными и людьми. И т.п. Ну и что здесь собственно культурологического? Да и вообще — гуманитарного? Биологического, астрономического, физиологического, климатического, геологического... Много разного и всякого присутствует. Но вот что касается культуры и всего с ней связанного — это в четвертой части (всего трактат включает 20 книг) отсутствует. Логика изложения — точно такая же как и Т.Манна: для того, чтобы объяснить-описать какое-то явление или историю, необходимо начать с того момента, когда *все* пошло быть и никак иначе. И если немецкий классик XX века совершает «ракоходный» маршрут (То-то случилось потому, что... А это произошло потому, что... В свою очередь последнее было обусловлено тем, что... и т.п.), но его предшественник проходит ту же самую дорогу не прямым путем, не пятясь.

Примечательно и то, что в титуле ни одного из разделов слово культура вообще не употребляется⁶. Все вышесказанное дает основание предположить, что слово культура — вообще почти что случайное, произвольное, или, во всяком случае, не ключевое

личественного мироздания, и никогда не пускался человеческий рассудок в полет более дерзкий и дальний, отчасти и счастливо заверченный, чем когда открыл он простые, вечные и совершенные законы образования и движения планет; законы эти установлены Коперником, Кеплером, Ньютоном, Гюйгенсом, Кантом» - И.Г.Гердер. «Идеи к философии истории человечества». М., 1978. С. 13.

6

Напр.: Книга 11 — Китай; Кохинхина, Тонкин, Лаос, Корея, Восточная Татария, Япония; Тибет; Индостан; Общие рассуждения об истории этих стран. Книга 12 — Вавилон, Ассирия, халдейское царство; Мидийцы и персы; Евреи; Финикия и Карфаген. и т.д.

и сквозное для всего произведение. Ключевыми же словами – и семантическими центрами – являются история и философия. Не умаляя ни в коей мере достоинств Гердера, все же необходимо признать что и как историк, и уж тем более, как философ, он – величина второго плана. Рядом с ним работали и более глубокие, заслуженно внесенные в «зал славы» и никогда его не покидавшие, мыслители. Почему, собственно говоря, он почти два века оставался за пределами интереса исследователей и в хрестоматии «для средней (даже и высшей) школы» не включался. И вот в начала 90-х годов появилась культурология. Гердер оказался очень востребованный. Как же! Он столько раз упомянул слово культура! Это же прекрасный – и первый – пример ее, культуры, систематического, научно-корректного, всеохватного и, что самое главное, предметно-автономного осмысления! Такая позиция – лукавство. Либо – сознательное «передергивание карт», или классическая, не очень правда элегантная, «подмена понятий». Но даже если и отталкиваться от Гердера, предположить, что «на полях», в стороне *вдруг* проговорилось-проболталось *откровение*, и невзначай пред миром предстало целое новое направление в познании, то и все равно это не соответствует действительности. Во-первых, само предметное поле гердеровских спекуляций существенно отличается от того, над чем бьется исследовательски-творческая мысль культурологов. С большими натяжками можно сказать, что некоторые разделы «Идей к философии истории человечества» можно идентифицировать как «историю культуры». Но последней, культурология не исчерпывается. Всем же остальным (звездами, минералами, животными и пр.) так и вовсе не занимается. И, наконец, последнее. Предложенный Гердером дисциплинарный проект не нашел отклика ни у современников, ни у ближайших наследников. До Данилевского и Шпенглера мыслители, философы в первую очередь⁷, не фокусировали на культуре свое внимание. Почти во всех учебно-справочных изданиях по истории культурологии (либо культурологических учений) мы встретим имена почти всех *великих* европейцев позапрошлого века. Почетное место занимают и Гумбольдт, и Кант, и Гегель, и Ницше, даже и Маркс упоминается, не говоря уже об отечественных классиках,

⁷ Речь идет, разумеется, о мыслителях первого ряда, Это не означает, что представители «маргинальных» пространств, осваивающих иные, не магистральные и не сквозные для 19 века, познавательные пространства, культуру также игнорировали. К. Риттера, Ф. Рагцеля, Э. Реклю, А. Бастиана, Л. Фробениус и др. представители этнографически-исторического направления внесли свой вклад в оформление культуроведческой мысли в качестве самостоятельного направления в гуманитарном знании. Тем не менее, едва ли их можно считать убедительными метафизиками и теоретиками громадного масштаба.

которые, в особенности после славянофильско-западнического раздора, все записываются в культурологи. Но это, повторю, либо лукавство-фальсификация, либо – простодушное недоразумение.

Итак. Как в случае с Гердером, так и во всех остальных случаях, в качестве культурологических концептов представляют те, что к таковым не относятся, производя предварительно с ними незамысловатые дисциплинарно-идентификационные процедуры: слово есть, встречается, значит «предмет» притягивает возбужденное внимание, следовательно – перед нами полноправное историческое культурологическое речение. Культуроведение, философия культуры, наконец, наука/и о культуре – несомненно. Но – не культурология. Каждый из упоминающихся авторов повлиял на культурологию. Если точнее, на тот или иной ее дисциплинарный подраздел. Однако, во всех случаях перед нами совсем иное, не культурологически ориентированное, спекулятивно-мыслительное дискурсивное моделирование со своим набором центральных и маргинальных полей, стратегий их освоение, интеллектуальных усилий, наконец, способах формулирования, применения систем аргументации, и, в итоге. Артикуляции результата.

Активно используется и другой сценарий рекрутирования себе предшественников.

Предметное оперирование/препарация

Какие только имена ни встречаются в длинном списке *великих культурологов!* Практически ни один из мыслителей, оставивших значительный след в истории, ни обойден вниманием! При этом абсолютно не имеет значения, что и слова-то «культура» они не употребляли и уж тем более не подвергали ее, культуру, умозрительному препарированию. Тем не менее...

Среди самых экзотических из попавших на глаза – Н. Макиавелли (Ю.А. Асоян, кандидат философских наук, доцент кафедры теории и истории культуры РГГУ). Итальянский мыслитель, безусловно, — фигура впечатляющая. Его деятельность и сочинения до сегодняшнего дня порождают бурную полемику. И не только среди профессионалов, занимающихся историей европейской общественной мысли, но и среди «широкой общественности», т.е. «не безразличных», «интересующихся», или просто иногда размышляющих не только о хлебе насущном. Человек ренессансного масштаба, преуспевший на многих поприщах, наряду с активной политической деятельностью, успевал писать поэмы, пьесы, романы, сегодня не слишком хорошо известные. Но именно фило-

софско-политологические-социологическое сочинения («Государь», «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» и «О военном искусстве»), принесли ему двусмысленную славу как у современников, так и у потомков, а его имя сделали нарицательным. Перечисленные работы прекрасно известны любому более или менее грамотному человеку (европейцу уж во всяком случае). Поэтому нет нужды на них останавливаться. Лишь перечислим те сюжеты, которые в них присутствуют и служат стержнем концептуальной интриги. Это: государство, виды государств (республика, «управляемое единовластно» и «смешанные»), взаимоотношения государств (различные сценарии конфронтации, вплоть до поглощения или уничтожения одного другим), власть (условия и характер), распад государства, появление новых государств (завоевание, захват чужими или своими собственными усилиями), захват и удержание власти, гражданское единовластие, оценка «силы государства», церковные государства, войска (свои, наемные), «власть судьбы», и, наконец, какими качествами должен обладать глава государства для того, чтобы оно, государство, было сильным и способным противостоять конкурентам⁸. Иначе говоря, вся проблематика располагается в политической плоскости и никуда за пределы политологически-этического дискурса не выходит. Этический релятивизм – несомненно. Но это – сфера этики. Какие из него могут быть «культурологические (не культурные!!!) следствия»? Имевшая место бурная и широкорезонансная реакция (в основном критическая) на сочинения Макиавелли едва ли дает основание утверждать, что его идеи повлияли на развитие или хотя бы на формирование культурологической мысли.

Предметом рассмотрения итальянского мыслителя является социальная реальность, социальное устройство. Его интересует в первую очередь механизмы «наладки» и «сборки» (равно как и разборки) общественного организма взятого как совокупная целостность, неделимая единица, телеологически ориентированная на автономность. Т.е. условия возможности ее, автономности, существования. И в этом суть интеллектуальной интриги, позволяющей отыскать и самом ракурсе рассуждения Макиавелли «культурологический аспект». Напомню, что концепта гражданского

8 Как государь должен поступать касательно военного дела; О том, за что людей, в особенности государей, восхваляют или порицают. О щедрости и бережливости. О жестокости и милосердии и о том, что лучше: внушать любовь или страх. О том, как государи должны держать слово. О том, каким образом избежать ненависти и презрения. О том, полезны ли крепости, и многое другое, что постоянно применяют государи. Как надлежит поступать государю, чтобы его почитали. О советниках государей. Как избежать льстецов.

общества на тот момент еще не существовало. По сути дела идеи итальянца стали исторически первым в Европе прецедентом рассмотрения социального организма как целостности, неделимой и замкнутой в себе. Причем, почти полностью избавленной от патронажа теоинстанции. Хотя он и оставляет «власть судьбы», тем самым вроде бы допускает вмешательства инсайда, но это не мешает и ему, и его последователям сосредоточиться именно на необходимости «обустройства» собственными силами, без всяких вмешательств. Более развернутая, включающая чуть ли ни все аспекты человеческого существования – и активно реализуемая в общественной практике до сего дня – модель автономного и замкнутого социального организма, старающаяся учесть все варианты «перемещений» на «низовом уровне» (в том числе и организационно-арматурного характера) была артикулирована позже, при утверждении концепта гражданского общества. Т. Гоббс в своем «Левиафане», несомненно, следовал наветам Макиавелли. Совокупный свод гражданских прав и обязанностей, непрерывно обновляемый и уточняемый уже не одно столетие, как раз и мог в принципе состояться лишь при таком ракурсе взгляда на социальную процессуальность. Технизация и механизация, доведенные в последующем до микроуровней и «обложившие» человека со всех сторон, становятся после Макиавелли дискурсивными тотальностями, к которым (если точнее, к возможности, даже и необходимости, ибо обрели статус благодати, реализации которых) бесконечно возвращаются вновь и вновь, обновляя согласно моде, прихоти или директивы «исторического момента». И в этом смысле итальянец повлиял на культурологическую мысль в том числе. Повлиял тем, что определил ракурс, задал маршрут умозрительного движения, да и сам предмет наконец.

Однако, не только Макиавелли обозначил и верифицировал в их эвристической позитивности наши адреса и способы вопрошания. Таковым было много и до него, и после. Наше сознание, мысль, интеллектуальные (да и неинтеллектуальные тоже) движения форматировать еще начали древние греки. Имеем ли мы веское основание утверждать, что *всякое* рассуждение, которое так или иначе затрагивающее объект-предмет, который в пределах культурологии идентифицируется как собственный, т.е. как культура, либо прочертила (обозначило, продемонстрировало несомненную эффективность применения) один из вариантов нами нынче используемых познавательного движения, является именно культурологическими (социологическими, политоло-

гическими, психологическими, эстетическими)? Если на этот, в общем-то, риторический вопрос ответить положительно, то тогда... С неизбежностью возникнут несуразности (некорректные в познавательном отношении «подмены» и «передергивания»). Да они и возникают на каждом шагу. Кто только ни размышлял, ни исследовал, ни писал о тех предметных регионах, которые сегодня культура полагает своими собственными! Да нет такого мыслителя, к какому бы региону, периоду жизни человеческих сообществ мы ни обратились, кто бы так или иначе, в конечном счете, прямо или опосредованно ни вглядывался в человека, общество, жизнь, насущные заботы, чаяния и надежды, наконец, в те «вещи», что нас окружают, из которых в конечном счете и составляется наш универсум! Тогда любое гуманитарно ориентированное речение (а таковым можно считать практически всякое, что состоялось до оформления научно-позитивного знания в самостоятельный и автономный дискурс) следует считать культурологическим. По праву! Но это – нелепо. Да и по сути неверно. Ибо ситуация и обстановка, в пределах которых произошло формирование и автономизация культурологии, достаточно четко локализованы, а потому имеют определенный набор характеристических черт (общих, т.е. касающихся не только ее, культурологии), задавших как режимы функционирования, а также по сути дела исчисливших все легитимные варианты движения и получения итоговых результатов.

Ситуация культурологии

О ситуации и обстоятельствах институализации культурологии уже сказано довольно. Парадоксальность, с одной стороны, и неизбежность ее, культурологии, появления – не просто результат чьего (или кого) бы то ни было «заговора» (причуды-прихоти), но следствия более масштабных движений (или трансформаций), охвативших сферу познания как таковую. В этом смысле, культурология – очень показательный образчик, а значит, она может считаться симптомом (и синдромом) судороги времени. Как известно, дисциплина стала складываться в постсоветской России. Время непростое. И не только в сфере социально-организационного проектирования, но и в области познания. Т.е. – в науке вообще, в гуманитарном знании – в особенности. В европейских (и европейски ориентированных) познавательных моделях это проявилось раньше, еще в 60 годах прошлого века. Как утверждает Ю.Н. Солонин: «Наверное, несложно убедить читателя в том, что в разработке общей методологии имеется застой. Сама эта проблематика как бы

выпала из поля зрения, перестала вызывать надлежащее внимание, и с ее разработкой не связывают перспективы развития науки»⁹. И далее: «К началу 60-х годов прошлого века стало очевидным, что методологический потенциал философии науки в той трактовке, которую ей придал логический позитивизм и вульгарный материализм, на протяжении нескольких столетий задававших тон, приблизился к пределам своих эвристических возможностей. Он ввел целый ряд смысловых и мыслительных ограничений, которые казались необходимыми, чтобы обеспечить строго научный подход к анализу научного знания. Во-первых, это четкое отграничение науки от философии в её традиционном толковании как метафизики. К началу 60-х годов прошлого века стало очевидным, что методологический потенциал философии науки в той трактовке, которую ей придал логический позитивизм и вульгарный материализм, на протяжении нескольких столетий задававших тон, приблизился к пределам своих эвристических возможностей. Он ввел целый ряд смысловых и мыслительных ограничений, которые казались необходимыми, чтобы обеспечить строго научный подход к анализу научного знания. Во-первых, это четкое отграничение науки от философии в её традиционном толковании как метафизики.»¹⁰. Я бы усилил и расширил: все сказанное можно отнести с полным правом не только к методологии философии науки, но и к научному знанию как таковому. «Логический позитивизм и вульгарный материализм» – это несомненно основы научно-позитивной модели познания, которая с различными поправками и дополнениями стала ведущей с середины позапрошлого века. В основании ее, в качестве априорной предустановки, бесконечно воспроизводимой и проговариваемой, лежала квантитативистская картина мира (как системы, агрегата, однородности, разобщенности) и соответствующие ей познавательные сценарии. Да наука как таковая и могла состояться в качестве обширной и почти что универсальной практики именно при таком взгляде на реальность (предмет). Самое же неприятное, что и гуманитарное знание также ориентировалось на эти эталоны. Отсюда его, гуманитарного знания, общепризнаваемая и постоянно воспроизводимая на всех уровнях ущербность. Оно – вроде как и ненаука, или – недонаука, а может и просто – псевдонаука, а потому «остаточное» внимание – вполне уместно. Акцентирование одного подхода (квантитативистского) и почти полное игнорирование (либо выдавливание его в иные дисципли-

9 Ценности и смыслы. 2013. №1 (23). С. 20.

10 Там же.

нарно-деятельностные регистры) другого (квалитативистского) как раз и привело к тому, что научное знание в своем движении стало «пробуксовывать». Речь, разумеется, не идет о технике или прикладных областях. Завоеванное, захваченное, трансформированное и растиражированное — беспрецедентно. Но только, отважусь утверждать, это все произошло без участия наука, т.е. без тех *умозрительных* канонов, которые были утверждены во времена первой научной революции и предшествовали трогательному единению науки и техники, происшедшей на рубеже 18 и 19 веков.

Культурология родилась в этих обстоятельствах времени и момента. Она может быть безусловно признана как образцово-показательный квалитативистский проект. За образец взято – впрочем, как и во всех остальных случаях, когда формировался та или иная научно-гуманитарная область – научно-позитивное знание, предполагающее возможность оперирования привычным набором «механизмов», а также «внутреннее устройство». Отсюда и дискурсивные детерминативы: методологически-операционный набор — обозримый и исчисленный (диахронический и синхронический, сравнительный, археологический, типологический, биографический, семиотический, исторический, психологический, системный, социологический и пр.); школы-направления (Общественно-историческая, натуралистическая; расово-антропологическая, социологическая, семиотически-символическая, социологически-психологическая и пр.); разделы-подразделы (самые крупные – теоретическая и прикладная культурология, предусматривающие дальнейшее разделение на более мелкие дисциплинарные отсеки) и т.д. В общем и целом получился вполне работоспособный (если учесть что институция работает, производит немало продукции в форме текстов, слов, речей, концептов и прочих непрременных атрибутов любой научной деятельности) агрегат. А если точнее – коллаж, что сложили из взятых в закромах различных, подчас довольно далеко друг от друга отстоящих, практик. Насколько она окажется жизнеспособным – покажет время. Но симптомы того, что «детище» окажется нежизнеспособным, — очевидны.

Во-первых, что самое главное: сам предмет, культура. Хотя вроде как и недавно культуру стали умозрительно-рефлексивно улавливать, но в прошедшем, в 20 веке, попыток было изрядное количество. Да не улавливается он, убегает, противится *правильным*, корректным, что означает *научно безупречным*, силкам. Что вполне объяснимо, если принять во внимание, что культура – это предметная целостность, которую в принципе

невозможно расчленишь на отдельные составляющие и с ними работать. Метафора организма, к которой постоянно прибегают, — и не метафора вовсе и уж тем более — не символ. Следовательно, познавать культуру *научно* невозможно. Что не означает что это вообще невозможно в принципе. Как прекрасно показал опыт последних по крайней мере ста лет, т.е. с того момента, когда кризис научно-позитивного знания, стал вопиюще очевидным, существует множество стратегий — обычно называемых нетрадиционными, хотя очень часто они используют более древние, хороши известные, прекрасно в эвристическом отношении зарекомендовавшие себя, приемы — познавательной активности. Это предполагает смену — или пересмотр — концепта реальности, а значит — и картины мира. В этом отношении предмет культурологии, культура, — очень притягателен. Целостность постигается целостностью же и никак иначе. Так, как сегодня налажена работа в научном дискурсе, что не выходит за пределы прочерченного еще в «Метафизике» Аристотеля фарватера, в случае с культурой едва ли принесет вдохновляющие на новые свершения результаты. Да таковое и имеет место быть. Среди причисляющих себя к культурологам уже пять лет как царит уныние, а возгласы «пора спасти культурологию» — не редкость. Вдохновение и азарт, свойственный 90 годам прошлого века, прошли: даже госзаказ на подготовку культурологов снижается с каждым годом (в то время как на философов увеличивается, что с точки зрения заправляющих контекстов в современной жизни выглядит, в общем-то, странно). Спасать нечего. Выстраивать заново — безусловно. Но — на иных, *ненаучных*, позициях (во всяком случае, на тех, что нынче концептуально-риторически-идеологически артикулированы и задают режим и тон).

Ну и во-вторых: всех, кого обычно причисляют к великим предшественникам культурологии, вряд ли могут быть хоть как-то оценены «с научной точки зрения». Поэты, философы, разнообразные — веды, даже и историки-этнологи, немало поспособствовавшие «разрыхлению» культурологического поля, — все это из иных практик. Но их опыт может и должен быть учет. Так как это делает О. Шпенглер, Н. Макиавелли, И. Кант, да хоть и Д. Андреева, постигать культуру можно.

Л.П. Морина
доктор философских наук,
доцент кафедры культурологии
Санкт-Петербургского государственного университета

Телесность как тотализирующий принцип культуры

Культурология выработала различные подходы исследования и описания культуры - функциональный, системный, семиотический, аксиологический и др. В рамках каждого из них феномены культуры раскрываются в тех или иных своих специфических свойствах и характеристиках, например, в аспектах смыслополагания, семиозиса, структурных взаимосвязей или функционирования в социокультурном пространстве. Ни один из приведенных подходов не исчерпывает всей комплексности и многоплановости культурного мира или отдельных его феноменов, более того, каждый из подходов имеет свои ограничения. Соответственно, комплементарность является некой имплицитной предпосылкой методологии культуры. Все же, по сравнению с другими, холистическая методология, онтология целостности, имеет для культурологии явное преимущество, которое состоит в выявлении *качественного* аспекта, актуализирующегося в силу особо ракурса восприятия культурных феноменов.

Как таковая, *качественность*, будучи целостной характеристикой, не поддается аналитическим процедурам фиксации, она не сводима к составляющим ее частям, элементам или структурам. Кроме того, она не редуцируется к своим предпосылкам, субстрату, контексту или условиям бытования. Художественная культура наиболее показательна в аспекте заявленной темы. Как способ возникновения художественного произведения, его бытие, так и способ его восприятия свидетельствуют об особой значимости целостного видения. Во-первых, для художественной культуры целостность первична по отношению к частям; во-вторых, она не дифференцируема, не сводится ни к каким комбинациям, структурам или элементам. Возникновение произведения искусства, условно говоря, происходит целиком и сразу и направляется интуицией целого. Так же художественные переживания по поводу восприятия произведения искусства вызваны видением целостного произведения.

Экзистенциальная и генетическая слитность формы и содержания определяет бытийную специфику искусства. Это позволило М.С. Кагану выделить художественную культуру в самосто-

тельную сферу культуры (наравне с материальной и духовной)¹. Художественное произведение возникает в единстве формы и содержания, и оно не сводится к художественным средствам выражения какой-либо идеи. Большое значение для искусства имеет проблема образа. Образ – это речь целостности, обращенная к Другому. Мерло-Понти пишет, что у него вызвал бы значительные затруднения вопрос о том, где находится картина, на которую он смотрит. Образ, возникающий при взгляде на картину, образуется с ее участием, но не сводится к ней. Это не есть та телесность, которая фактически и физически воспринимается. «Чтобы увидеть вещь, не следует вглядываться в эту игру. Видимое, взятое в обыденном смысле, забывает свои предпосылки». То, что я вижу, находится по ту сторону визуальных данных², как некая таинственная идеальность, несводимая и не выводимая из своих вещественных условий. Такого рода «квазиреальность» существует и не существует одновременно. Она не существует в том смысле, в каком мы говорим о существовании реальных вещей, так или иначе воспринимаемых. Образ опирается на некий вещественный субстрат, но нет линейных закономерностей, которые можно было бы выявить для однозначного образ-овывания. Это - «квазиналичное бытие»³, существование которого зависит от воспринимающего субъекта.

«Квазиналичное бытие» - это весьма точное понятие, которым может быть охарактеризована специфика бытования культурных форм вообще. Действительно, преимущественное положение в культуре занимают такие объекты, которые ускользают, уворачиваются от понятийной дефиниции. Но при этом они не просто существуют, но имеют фундаментальное значение. Такowymi являются, например, аксиоматические структуры, образующие имплицитный слой культуры, который в чистом виде не воспринимается, но репрезентируется в разнообразных вариантах своего опосредования⁴. Предметом гуманитарных наук являются не объекты и предметы, но определенный род истины, которая вообще не подлежит калькуляции, измерению и пр. способам научной верификации. Природа не есть культура. Именно в этой четкой оппозиции, сформированной Кантом, кристаллизуется классическая культурология. Культура – это единство видимо-

1 Каган М.С. Философия культуры. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. разд. второй. М.С. Каган. Культура как специфическое системное образование // Введение в историю мировой культуры. Книга 1. Лекция вторая. С. 37-57.

2 Мерло-Понти М. Око и дух. М.: «Искусство», 1992. С. 19.

3 Там же.

4 К.К.М. Клакхон. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб.: «Евразия». 1998. С. 55.

го и невидимого. Основное содержание культуры *не-очевидно* в буквальном смысле слова, не лежит на поверхности и требует от субъекта навыка «цельной зримости».

Целостный подход значим и для герменевтики. Ключевая категория «понимание» соотносится с развитой культурой мышления, способного функционировать в режиме сопричастности общему смыслу рассматриваемой целостности, с умением услышать ее «голос», будь то историческое предание, традиция или художественное произведение. Подлинный смысл произведения, как уже определено, состоит в выяснении *его собственного смысла*. Здесь обнаруживается существенный момент, связанный с пониманием смысла культурного феномена, будь то религиозный ритуал или произведение искусства: произведение говорит на собственном языке. Х.-Г. Гадамер, противопоставляя метод истине, говорит о гуманитарном познании как познании уникальных, исторически конкретных и неповторимых событий, неких «процессуальностей-в-себе». Предшественники герменевтики, такие как В. Дильтей, Ф. Шлейермахер, А. Бергсон, М. Хайдеггер и др., по-разному шли в поисках обоснований специфики бытия гуманитарной сферы, но совпадали в осмыслении роли духа как трансцендирующей сопричастности. Уже Дильтей разрабатывает понятие «переживание», которое для него значит гораздо больше, чем психологический акт. Переживание – это способ связи с жизнью целого. Бергсон говорит о переживании как «репрезентации целого», а Г. Зиммель сравнивает переживание с приключением, имея в виду их общую способность «выбивать» человека из привычной, рутинной колеи и, таким образом, приобщать к некой тотальности смысла. Поэтому искусство, где переживание является основополагающим для актов восприятия, служит своего рода репрезентативной моделью для гуманитарного познания. Отсюда и роль искусства как снятие действительности в истине и миссия поэтов как пророков истины.

Н. Данилевский и О. Шпенглер актуализируют проблематику «тела культуры» в категории организма. Объектом социальных наук являются различного рода социальные организмы (культурно-исторические типы, этносы, нации, государство и т.д.), которые не могут рассматриваться только как аккумулятивные продукты действий индивидов, но представляют собой инкорпорированные сущности. Шпенглер определял специфику каждого культурного организма исходя из его «души», невидимого духа целостности, по смерти которого культура превращается в цивилизацию.

Телесно-целостное видение позволяет проникнуть в суть фе-

номенов духовной культуры, которая есть сфера смысла, по преимуществу. Смысл принадлежит живому целому, он холистичен по определению: смысл может быть смыслом только конкретного целого и очерчен рамками идентичности этого целого. Ценность как вид смыслополагания – это, прежде всего, экзистенциальный феномен, эмоционально окрашенное восприятие, отвечающее на значимость того или иного факта или события. Это не есть феномен знания, отстраненно-информационного постижения. Проявлять свои свойства и функции – мотивационные, интенциональные и особенно инкорпорирующие (т.е. объединять в сообщество, строить тело социума⁵) – ценность может только затрагивая глубинные жизненные структуры, в своем целостном восприятии-бытии. Смыслополагание, движение в пространстве смысла, является сутью культурного бытия. Но Плотин утверждал, что не только человеческое бытие, но и всякое растение, животное и т.п. причастны созерцанию: «Поэтому если должен жить какой-нибудь предмет созерцания или мысли, то он должен быть живым в себе, а не какой-нибудь растительной, чувственной и душевной жизнью, но, поскольку и прочие (все жизни) суть некоторым образом мышление, одна (жизнь) есть растительное мышление, другая – чувственное, третья – душевное. Но почему же они мышление? А потому, что они суть смыслы»⁶. Следуя Плотину, мы приходим к идее транс-субстанциональности мышления (рождающего смысл), объективно сопутствующего бытию любого организма как целостности.

Энергетическое свойство ценности в структуре сознания – быть *инкорпорирующим началом* – означает, что ценность способна функционировать в качестве объединяющего начала: создавать общественное тело и служить фундаментом смысловой сферы общности. Существенное значение имеет *высота ценностной сферы*, т.е. ее обращенность к человеческой сущности, к предназначению человека. Именно этот момент имеет решающее значение для объединяющей функции ценности. Не всякая ценностная сфера как таковая обладает силой, способной образовать *согрус* (тело), а только такая, которая создает еще и «мощную» межличностную ситуацию. Подробно механизм ценностной тотализации рассмотрен Гильдебрандом в трактате «Метафизика коммуникации»⁷. Он пишет, что мир ценностей приводит каждого соприкасающегося с ним человека в состояние сосредоточения, «сводит воедино» его разнообразные жизненные устремления и

5 Гильдебранд Д. Метафизика коммуникации. СПб.: Алетейя. 2000.

6 Антология мировой философии в 4-х тт. Т.1. Ч.1. – М., 1969, С.548.

7 Гильдебранд Д. Метафизика коммуникации. СПб.: Алетейя. 2002.

делает его более глубоким. Также ценность, имея «эманации», связанные с ее глубочайшей сущностью, объединяет всех людей, попадающих в зону ее влияния, рождает телесное единство.

Абсолютные ценности обладают всеобщностью актуализации, поскольку обеспечивают метафизически объективное условие общности – человечества в целом. И здесь не требуется никакой особой «ситуации», в которой происходила бы актуализация общности. Такая связь самодостаточна, изначально задана, объективно существует, а, значит, не зависит от воли человека. В других случаях требуется особая ситуация (особые факторы) для того, чтобы ценностная сфера смогла стать *Virtus unitiva*. Этим фактором может стать внешнее принуждение в виде стабильного сосуществования на определенной территории («жизненная сфера»), что актуализирует ценностную сферу права. Межличностная ситуация, возникающая на основе общих интересов данной жизненной сферы, инкорпорирует ее членов в особую ценностную сферу. Тем самым они вступают в зону действия правовой сферы, и эта последняя может создать соответствующее ей образование — государство. Только в силу инкорпорированности в исторически актуальную ценностную сферу люди подпадают под власть ее общность-образующей силы, что сплачивает их в некий *corpus*. Таким образом, как мы видели на примере смыслопорождающей способности ценности, смысл имеет отношение к подлинной целостности, а не механически организованной, «мнимой» общности. Смысл телесен и очерчен рамками этого конкретного целого.

Психофизический и социокультурный аспекты телесности

Онтология в собственном смысле есть онтология тела, и ничто не существует иначе, как в телесном выражении, - бытие всегда (в конечном счете) телесное, ибо телесные формы служат условием и способом трансляции идеального плана культуры; «...если идея не разрешается вовне, она ничто. Но если она живая, она и *idea* (*videro*), т.е. *вид*»⁸. «Тело культуры» динамично и репрезентативно, как всякий живой организм. Оно символично, поскольку является единством видимого и невидимого, телесного и духовного, материального и идеального, формы и содержания.

Проблематизация телесности в гуманитарной мысли явилась результатом концептуального сдвига в философии, связанного преимущественно с постмодернизмом, в рамках которого произошло переопределение категорий субъекта мысли/познания отно-

сительно существовавшего в классической философии. Переход от бесплотного и абстрактного трансцендентального субъекта классической философии, к конкретному, обладающему телесными свойствами, «биографическими» и «топографическими» параметрами бытия субъекту - начиная с кьеркегорского поворота и далее к философии экзистенциализма - послужило отправной точкой проблематики телесности. Тематизация опыта переживаний предельных состояний субъекта (страх, аффект, шок, болезнь, смерть и др.) перестает быть объектом только маргинальной философской мысли (Ф. Ницше, А. Арто, Ф. Кафка и др.) и становится предметом социокультурной аналитики. В рамках новой философской парадигмы утверждается неэлиминируемость телесного фактора, ущербная абстрактность акта чистой мысли и присутствие чувственного в конкретном опыте рационального. Под влиянием психоанализа, а также художественного опыта (Кафки, Арто, Беккета, Ионеску и др.), неклассической философии (Ницше, Фуко, Барт, Мерло-Понти, Делез, Нанси и др.) в философский инструментарий вводится понятие «телесность» и формулируется проблема телесности сознания, ставшая ведущей в постмодернистской философии.

Важным этапом в концептуализации телесности явилось разграничение понятий «тело» и «телесность». Так, с понятием «тело» связывается анатомо-физиологический аспект бытия человека (тело как носитель физиологических функций, биологический организм). А «телесность» открывает психо-физический и социокультурный ракурсы бытия. Она связана с проживанием социального пространства и времени и играет роль медиатора в отношениях между внутренним миром человека и внешней социокультурной реальностью. Ян Хенрик Ван Ден Берг, голландский психиатр сформулировал данное различие следующим образом: первое есть «тело, которое человек имеет», а второе - «тело, которое *есть* человек»⁹. Тело как носитель физиологических свойств может быть объективировано самим человеком, в то время как экзистенциальное тело объективировано быть не может и как таковое является тождественным самому субъекту. Поскольку авторы зачастую ставят в один синонимический ряд понятия «тело» и «телесность», имеет смысл произвести строгую демаркацию данных употреблений, дабы устранить существующую сегодня в ряде случаев терминологическую путаницу.

Исследования телесности в современной науке представлены значительным количеством работ и достижений, которые могут

9 Mixtura verborum 2010: тело и слово: ежегодник / под общ.ред. С.А.Лишаева. Самара, 2010. С.60-67.

быть систематизированы и, более того, остро в этом нуждаются. Обобщение существующих по данной теме концепций (философских и культурологических) и естественнонаучных разработок (в области психиатрии, психологии, физиологии) позволяет сделать вывод о том, что исследование проблемы телесности в истории науки осуществлялось по двум основным направлениям, актуализирующим два магистральных способа телесного функционирования. Позволим себе определить их как «психо-физический» и «социокультурный» аспекты телесности.

Так, понятие «телесность» в психо-физическом аспекте близко «телу», поскольку выявляет естественные механизмы функционирования организма, но говорит о теле, тем не менее, в социокультурном измерении. В этой плоскости лежат исследования, которые, в общем и целом, укладываются в диаду «душа-тело». Связь телесного опыта и души (сознания) была предметом анализа, начиная с древних времен. Уже Аристотель типологизировал существовавшие на тот момент подходы и в своей работе «О душе» утверждал, что все проявления души связаны с телесными процессами, а душа есть «первое [законченное] осуществление естественного органического тела»¹⁰. Данная проблема проходила красной нитью, начиная с древнейших философских трактатов (и религиозных текстов/практик, в которых говорится о телесных способах образования души) и заканчивая современными специальными разработками в области психиатрии и психологии. Таким образом, психо-физический аспект телесности является самым древним и аутентичным для философской мысли.

В рамках этой традиции осмысливается телесный символизм и выразительные способности тела. Утверждается, что тело является носителем символической ценности, и в рамках диалектики внешнего и внутреннего (выражения и выразимого, формы и содержания, логоса и эйдоса) оно не может быть невыразительным. Поскольку нет альтернативы поведению (или действию), т.е. нет *неповедения* (недействия) - ибо молчание не есть неречь, но *антиречь*, также как нет и неподвижности, но есть недвижимость и т.д. - то мы говорим о текстуальности поведения человека. Слово, жест, интонация и т.д. - плоть мысли и чувства - открывают смыслы мира, обнаруживают их значимость, выражают смысл вовне. Движение природного тела обретает характер подлинно человеческого действия: осмысленный жест тела по отношению к Другому открывает новое качество, которое не заложено есте-

ственным образом в биологической природе человека.

Душа и тело «расстаются» лишь в Новое Время вместе с поляризацией субъекта и объекта в рамках развивающейся парадигмы модерна. «Различие тела и разума – это искусственная дихотомия, дискриминация, которая, несомненно, в большей степени основывается на своеобразии познающего интеллекта, чем на природе вещей»¹¹. Принцип психо-соматического единства, возвращающий императив целостности, утверждается как в философии, так и в позитивной науке в XX в. Уже достаточно общим является утверждение, что моторика и связанные с нею мышечные ощущения играют в развитии не только психики, но и интеллекта фундаментальную роль¹², а «произвольные движения» сходны с интеллектуальными действиями по ряду признаков, и, более того, их выполнение связано с работой одних и тех же отделов мозга. Так, повреждения теменно-затылочных зон, отвечающих за пространственные ориентации и движения тела, приводят также и к нарушению интеллектуальных функций (грамматических, арифметических и логических операций). «Произвольные движения» являются своего рода «сенсомоторным интеллектом» (Ж. Пиаже), да и познавательная активность в целом — та же моторика, своего рода «мысленное прощупывание» объекта.

Мыслить телом - осваивать не только мир вокруг себя, но и мир внутри; это – познание и самопознание одновременно. Телесно обжитое пространство – единственный способ ориентации в мире. Содержание памяти связано с проживанием тех или иных состояний, поэтому из всех различных видов памяти телесная – наиболее устойчивая. Именно телесное переживание присваивает статус очевидности всем событиям и историческим фактам. Непрочувствованное остается на периферии смысла, в зоне недо-реальности. Жесты, моторные навыки, осанка, походка сохраняются даже при глубоком распаде личности. Особенно показателен в плане синкретизма тела и духа феномен внимания. Действительно, вопрос, каков этот феномен - духовный или телесный – вызывает затруднение, поскольку в нем практически не вычленимы телесный, интенциональный и когнитивный процессы.

Исходя из утверждаемого принципа единства сознания и

11 Юнг К.Г. Психологические типы. Мн.: Попурри. 1998. С. 624.

12 См.: Сеченов И.М. Физиология нервной системы // Физиология нервной системы. М.: Медгиз, 1952. Вып. 3. Бернштейн Н.А. Очерки по физиологии движений и физиологии активности. М.: Медицина, 1966.

Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М.: Просвещение, 1969. Фельдман А.Г. Центральные и рефлекторные механизмы управления движениями. М.: Наука, 1979.

мира, бытия человека и культуры, Мерло-Понти переосмысливает в экзистенциалистском ключе основные понятия феноменологии – «феномен» и «интенциональность». «О чем бы ни шла речь – о восприятии вещи, об историческом событии или об учении, «понимать» значит постигать тотальную интенцию... Во всякой цивилизации необходимо отыскать Идею в гегелевском смысле, то есть не какой-то закон физико-математического типа, доступный объективному мышлению, а общую формулу единого поведения перед лицом Другого, природы, времени, смерти, словом, особый способ оформления мира (курсив наш – Л.М.)»¹³.

Для конкретизации этой идеи Мерло-Понти вводит понятие «феноменальное тело», которое противопоставляется «объективному телу» (телу-объекту, «телу для другого») и определяется как элемент в системе субъекта и его мира («тело для меня»), связанного с последним «интенциональными нитями», благодаря которым тело приводится в движение («притяжение на расстоянии»). Феноменальное тело телеологично: оно существует в отношении тех задач и целей, которые оно собирается решать, формирует «жизненное отношение» между собой и объектом. Таким образом, наш мир – это и есть мы: «...подобно тому, как обыкновения нашей среды, состав наших слушателей мгновенно добиваются от нас соответствующих слов, жестов, интонации, и не потому, что мы стремимся скрыть наши мысли или понравиться, а потому, что мы в буквальном смысле есть то, что другие думают о нас, и наш мир – это и есть мы»¹⁴.

В модусе существования тело и сознание слиты воедино. Единство и неделимость тела обусловлена так называемой «телесной схемой», в которую включены все его части, или органы. Мерло-Понти осуществляет «методологическую реформу» понятия, которое существовало прежде в физиологии и психологии (где понимали под телесной схемой некий закон единства и координации частей тела, предшествующий частным проявлениям), посредством включения в него экзистенциального измерения. «Недостаточно сказать, что мое тело – это форма, то есть феномен, в котором целое предшествует частям. Как возможен такой феномен? Дело в том, что форма в сравнении с мозаикой физико-химического тела или «кенестезии», – это новый тип существования»¹⁵. Здесь и теперь – момент бытийной актуальности существенно меняет смысл понятия «телесная схема». «Слово «здесь», примененное к

13 Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб. 1999. С. 18.

14 С. 147.

15 С. 139.

моему телу, обозначает не позицию, определенную по отношению к другим позициям или к внешним координатам, но установку первичных координат, сцепление активного тела с объектом, ситуацию тела в отношении его задач»¹⁶. Сам автор определяет телесную схему как «систему соответствий», некий «инвариант», который позволяет телу мгновенно решать двигательные задачи; «телесная схема – не просто опыт моего тела, но также опыт моего тела в мире, и именно она придает двигательный смысл словесным приказам»¹⁷. На примере привычки, или навыка, Мерло-Понти иллюстрирует, каким образом благодаря телесной схеме человек «преживает в мире». Навык – это интегральное усилие всего тела, некая двигательная матрица; навык «понимается» всем телом.

Если в классической традиции понимание соотносится с разумом и его способностями оперировать идеями, то Мерло-Понти говорит о «понимании телом». В экзистенциальной феноменологии Мерло-Понти тело становится ядром смысловозначения. Для него понимать – «значит чувствовать согласие между тем, чего мы добиваемся, и тем, что дано, между намерением и осуществлением» именно телесно. Опыт тела приводит к признанию иного полагания смысла, чем конституирование его *cogito*. Схватывание значения, смысла происходит посредством тела, понимаемого не в какой-то одной своей функции, но целостно, в единстве своих возможностей. Показательно сравнение феноменального тела с произведением искусства, которое также характеризуется типологически сродненностью формы и содержания, единственностью этого единства, когда какая-либо идея не может себя передать иначе, чем в том уникальном варианте цветов, звуков, слов и т.д., в котором состоялась. «Роман, поэма, картина, музыкальная пьеса суть индивидуальности, то есть существа, в которых выражение нельзя отделить от выражаемого, смысл которых доступен в непосредственном контакте с ними и которые излучают их значение вовне, не покидая своего временного и пространственного места. Именно в этом смысле наше тело можно сравнить с произведением искусства»¹⁸.

Таким образом, феноменология телесности по-новому ставит вопрос о бытии человека, она обращается к способам его экзистенциального присутствия в мире и осмысливает сознание в единстве с телесным: выявляются «телесные нити, управляющие разумом», «телесные схемы» взаимодействия человека с окружающей средой. Телесные формы активности всегда сопутствуют мыслительным,

16 С. 140.

17 С. 190.

18 С. 202.

что отражено и в лексике «смотреть/видеть», «слушать/слышать». В одной из своих последних работ («Око и дух») Мерло-Понти разрабатывает диалектическую онтологию видящего и видимого и рассматривает видение как способ мышления: «чтобы видеть, недостаточно мыслить: видение – это мышление при определенных условиях, которое рождается «по поводу» того, что происходит в теле, «побуждается» телом к мысли. Оно не может выбирать, быть ему или не быть, мыслить то или другое. Оно должно содержать в себе эту отягощенность, эту зависимость, которые не могут быть привнесены в него извне»¹⁹. Таким образом, Мерло-Понти утверждает телесное как некий *Axis mundi* (Ось мира), вокруг которого образуется весь космос культуры. Тело – это способ овладения миром. Понимаемое в таком смысле тело – это и есть субъект восприятия, обладающий «дифференцированным единством». Обладая субстанциальным единством с миром, будучи его неотъемлемой частью, тело является не просто «универсальным измерителем», но обладает большим значением – оно структурирует пространство мира, обеспечивает его целостность и функционирование. Оно само есть «открытая целостность».

Мыслить телом – это значит осуществлять практическое, инкорпорированное познание, вписанное в телесное переживание. Бурдьё, развивая некоторые идеи Мерло-Понти, пишет об особой власти, которую дает способность воздействовать на вербально-моторные конструкции в культуре, в частности, о способности тела служить «кладовой отсроченных мыслей», вызывать определенное состояние духа, «упорядочивать мысли и *внушать* чувства», собственно, о тех практиках, которые используются в культуре тысячелетиями. Несмотря на то, что цитируемый ниже текст достаточно пространственный, тем не менее, приведем его полностью. «Перефразируя Пруста, можно было бы сказать, что ноги и руки полны закорстевшими императивами. Так что можно было бы составить целый список ценностей, ставших телом, благодаря транссубстантивации, совершаемой скрытым убеждением имплицитной педагогики, которая способна внушить целую космологию, этику, метафизику и политику через такие незначительные предписания, как «держись прямо» или «не держи нож в левой руке», и зафиксировать в самых незначительных с виду деталях: одежде, осанке, телесных и вербальных манерах выражения – фундаментальные принципы культурного осуждения, остающихся, таким образом, вне осознания и объяснения. Логика

переноса схем, превращающая любую технику в разновидность *pars totalis*, предрасположенную действовать по педагогическому принципу *pars pro toto* и, следовательно, постоянно ссылаться на всю систему, частью которой она является, придает общее значение правилам поведения, с виду столь ограниченным и ситуативным. Уловки педагогического разума состоят как раз в том, чтобы вымогать важное под видом требования незначительного, как, например, уважение к формам и формы выражения уважения, представляющие собой наиболее видимое и в то же время самое «естественное» проявление подчинения установленному порядку или, например, уступки из вежливости (*politess*), которые всегда содержат в себе (*politiques*)»²⁰.

Посредством диспозиций решается в социуме двойственная задача – закрепление определенных норм и их усвоение. Так, гендерные, возрастные, статусные диспозиции выражают себя на языке тела посредством систем сигналов, передающих соответствующую информацию о нормах, принятых в обществе: «телесный экзис есть осуществленная политическая мифология, она *инкорпорировалась* и превратилась в постоянную диспозицию, устойчивую манеру держаться, говорить, ходить и тем самым – *чувствовать и думать*»²¹. Тело есть некий «...аналоговый оператор, устанавливающий всякого рода практические соответствия между различными делениями социального мира: по полу, по возрасту, по социальным классам или, точнее, по значениям и ценностям»²².

Бурдые выделяет также важное свойство тела «быть собой», его «искреннее» существование и отсюда способность принимать и хранить метки присутствия в мире, т.е. служить своего рода памятью. Тело не притворяется, не играет социальную роль, но является тем, чем стало с усвоенными навыками, каким бы сигнификациями они ни обладали. «Заученное телом – это не что-то такое, что можно как знание нести перед собой, это то, чем тело и является»²³. В обществах Традиции (в дописьменных культурах) этот аспект наиболее важен, поскольку знание социума транслируется только в инкорпорированном виде, и такого рода телесная текстуальность служит способом аккумуляции коллективного опыта. Почти физиологическая дорефлексивность ритуала – фактор устойчивости репродуцирования программы социокультурного поведения. Тело как «пульсирующее событие»

20 Бурдые П. Практический смысл. СПб.:Алетейя. 2001. С. 135.

21 Там же. С. 136.

22 С. 138.

23 С. 142.

(Ю. Кристева) является чувственно воспринимаемым текстом и текстом, прочитываемым и понимаемым также чувственно.

Мыслить телом – это значит также и возможность тела, а точнее мозга, резонансно отвечать на вызовы окружающей среды. Подтверждение того, что мозг способен не просто обрабатывать информацию, но быть материализованной памятью (в плане собственных трансформаций) явилось достижением научных изысканий совсем недавнего времени. В соответствии с типом и сложностью задач, которые приходится решать человеку, нейронные цепочки перестраиваются, нейроны формируют новые отростки и соединения, что может вести к довольно масштабным изменениям в структуре мозга. Один из популярных примеров – увеличение гиппокампа у лондонских (вероятно, не только у лондонских) таксистов в связи с необходимостью держать в уме подробную карту города. Если в случае с таксистами серое вещество в мозгу увеличивается, то стабильное использование гаджетов – по результатам исследований ученых из университета Сассекса – приводит к его уменьшению. В передней поясной коре, которая участвует в выполнении когнитивных задач и помогает контролировать эмоции, серого вещества становится меньше. Причиной тому служит так называемая «медийная многозадачность» гаджетов, которая ослабляет способность концентрироваться на чём-то одном, повышает отвлекаемость и даже может провоцировать эмоциональные проблемы, приводящие к хронической тревожности и депрессии²⁴. Мозг формируется средой, и наибольшее значение в ней для человека имеет язык. Т.В. Черниговская в ряде своих работ и выступлений акцентирует идею, что язык, его категориальный аппарат, формируют физиологию мозга. Категориальные (и смысловые) упрощения, связанные с тотализацией массовой культуры, порождают не просто неразвитое сознание, но, что катастрофично, формируют иной мозг, который, в свою очередь, уже не может мыслить иначе в силу объективных физиологических причин²⁵. Фактически, происходит не только изменение мозга, но и переформатирование личности в целом.

В современных междисциплинарных исследованиях (естественнонаучных и гуманитарных) проблема соотношения телесного опыта и сознания конкретизирована как проблема «энак-

24 <http://www.nkj.ru/news/24951/> (Наука и жизнь, Влияют ли гаджеты на наш мозг?).

25 Черниговская Т.В. Язык, мозг и компьютерная метафора // Журнал «ЧЕЛОВЕК». 2007. № 2. С. 63-75.

Черниговская Т.В. Человеческое в человеке: сознание и нейронная сеть // Журнал «Проблема сознания в философии и науке». М. 2008. ИФ РАН.

тивированности» (от английского *enacted*, термин Ф. Варелы) телесного сознания. Сознание выполняет когнитивные функции через телесное «вдействие» в окружающую среду²⁶. Каким образом это происходит? Организм не только и не столько обрабатывает информацию, поступающую извне - его взаимоотношения с внешним миром выстраиваются гораздо сложнее - сколько создает новые связи внутри самого себя и творит мир в процессе познания. Для любой системы характерно воспроизводство и развитие собственных структур («аутопойезис»). Аутопойетической системой, является, с точки зрения Н. Лумана, и само сознание, которое может быть осмыслено как некий эмергентный процесс внутри системы, которая одновременно связана («структурная сопряженность») и не связана («операциональная закрытость») со средой. Именно «вдействие», система телесных практик, способы взаимодействия с миром формируют и развивают сознание и личность. В связи с этим, дополнительные возможности осмысления получают и проблемы социализации и инкультурации (в частности, проблема инвалидов, связанная с естественной ограниченностью интегрированности в среду).

Человечество во все времена (и ныне) использовало телесные практики в духовных целях. От языческих культов до христианских обрядов – менялись формы телесных практик и конкретные цели, но суть целостного подхода к сознанию через принцип включенности его в телесное «вдействие» оставалась неизменной. На этом же принципе основаны древние школы мудрости (на Востоке), где роль учителя состояла не в чтении лекции и в толковывании истин, а в постановке задач, двигаясь по пути решения которых ученик «восходил» к истине.

Впору задать вопрос Пилата. Но сформулируем его более узко: идеальна ли мысль? Аксиомой западноевропейской научной парадигмы является утверждение об ее идеальности. Но в ряде культур данное утверждение оспаривается, и причем, действительно-практически. Так, к примеру, Э. Сепир и Б. Уорф описывают практики традиционной культуры индейцев навахо (что вполне может быть генерализовано на основании значительного количества научных источников), основанные на интенсификации энергии мысли: «... мысль, как и всякая другая сила, всегда оставляет следы своего воздействия»²⁷. Но и в пределах культуры модерна, основанной

26 Телесность как эпистемологический феномен / Рос.акад.наук, Ин-т философии; отв.ред. И.А.Бескова. М.: ИФРАН. 2009.

27 Уорф Б. Отношение норм поведения и мышления к языку// Языки как образ мира. М.-СПб., 2003. С. 185.

на объективистской картине мира и способах ее концептуализации, мы несознательно «протаскиваем» концепт телесности духа. Истина, какая бы она ни была абстрактная, дана человеку в итоге в ощущении, в некой смысловой телесности: истина *прочувствована*, обретает модус очевидности, иначе говоря, становится *оче-видной*. Разум словно прибегает к чувству для окончательной доработки своих выводов и вынесения вердикта «истинно». И. Ильин писал: «*Всякое доказательство покоится в конечном счете и в последней инстанции на живом опыте, на живом восприятии и увидении. Всякое доказательство ведет ... к предмету, который надо воспринять, увидеть и пережить...*»²⁸. Не является ли телесный момент очевидности, в таком случае, необходимым атрибутом логики доказательства? Здесь возникает вопрос: каковы критерии очевидности? Ясно, что мы предельно расширяем это понятие, включаем в него некий трансцендентный «опыт». Но бесспорным является то, что это понятие нуждается в уточнении.

Социокультурное измерение телесности

Телесные предпосылки являются универсальными и определяют базовые структуры социокультурного опыта. Телесность как единство природного и культурного, естественного и социального исследовал уже М. Мосс. Он понимал человека как комплексную проблему: «три измерения человеческой телесности - физиологическое, социологическое, психологическое - не только сосуществуют, но и образуют уникальное взаимодействие физического, социального и индивидуального в человеческом теле как посреднике их существования»²⁹. Дюркгейм, Мосс и др. поставили вопрос о единстве телесности человека и телесности общества. Ж.Ф. Лиотар охарактеризовал социокультурное конструирование телесного как исчезновение реального и удушение натурального. По его мнению, естественное тело исчезло, а то, что мы воспринимаем как тело, есть производное от экономической, психоаналитической, научной и спортивной риторик. М. Фуко, перефразируя известное выражение, уточнил: «дух - это тюрьма тела».

О том, что мысль облечена в плоть, как душа в тело, понимали гораздо раньше. Древние греки, например считали, что речь имеет «фигуру». Именно так Платон определяет дискурс - как нечто совершенное, целостное, могущее быть представленным в телесных формах своего бытия: «всякая речь должна быть со-

28 Ильин И. Соч. в 10 т. Т.1. М.:»Русская книга«. 1993 . С. 71.

29 Mauss M. Body techniques in Sociology and Psychology: Essays - L: Routledge and Kegan Paul, 1979. - 533 p.

ставлена, словно живое существо, - у нее должно быть тело с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг другу и соответствовать целому»³⁰.

Экзистенциальная проблематика сознания в неклассической философии актуализирована в контексте исследований патологических состояний психики. Так, М. Фуко в своей ранней работе «Психическая болезнь и личность» (1954 г.) рассматривает безумие как специфический способ бытия человека, как некий иной опыт. Он ставит вопрос, как меняется жизнь психически больного человека в связи с трансформацией его «тела бытия». Клинические факты, связанные с искажением восприятия внешнего мира (уплощение пространства, дереализация, разрушение связей между вещами), вызывают не только изменение телесной включенности в окружающий мир но, как следствие, трансформируют мироощущение и сознание. Дальнейшее развитие эти идеи получают в феноменологической психиатрии и экзистенциальном анализе. «Понимающая» психиатрия (К. Ясперс, Э. Минковски, Э. Штраус и др.) обращается к феноменологии внутреннего мира больного и открывает его «метафизическую глубину», а экзистенциальная психиатрия – к переживанию основных модусов бытия-в-мире (физическое, социальное, психологическое и духовное) и опирается на основной принцип философии Хайдеггера *Dasein*. Понимание, согласно философии Хайдеггера, вырастает не из познания, как некое объектное знание, но является «исходно экзистенциальным способом быть». Таким образом, Хайдеггер выводит понимание из юрисдикции познающего разума и помещает его в Бытие-в-мире. Экзистенция в единстве переживания и понимания есть некое «присутствие-с-собой» человека в своем опыте³¹.

Барт вводит понятие «текстуальное тело». В его концепции идеология бытийствует в тексте (теле) культуры. Идеология, мысль, или сознание, является конкретным типом организации и структурирования опыта, который является первичным по отношению к мысли, выступая ее плотью и формой бытия. Текстуальность опыта, сам текст – это своего рода тело, репрезентирующее мысль. «Удовольствие от текста – это тот момент, когда мое тело начинает следовать своим собственным мыслям». Текст, как тело смысла, онтологически предшествует отдельным входящим в него знакам. Он как «супра-сегментное образование» уподобляется визуальному изображению. Ю.Кристева такой текст ассоциирует с «жестом». Таковым у Р. Барта

30 Платон. Соч. в 4 тт. Т.2. С.174. М., 1993.

31 Хайдеггер М. Бытие и время. Спб.: «Наука». 2006. С. 123.

в «Системе моды» является костюм, внутри которого происходит переозначивание входящих в него элементов одежды. У Ю.М. Лотмана мы находим размышления о тексте как интегрированном иконическом знаке (устная речь или художественный текст), в котором единство целого предшествует частям. Телесность – семиотически артикулированная, текстуальная реальность – является сферой разворачивания социальных и культурных кодов.

Ритуал как репрезентативная сфера телесности

Человек, сущностью которого являются различные способы присутствия в мире, является экзистенциально тотализирующим существом. На пути человекообразования он преодолевает не только свою природу, но также свою особенность и партикулярность. Эту задачу решают не только труд, но, по существу, все социокультурные механизмы обеспечивают в разной мере, так или иначе, тотализацию субъекта (мы здесь используем понятие Сартра, применяя его, однако, более расширенно), но наибольшим действием обладает ритуал. Как общность нормативных и ценностных начал в культуре, ритуал – это объединение вокруг какой-либо *ценности*, «духовными эманациями» которой он «питается». Ритуал непременно содержит в себе *teleos*. В культуре не существует бесцельных ритуально закрепленных действий. Даже то, что выглядит деструктивным и бессмысленным с позиции отстраненного наблюдателя, имеет смысл в контексте культуры, где он состоялся. Цель ритуала – например, переход или посвящение. Этот важный момент всегда понимали наши предки. Нельзя просто стать взрослым формально, по достижении назначенного возраста. Взрослый – это, прежде всего, *другой* человек относительно прежнего, и, соответственно, стать взрослым, значит обрести ино-бытие. Для этого прежний человек умирает для себя как семя, брошенное в почву, дабы дать всходы новой жизни. Все ритуально закрепленные переходы, будь то бракосочетание или различные профессиональные посвящения выстроены однотипно и имеют общую структуру.

Популярным примером «телесных нитей», развивающих сознание, служит классическое описание трагического и механизмов катарсиса, выполненное Аристотелем. Зрителю через переживания *элеоса* и *фобоса* открывается некое общее (лицо судьбы, метафизический план бытия), которое не доступно в восприятии обыденного течения жизни. Греческая трагедия, с одной стороны, это путь избавления от партикулярности и невежества, с другой стороны, – это путь самопознания, обретение смысла и цели своего бытия.

Происходящее в процессе катарсиса «соединение с тем, что есть» (Х.-Г. Гадамер) является неким возвратом к себе из инобытия; совершая переход ко всеобщему, человек приходит к «себе-иному».

В аспекте «природа-культура» ритуал решает основную задачу «преобразования природы в культуру», т.е. в рамках ритуала, как «высшей форме и наиболее последовательном воплощении символического» физические факты, биологические процессы превращаются в условные категории и поднимаются на уровень культурного события³². Второй аспект инициатического инструментария ритуала – это формирование корпуса, или, тела сообщества, где индивид становится частью целостности, иначе говоря, «о-частвливается».

Ритуал в его метафизическом смысле, так, как он реализуется в системе Традиции, это инициатический механизм, имеющий своей целью приобщение индивидов к целостности смысла. Путь индивида – путь *о-част-вления*, постепенного качественного преобразования в часть этой целостности. Процессом управляет сама целостность, она «задает параметры» и «осуществляет верификацию» через систему соответствующих практик. Инициация в широком смысле слова – это система психо-соматических действий, обеспечивающих последовательную качественную трансформацию индивида. Рассмотрим действие этого механизма на примере христианства. В священном Писании, Предании и святоотеческой литературе изложено учение о вере как духовно-телесном, экзистенциальном феномене. Путь веры – это путь качественного преображения, духовного совершенствования, пере-рождения субъекта. Христианский *теозис* является предпосылкой, процессом, и результатом: «если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» (Ин: 3,3). Инициация к трансцендентному означает одновременно и трансцендирование к «себе-иному». Богопознание затребует человеческое существо в его целостности, а не только его разум, и открывается на пути духовно-телесного преображения человека, а не информационного просвещения. Вне системы ритуальных практик *теозис* не достигим. В этом смысле он безусловен.

Традиция как типично организованный опыт репродукции социума образует телесный организм, -наследие - состоящий из двух основных уровней и множества «подогнанных» друг другу компонентов. Внешний, телесный уровень образуют все реально существующие в культуре формы и практики, как-то: ритуа-

32 Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. С.16.

лы, институты, способы инкорпорирования социума (события, праздники и т.д.). Внутренний уровень составляет сфера «воображаемого», идеальный компонент традиции, ее «душа», представляющая собой коллективную психологию, сознание и память. Коллективная психология – типические реакции, фиксированные формы выражения эмоций, темперамент и т.д. – формируется и транслируются в рамках традиции посредством интерактивных форм. Особую роль играют национальные праздники, танцы и песни, содержащие поведенческие паттерны того или иного социума. Общественное сознание – система представлений, взглядов, ценностных отношений – в том числе парадигмальных, нерелективных, установок относительно базисных бытийных структур (природа, Бог, другой/чужой) составляет идейное (и идеальное) содержание традиции. Это структурно образующее звено, прорастающее вовне в плоть ритуалов и обрядов; это смысловой стержень, отвечающий за идентичность социума. Коллективная память хранит образы, символы, мифологию, выстраивает историческую преемственность, соединяя настоящее и прошлое, тем самым воспроизводя «ощущение непрерывной длительности» (П.Я. Чаадаев) и связывая социум со своими корнями.

Бурдые пишет о вере в контексте его размышлений о телесности мировидения. Габитус, целостно-образующим принципом культуры, система когнитивных диспозиции, обладает свойством формирования идентичной среды, некоего игрового поля, в котором «рождается» каждый участник этого процесса. В такого рода социальные поля нельзя войти сознательно, в них надо родиться или инициироваться, что равноценно второму рождению. «Знать – значит родиться с этим»³³. Подчеркивание исходного тождества агента диспозиций и социального поля служит условием понимания сути феномена практической веры, вариантов которой является и религиозная вера. «Верование, таким образом, есть составная часть принадлежности полю»³⁴. Телесный подход позволил Бурдые иначе осмыслить феномен веры, что для социологической литературы является своего рода открытием.

Тотализация лежит, таким образом, в основании культурных форм и практик. Можно утверждать, что это есть онтический путь целостности, проявляющей себя не иначе как в стягивании к своему смысловому центру как некоему ядру частей своего организма. Этим она конституируется. Взаимоотношения центро-

33 Бурдые П. Указ.Соч. С. 130.

34 Там же. С. 131.

бежных и центростремительных интенций составляют динамику ее внутренней жизни. Телесные практики интегрированы в целостность мира: «Все символические манипуляции с телесным опытом, начиная с перемещений в символически структурированном пространстве, стремятся навязать интеграцию телесного, космического и социального пространств, мысля их одними и теми же категориями и расплачиваясь за это изрядным логическим примиренчеством»³⁵. Правда, необходимо отметить, что возникновение письменности привело к глубинным преобразованиям в отношении к телу. С появлением языка, предназначенного в основном для фиксации и трансляции культурного опыта, ритуал, а вместе с ним и тело, перестают быть единственным, а затем и основным, механизмом памяти, постепенно минимизируя свои текстообразующие и языковые функции.

Парадигма в аспекте телесности

Телесность рассматривается как фундаментальная предпосылка анализа любых форм и способов социокультурной активности, в том числе и ментальных, эпистемологических ее способов. М. Фуко проводит «археологические раскопки» ради выявления некой тайной структуры знания («эпистемы»), из которой развивается система дискурсивных практик и концепций. К. Леви-Строс исследует «бессознательную деятельность духа» и «структурные законы» на примере культурных систем первобытных народов, называя их «ментальными структурами». Р. Барт выявляет коннотативную мифологию как латентный механизм в структуре сознания, определяющий прочтение культурных текстов, а также вводит понятие «саморефлексирующее письмо» для обозначения анонимного «агента действия». Структурный подход проявил свою эффективность при изучении многих феноменов культуры - языка, мифов, поведенческих форм «архаических» народов, а также литературы, религии, рекламы и прочих культурных феноменов.

В поисках фундаментальных принципов культуры к структурам сознания также выходили американские культур-антропологи. Так, К. Клакхон говорит об «имплицитной культуре» и «эксплицитной культуре», понимая под первой базовые, латентные, принципы («темы») сознания, которые не могут быть рефлексированы непосредственно, а под второй – физически наблюдаемое материальное тело культуры, те самые факты, посредством которых репрезентировано имплицитное ядро культуры. «Если не-

обходимо правильно понять наблюдаемое культурное поведение, следует подобрать категории и предположения, составляющие имплицитную часть культуры. «Склонность к постоянству» ...не может быть объяснена до тех пор, пока не будет представлен набор систематически взаимосвязанных имплицитных тем. Так, в американской культуре темы «усилий и оптимизма», «простого человека», «техники» и «добродетельного материализма» имеют функциональную взаимозависимость, источник которой исторически зафиксирован»³⁶. «В негритянских культурах Западной Африки главной движущей силой социальной жизни является религия; в Восточной Африке практически все культурное поведение ориентировано на определенные предпосылки и категории, связанные со скотоводческим хозяйством. Ведущий принцип, которому подчинена имплицитная культура, называют «этосом» или *Zeitgeist* (*дух времени*)»³⁷. В исследованиях Клакхона замечен переход от методологии структурализма к холистическому подходу. Он воспринимает в культуре не только формальные ее аспекты, структуры, - основной вектор его внимания направлен на исторически конкретные факторы формирования культуры. Да и сама культура мыслится как конкретная, облеченная в плоть уникальная традиция («нет культуры вообще, есть конкретные культуры»).

В феноменологии уровень феноменов – это последняя глубина субъективной реальности, аналитически далее не разложимая, которая должна быть представлена трансцендентально. Соответственно, *эпохэ* есть методологическое требование сведения анализа к феноменам и запрещение вводить в него что-либо извне. Гуссерль вводит представление о первичном субъекте как некой единице, целостности смысла, которая должна быть эксплицирована. М. Мамардашвили также говорит о необходимости описания феноменологического уровня сознания, который представляет собой некие образования сознания, предшествующие рационализации в различных сферах - идеологии, религии, науке и т.д. и осуществить *эпохэ* к этим неререфлексивным образованиям. Феномены, далее неразложимые минимальные единицы смысла, «дают материал и горизонт, содержание и возможность» для последующих напластований, эксплицитная форма которых является «конечным продуктом процесса переработки феноменов» в виде различных вариантов «рационализации» (способов осмысления субъектом). Примеры со светом, теплом и нравственным импульсом служат

36

К.К.М. Клакхон. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб. 1998. С.55.

37

Там же. С.56.

для иллюстрации таковых. Так, состояние ощущения тепла автономно и не есть то же самое, что и рациональное объяснение его в терминах знания, осуществляемого самим субъектом; ощущение света не есть его описание в физических категориях (длины волны, частоты и пр.). Также импульс нравственного поступка является собственно феноменом вне зависимости от того, какие обоснования существуют в обществе. Это есть источник нравственной свободы. «Мы свободны в той мере, в какой мы нравственны».

Также в социальном поведении, человек, не зная объективных законов развития сферы, в которой он естественным образом поступает, поступает так, словно он их знает, или ретроспективно его поведение рассматривается как соответствующее тем или иным законам. Это связано с существованием феноменов сознания, некоторые из которых были описаны Марксом (действующие в экономической жизни субъекта). «Феномены есть то посредствующее звено, которое соединяет в себе — нерасчлененно — с одной стороны, представление объективных отношений, а с другой — субъективную очевидность, не предполагающую абсолютного знания и действия, на нем основанного. Феномен — это уровень, на который переместилось, сгустилось и сжалось в какой-то непосредственной для человека достоверности множество связей, и следование феномену как необходимой видимости сознания есть одновременно тем самым следование неким объективным связям, которые при этом остаются скрытыми, есть их выполнение ([оно] осуществлено через следование феномену)»³⁸.

Соглашаясь с понятием феномена у Гуссерля, Мамардашвили не согласен с феноменологией как методом анализа феноменов. Он обосновывает собственное «объективное» описание феноменов, которое предполагает выход за пределы феномена (в противоположность феноменологии), учитывая связи и механизмы, которые осуществляет само сознание. Онтологическая предпосылка «объективного» подхода состоит в учете «интерпретированности бытийных состояний и событий, которые и являются — вместе с интерпретацией их в субъекте-носителе — реальной, объективной частью изучаемой действительности», т.е. учет того, как феноменологический субъект «смотрит» на свою ситуацию. И это «интерпретированное бытие» есть «самостоятельный источник каких-то событий жизни, психики, общества, истории»³⁹.

Здесь просматривается аналогия с «практическим чувством»

38 <http://mamardashvili.com/archive/lectures/consciousness/10.html>.

39 Там же.

Бурдые: видение мира, «практическое чувство», не смотря на его идеальный характер, в котором нет ни тела, ни мира, ни, тем более, их отношения, обладает телесной направленностью, ибо она присуща миру и служит «проводником его неизбежности», императивности слова и действия⁴⁰.

Мерло-Понти в рамках своей феноменологической философии также утверждает принцип телесности в контексте рассуждения о тех или иных идеологических конструктах. Обращаясь к известной оценке К. Маркса своих заслуг как постановки истории «с головы» «на ноги», Мерло-Понти считает, что этого переворота еще недостаточно: «мы должны иметь дело не с «головой», не с «ногами», но с телом». На примере доктрины, которую можно объяснить исходя из экономических, религиозных, психологических, политических и прочих факторов, он утверждает, что все это верно *суммарно*, поскольку обращается к бытию. «Все экономические или психологические объяснения доктрины являются истинными, поскольку мыслитель всегда мыслит исходя из того, *что он есть* (курсив мой – Л.М.). Осмысление доктрины требует поместить ее в «экзистенциальную структуру», тогда обнаруживается некий «*генезис смысла*» (Гуссерль), который сообщает что же доктрина «хочет сказать». Тогда же в ней «осваиваются случайности» и «творится разум». Тогда же и история из последовательности несвязанных фрагментов превращается в целостную и неделимую, где все эпизоды и события предстают проявлениями «одного-единственного существования или эпизодами одной-единственной драмы...»⁴¹.

Аналогично обстоит дело и с конкретным проявлением человека в социуме. Мерло-Понти утверждает, что «буржуа» или «рабочий», равно как и «революционер» (если он становится таковым не по воле случая и не под влияние пропаганды) - это не просто социальный статус, но непосредственный *телесный опыт воплощенности социального смысла* в собственной жизни. «В действительности же интеллектуальный проект и постановка задач суть не что иное, как завершение проекта экзистенциального», т.е. является «выражением определенной модальности существования в природном и социальном мире»⁴². Здесь невольно вспоминается утверждение Аристотеля о душе как «осуществлении естественного органического тела». Мысль рождается из экзистенциальной плотности бытия и является ее идеальным выражением. Фактически, в такой трактовке, имеет место быть социокультурно импли-

40 Бурдые П. Практический смысл. Спб.: Алетейя. 2001. С. 128.

41 Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Спб., 1999. С. 19-20.

42 Там же. С. 563.

цированный вариант отнологического (естественного) семиозиса, основным признаком которого является генетическая связь означаемого и означающего, когда последнее естественным образом вырастает из первого и однозначно определено к своему бытию.

Как показал Бурдье, видение мира, «практическое чувство», не смотря на его идеальный характер, в котором нет ни тела, ни мира, ни, тем более, их отношения, обладает телесной направленностью, ибо она присуща миру и служит «проводником его неизбежности», императивности слова и действия⁴³. Описывая статус габитуса как когнитивную и мотивирующую систему организма, он конкретизирует данное понятие посредством его репрезентаций. Свобода (мысли, действия, восприятия) очерчена границами габитуса, «а продукты габитуса всегда лимитированы историческими и социальными условиями его собственного формирования»⁴⁴.

Сознание-само-по-себе не существует, ибо не вычлняется, а потому не может быть и объектом. Но возможно, вероятно, описывать условия и способы явленности и формирования сознания. По сути, то же самое мы говорим о личности, которая не выводима из физических параметров конституции человека, и о культуре в целом, которая не сводится к совокупности материальных форм и практик. Мы имеем дело с антиномией: сознание материально и нематериально одновременно. «Материальность» сознания, точнее будет сказать, «материализованность», относится к телесному аспекту его бытия, а «нематериальность» - к его идеальной сущности, содержанию или смыслу.

Сознание не есть некая масса интеллектуальной или духовной энергии, которая может быть усвоена, передана от одного к другому, получена, умножена и т.д. Сознание растет, являясь продуктом и результатом духовно-практической жизни человека (если речь об индивидуальном сознании) или социума (если речь об общественном сознании). Нет сознания вообще, нет мысли в «чистом» виде, а существует телесное сознание – реальный субъект (индивид, социум), имеющий конкретно исторический кругозор, связанный с конкретным способом социокультурного бытия. Вне телесно-целостного дискурса невозможно рассматривать *историческое сознание*, которое является духом социума, сформированного историей и средой обитания. Такое сознание исчерпывающим образом соответствует типовым жизненным ситуациям, отвечает на все вопросы и вызовы окружающего мира. Оно представляет собой систему концептуализаций по базовым проблемам человеческого бытия - вопросы жизни/смерти,

43 Бурдье П. Практический смысл. Спб.: Алетейя. 2001. С. 128.

44 Там же. С. 107.

предков, рождения, брака, отношения чужой/своей и т.д. Такое сознание предельно цельно и не может быть абстрагировано от тела социума, которое является базисом национально-культурной идентичности и фактором поведенческой специфичности.

Национально-культурная идентичность при соответствующем рассмотрении предстает как телесный феномен, поскольку связана с культурной памятью, архетипически закодированной в образах, мифах, символах и телесных практиках. Общественное сознание формируется историей этноса (историей войн, подвигов, рабства и свободы). Именно так закладываются основные «сцепки» национально-культурной идентичности, которая, кстати сказать, в свете данного подхода также обретает дополнительные возможности определения: теперь это НЕ САМОСОЗНАНИЕ этноса/личности, но некий неповторимый экзистенциальный феномен, телесно-духовное образование, как произведение искусства, в котором не может быть вычленена форма или содержание, идея и воплощение. Потому оно и уникально. По этому принципу формируется и индивидуальная идентичность: модель идентификации – это не концепт/идея, а реальная *жизненная стратегия*, которая формирует сначала *ощущение-пребывания-себя* в этой роли, а потом и *самоузнавание-себя-в-этом*. Потому идентичность не переносится от одного к другому субъекту, что механизм ее формирования экзистенциальный, а не информационный. Соответственно нельзя национально-культурную идентичность создать сверху и привить волевым действием. Национально-культурная идентичность создается историей жизни и осмысления этноса десятилетиями.

Подытожим сказанное. Человек – это целостность, модель целостности и живой символ телесного бытия. Соответственно, мир культуры, как мир человека, обладает телесной заданностью. Во-первых, в аспекте генезиса, любой феномен культуры создан таким образом, что он функционально включен в телесно-предметное бытие и соотнесен с той или иной сферой жизнедеятельности человека. Во-вторых, культурный продукт является элементом объективно существующей реальности, системы материализованных интенций и смыслов, так называемого «тела культуры». Следовательно, телесность – это сущностная характеристика не только бытия человека, но и мира культуры в целом. Соответственно, она является и ключевой для описания ее феноменов. Изучать их вне аспекта телесности, на наш взгляд, является предпосылкой различных видов редукционизма, существующих в большом разнообразии, в том числе, в современной культурологии.

Б.Г. Соколов

*доктор философских наук,
заведующий кафедрой эстетики и философии культуры
Санкт-Петербургского государственного университета*

Реституция «архаической» целостности

Целостность и тотальность, особенно в ситуации доминирования кластерного сознания, уже не осмысливается как помещенное «вовне», в окружающий нас мир, как нечто, свойственное «внешней реальности» самой по себе. Целостность — результат действия определенных механизмов, собирающих, конституирующих реальность по определенному сценарию, в данном случае, сценарию целостного видения и проживания. Современность не стремится к любым видам объединения и тотализации и не воодушевлена инстанциями и испостасями целостного выстраивания реальности. Скорее наоборот: прежние «механизмы», конституирующие феномены нашего мира, ценности, придающие смысл существованию этих феноменов, а также цели, позволяющие удерживать все сущее в некоем проективно-тотальном единстве, перестают действовать или действуют в режиме симуляции или как ритуальные, политесные жесты и асаны.

Современный мир, собираемый современным сознанием, лишился целостности. Новая реальность – это мир, разобранный, деструктурированный, не обладающий никакими внятными ориентирами, которые позволили бы собирать в научной рефлексии или на уровне повседневности целостные феномены, объединяющие разрозненные фрагменты воедино по единому сценарию. Немного позднее мы остановимся на этом сюжете. Но пока констатируем: любая целостность в современном мире если не деструктурирована, то, по крайней мере, поставлена под серьезное сомнение. Само расщепление прежде целостных образований произошло, несмотря на то, что вроде уже в глобальном масштабе весь мир «перепахан» процессами унификации, стандартизации, тотального контроля, все сущее стало пребывать в близи «шаговой доступности», а потому оказалось включенным в круг повседневности. Указанные процессы «просто обязаны» привести к единообразию и единению. Например – на уровне повседневности — путешествуя по миру в качестве «правовверных» туристов, мы сталкиваемся с едиными стандартами, сценариями, единообразной обстановкой в отеле, самолете, поезде, ресторане

и т.п., что, вроде должно формировать на уровне повседневности единообразные режимы выстраивания и конституирования нашей реальности. Транснациональные корпорации, мобильность населения и т.п. не в меньшей степени должны были бы сформировать предпосылки для того, чтобы реальность, в которой мы живем, оказалась бы потоком однообразных и единообразных асан, ландшафтов, целей и т.п.

Однако в реальности все оказывается несколько по-другому. То, чем является глобализация и по «виду» унифицирующими механизмами форматирования реальности, на деле оказывается – как это не потешно звучит – тотальными механизмами разборки и деструкции тотальности, в результате которой возникают не стабильные структуры, обладающие целостностью, но скорее, эфемерные, постоянно перекодируемые и мигрирующие кластеры. То, что тематизируется как плюральность, на деле не может быть подвергнуто процедурам унификации и тотализации. И не мудрено: в современности само понятие истины, обеспечивающее единообразный режим в гуманитарном знании и социальном пространстве, оказывается плюральным. Но когда есть плюральность истины, плюральность методологии, то нет тех «прежних» истины и методологии как скреп, позволяющих обеспечить единство массива знания и в целом мира, в котором мы живем. Реальность и знание, осмысляющее эту реальность, деседементированы и деструктурированы. Мы уже не можем говорить о единичном, частном, которое объемлется целым, всеобщим, а следует вести речь о той предельной сингулярности, которая не просто не может быть подвергнута процедурам объединения и унификации, но явно и активно разрушает любую попытку тотализации.

Таким образом, нас не должно вводить в сомнение присутствие в современности целой когорты, по видимости, объединительных практик, которые вроде должны создать бэкграунд для унификации и возможной тотализации: уже давно под лозунгами мультикультурализма формируется не единое наднациональное пространство, а запускаются механизмы нигилизации национальных форм целостности, внедрение английского языка, как «современной латыни» не столько формирует единое языковое пространство, но в большей степени направлено на вытеснение национальных языков. Постепенно узурпирующая место «реальной реальности» новая реальность медийного пространства Интернета не формирует, несмотря на свои «ненавязчивые», но единые правила доступа и функционирования, новую универ-

сальную среду, но в большей степени деструктурирует те целостности, которые «телесно» закрепились в прежней «архаичной» реальности «внешнего мира». Таким образом процессы, которые «пропахивают» в мировом масштабе нашу современность не порождают универсальность и целостность, но скорее во всеобщем же масштабе эту универсальность ликвидируют, замещая ее мириадами сингулярных образований, пространств кластерных эфемерных образований. Мы, конечно, можем говорить о едином сценарии, но это – не единый сценарий для формирования целостностей, но для их тотального расщепления и дефрагментации.

Однако, вот что удивительно: то, что по своему «замыслу» должно обеспечить наиболее благоприятный режим реформирования реальности по «западноевропейскому» унификационному сценарию дефрагментации и кластеризации, как-то мгновенно оказывается своеобразным спусковым крючком, который запускает обратные процессы перекодировки реальности. Эти процессы не только обращают вспять все усилия на выстраивание «единого» культурного, экономического, политического пространства расщепления, но оказываются перекодированным и перехваченным теми структурами, которые несмотря на свою архаичность и реакционность, как раз и способны конституировать реальность как некую целостную картину мира. Речь идет о своеобразном восстании архаики, привносящей – как это не «парадоксально звучит» — в мир модели тотализации и единения. Можно говорить о своеобразной реституции, реставрации и ренессансе архаических моделей, которые еще пару лет назад казалось уже давно отошли в прошлое и были не способные еще пару десятилетий тому назад оказывать решающее влияние на магистральный дрейф всей мировой системы. В этом отношении довольно показательны некоторые события, современниками которых мы являемся и привлекающие внимание всей «журналистской братии» и массовой публики на протяжении длительного времени. Прежде всего, это практики исламского терроризма и сам феномен террора в его современном звучании, «вытаскивающих» на свет божий религиозный фанатизм.

События на Украине последнего года оказались, безусловно, ареной столкновения. Нет, не столько столкновения России и Украины, России и США в некоей геополитической партии с двумя или несколькими игроками. Хотя, конечно, наверное и такое имеет место в довольно обширной палитре интерпретаций происходящего. К сожалению, к тому, что реально происходит

довольно трудно, если вообще невозможно «прорваться», а можно лишь наблюдать бесконечный поток попыток различными риторическими, идеологическими, медийными и т.п. средствами перевести «ноуменальность» происходящего в определенный нормативный (конечно, с поправкой на точку зрения интерпретатора) «феномен», подтверждающий, как уже двести с лишним лет назад было ясно И. Канту, то, что вначале в этот «феномен» вложили. И не надо обольщаться: монополия на единую и вечную истину, правду, давно уже поставлена под веское и научно обоснованное сомнение. А претензии на них решаются не «решающим экспериментом» или обращению к фактам, а другими процедурами, опирающимися на силу, волю, наконец, владением технологиями медийного пространства, внутренней убежденностью и т.п. Не в меньшей мере в этой ситуации верификация интерпретаций подпитывается фобиями, предрассудками, катастрофическими ожиданиями и т.п.

Я ни в коей мере не берусь – особенно потому, что не был непосредственным участником событий, а выступил лишь «потребителем информационных потоков» телевидения, интернета и радиостанций – судить и рядить о том, кто прав, кто виноват, кто первый начал, кто имеет какие корыстные интересы и т.п. Как и во всех аналогичных эксцессных и вызывающих внимание, т.е. возведенных в статус символа, случаях, все происходящее – зона интерпретаций (например: о глобальных заговорах, о попытках отвлечь внимание общественности от внутренних проблем, переключая интерес внимания на внешние события, о пошатнувшемся долларе и необходимости новых рынков сбыта для американского сланцевого газа и т.д. и т.п). Подобных интерпретаций не счесть и все они, конечно, имеют право на существование, ибо отражают позицию интерпретирующего, но – в меньшей мере – саму реальность происходящего.

Реальность же происходящего, как и реальность любого феномена – опять же, как это было ясно тому же кенигсбергскому «крепышу» — остается «за кормой», в ноуменальной плоскости. На нашу же долю остается лишь «феномен», развертывающий наши же априорные схемы и содержания, т.е. то, что мы изначально в него вложили. А потому реальность – в том числе и те события, которые происходили внутри и вокруг Украины – выстраивается в том «порядке», который определяется сознанием того, кто ее со своей позиции, со своей точки зрения наблюдает и описывает. Иначе говоря, реальность – это результат интерпрета-

ционных процедур, результат процесса конституирования, а потому скорее не «объективная реальность», а реальность феноменальная, в большей мере зависящая от структуры сознания, чем от якобы объективных чувственных дат, «фактов» и пр. Истинность же интерпретаций происходящего при подобном подходе – вещь сомнительная и крайне недостоверная. Здесь, скорее всего, применим довольно пронизательный анекдот про восточного хитреца-мудреца Ходжу Насреддина, донесенный до нас народной мудростью. Как то раз, когда Ходжа был кади (судья), к нему пришел истец, очень красноречиво и убедительно описывающий, конечно, под удобным ему ракурсом, то, что и как произошло. После беседы с ним Ходжа вынес «предварительный» вердикт, сказав истцу: «Конечно, ты прав». Через некоторое время к Ходже пришел и ответчик, не менее убедительно рассказывающей о собственной правоте в деле. После его речи, не моргнув глазом, Ходжа изрек: «Ты без сомнения прав в этом деле». Обе ситуации — речь участников процесса и вердикты Ходжы – не остались без внимания его жены, заявившей мужу-кадию: «Насреддин, не бывает так, чтобы одновременно были правы и истец, и ответчик». На что Ходжа, вздохнув, заметил: «И ты, жена, права тоже».

Истинность, правильность — дело интерпретационных «изысков», особенно в ситуации торжествующей днесь плюральности истины, тотальной симуляции, дефицита реальности и т.п. Речь идет, и может идти, не о истине как адекватности (в большей мере о процедурах верификации адекватности), и не истине в хайдегговском смысле как «алетей» — несокрытости. Интерпретация – в сторону которой склоняется «чаша весов» мира, подчиняющегося диктату виртуальной реальности, – всегда интерпретация, а потому в меньшей степени говорит об интерпретируемом «самом по себе» явлении, случае, событии, тексте и т.п., но о фигуре интерпретатора и том медиальном пространстве, где происходит сама интерпретация, о его грамматике, логике, риторике, символизме и пр.

И вот в этой перспективе – сомнительности любых риторических, идеологических, исторических, моральных и т.п. алиби – события, развертывающиеся вокруг Украины довольно интересный сюжет, связанный скорее, повторюсь, не с реальностью происходящего, но с тем, что «стоит» за этими событиями, что сталкивается и «невидимо воюет» на «полях» информационной войны.

Итак, мы оставляем за порогом нашего внимания «реальность» происходящего, да простят меня участники этого «при любом интерпретационном раскладе» драматического действия,

с трагизмом смертей, разрушенными судьбами, несбывшимися надеждами и покоренными биографиями и т.п. Меня интересует сейчас другая сторона интерпретаций – не та никогда не достижимая «ноуменальность» и истинность реальных событий, на которую эти интерпретации ссылаются, а то сознание (или сознания), которые запускают эти интерпретации. Т.е. речь не идет о конкретных персонажах, которые оценивают, осуждают, приветствуют, жалеют, разоблачают и т.п. протекающие события, речь идет о строе их сознания, формирующем изначальный горизонт интерпретаций трагических — скажем прямо – событий, развертывающихся вокруг и около Украины.

То есть речь пойдет о событиях на Украине как арене «борьбы» типов сознания, которые запускают не только интерпретационные стратегии или дизайн манипулирования массовым сознанием, но и оказывают реальное влияние на конкретные события приказы и поступки.

В подобной перспективе, возникающей при перемещении из «реально-ноуменальных» событий и их интерпретаций в сферу сознания, случившееся на Украине оказывается не столько лишенным «фактологии наличности», сколько представляющим в совершенно ином ракурсе постановки проблемы. Это с одной стороны. С другой – случившееся окажется перед нашим «умственным взором» как арена действий уже не конкретных людей, проектов, заговоров, политтехнологий, идеологий и пр. а «процессов» становления, распада, перекодирования типов сознания. В этом отношении мы не столько лишаемся опоры на реальность, сколько проникаем в суть происходящего и развертывающихся по поводу происходящего интерпретаций, поскольку его горизонт, возможные сценарии и конкретика действий, определяется как раз на этом уровне. Речь, таким образом, пойдет о культур-онтических процессах, «запускающихся» в типаже сознаний, участвующих в конституировании конкретных событий, шире – реальности современности.

И здесь сразу необходимо для дальнейшего анализа определить основных «игроков» событий, развертывающихся не в реальности как таковой, а в сознании, конституирующей эту реальность «по своему образу и подобию».

Для этого попытаемся определить не только «конкретные типы» сознания, участвующие в этом процессе, а также динамику процессов в этих типах сознания, но и что мы понимаем под типом сознания и его «место» в структуре культурного про-

странства. Место, сразу скажем, центральное, ибо культура как таковая, а также то, что мы можем условно назвать «мир» выстраиваются как раз этим типом сознания. Ибо сознание не только «диктует» нам что и как делать, как воздействовать или вписываться в окружающую нас среду, производить предметы, орудия труда, жилища, одежду и т.п., но уже на уровне чувственно восприятия «окрашивает», «переформатирует», наконец, делает зримым всю окружающую нас реальность. В этом смысле для нас, людей, нет ничего того, что можно было бы маркировать как «природное»: даже то из нашего окружения, что, вроде, не «запятнано» воздействием человека (например, окружающий нас ландшафт, небесные светила, океан, дикие животные и пр.) уже на уровне чувственного конституирования инфицировано тем символизмом, которым «пропитаны» наши формы чувственности. А потому то сущее, которое в своем бытийствовании вроде не подвергается воздействию человека, не является «чисто природными», а предстает перед нами наполненным символизмом не в меньшей мере, чем рукотворные предметы, хранящие в себе след человеческого воздействия непосредственно.

Итак, сознание, вернее тип, типаж сознания, являющийся «базисом» и конституирования реальности, выстраивания культуры в целом. Индивидуальное сознание как таковое, а уж тем более тип сознания – «материя» в чем-то неуловимая для точного естественнонаучного исследования. Индивидуальное сознание – это, прежде всего, те процессы, которые в нем протекают, но схватить и определить их с помощью естественнонаучного инструментария не представляется возможным, по крайней мере в обозримом будущем, пока наука ориентируется на существующую модель матезиса и подсчета. Описать структуру и формы сознания представляется почти что неосуществимым мероприятием, ибо речь идет преимущественно о постоянных хаотических сменах точек зрения, ракурсов, объектов, настроения (настроенности). Сознание постоянно изменяется и подобно даже не гераклитовскому потоку, в который дважды войти не возможно, а «кратиловскому», в который и один раз войти «затруднительно». Кроме того, «движение» сознания происходит не в «чистой» эйдетической плоскости, в которой, пожалуй, возможно более или менее жестко зафиксировать сценарии развертывания сознания, но главным образом, в символических и ассоциативных пластах, в которых и протекает «внутренняя» жизнь нашего сознания. Подобно тому, как наши чувственные формы, в которых нам дается «бру-

тальные» даты чувственного ощущения, всегда инфицированы символизмом, так и все то, что мы мыслим и как мы это мыслим, всегда интенционально пропитано как индивидуальным, так общекультурным символизмом и ассоциативными сцепками. И все эти сложности – в отношении индивидуального сознания, т.е. сознания конкретного человека. А что говорить о том, что я маркирую как типаж, тип сознания, который соотносится с определенной культурной традицией? На первый взгляд описать структуру, формы, которые использует тип сознания может показаться вообще делом неосуществимым, ибо если в отношении индивидуального сознания мы имеем хоть какую-то «конкретику», какую-то фактологию, ибо оно, это индивидуальное сознание принадлежит вполне конкретному живому человеку, то в отношении типа сознания мы лишены и подобной привязке к конкретике реальности. Однако, несмотря на все перечисленные (и, конечно, не упомянутые) сложности столь неуловимых и сложных феноменов, каковыми являются индивидуальное сознание и тип сознания, все же имеется возможность проанализировать то, что происходит в сознании, а главное, описать и определить те его формы, в которые оно «вписывает» чувственные даты и которые оно использует в процессе конституирования символического по своей природе культурного ландшафта.

Дело в том, что сознание (разберемся с начала с индивидуальным сознанием) результативно. Оно, образно говоря, оставляет «зримые отпечатки» на перекодируемой им культурной реальности. Прежде всего, в той его части, которая относится к предметному миру. Не в меньшей мере структура и формы нашего сознания отпечатываются в социальных институтах, поступках, произведениях искусства и т.п. В этом отношении тот культурный ландшафт, который нас окружает – это следы «работы» нашего сознания и при соответствующем истолковании и рассмотрении может открыть нам доступ в те «матрицы» сознания, которые «штампуют» окружающий нас мир. В этом смысле то, что говорил о природе Шеллинг – застывший интеллект – применимо к культурному пространству, выстраиваемому сознанием человека. Мир, который фиксируется как культурное пространство человека, инфицирован его присутствием, действием сознания, а потому может быть подвергнут анализу на предмет этой самой инфицированности. Именно через окружающие нас предметы, институты, произведения искусства, мифы и т.п. мы можем получить доступ в структуры и формы нашего индивиду-

ального сознания, запечатлевшегося в них.

Таким образом, рассматривая, анализируя, истолковывая феномены реальности, мы истолковываем как «дофеноменальную» реальность, так и формы, символизм, который в данные феномены инфицированы тем сознанием, которое их конституировало. Соответственно, то, что трудно поддается рефлексии, а именно процессы, формы, символизм нашего сознания, через интерпретацию «внешних» феноменов, инстанций, институций, предметов и т.п., т.е. того, что нас окружает и нами конституируется, оказывается доступным для анализа и описания. Сказанное относится и к современной ситуации. Феномены, предметы, события, которые мы можем подвергнуть анализу способны раскрыть для нас формы и символизм современного сознания, а их динамика и дрейф – показать изменения и направление изменений в нашем современном сознании.

То, что происходит, создано, произведено и т.п., т.е. выражаясь философским языком - бытийствует в тех рамках и горизонтах, которые полагаются строем и формами современного сознания и находится в этом отношении в полном соответствии с ним. Компаративное же исследование феноменов одного «порядка» — например, как изменяется предметная сфера или социальные инстанции – может выявить динамику культур-онтических процессов современного мира, а также прояснить те трансформации, которые происходят в находящемся в корреляции с культурной онтикой типом современного сознания.

А потому те изменения, которые мы можем наблюдать во «внешней реальности», всегда говорят о соответствующих им изменениях в сознании человека, конституирующего эту реальность. Посмотрим теперь, учитывая «аналоговость» процессов и форм сознания конституируемой им реальности, что происходит в современном мире и современном сознании.

В самом начале статьи мы уже отмечали то, что современная культурная ситуация довольно прихотливо и в ней мы можем наблюдать довольно запутанные тенденции. Прежде всего это процессы – которые, изначально были запущены тотальными «машинами» по сборке универсального пространства, приводят к тому, что реальность в тотальном же масштабе расщепляется и деструктурируется. Причем данные процессы, мультиплицируясь в глобальном масштабе, оказываются тотальной деструкции всех видов тотальностей, универсальностей и целостностей. Подобные кардинальные трансформации в современной ситу-

ации не возможны без существенных трансформаций в структуре, формах и символическом слое сознания. Причем в данном случае не очень важно, приводят ли процессы в социальном пространстве к изменению моделей экзистирования и формам сознания или изменившееся сознание запускает процессы перекодировки и тотальной деструкции реальности. Результат налицо – и сознание и тот мир, который оно конституирует, претерпевают существенные изменения. Причем эти изменения настолько существенны, что, я полагаю, мы можем наблюдать и констатировать процессы зарождения нового типажа сознания и, соответственно, новой культурной традиции.

Изменения, позволяющие мне делать столь кардинальный вывод, я уже фиксировал в начале статьи и они связаны с тем, что можно маркировать как процессы глобализации и, соответственно, процессы выстраивания нового глобализационного сознания. Однако сам титул глобализации утаивает тот существенный момент, что глобализация – это отнюдь не «фигура» целостности. Глобализация, напротив, действует против любых иерархических, тотальных и, как это не парадоксально звучит, глобализационных попыток выстроить любые формы целостности, правда – в глобальном масштабе. Единственно, что есть в глобализационных процессах и соответствующем типа глобализационного (кластерном, шизоидном – иная маркировка данного типа сознания в отношении тотальных структур реальности и сознания) сознания глобального – это, как уже указывалось, – глобальная, тотальная разборка, тотальная деструкция и глобальная десементация. Но так или иначе, кластерное сознание, коррелирующее с постоянно подвергающимся процессом деконструирования миром, является той магистральной, хотя явно и не тематизируемой, целью современных глобализационных процессов. Конечно, подобное утверждение, отнюдь не означает, что не существует еще локальных образований (причем довольно значительных по числу живущих и по территориям их обитания), которые еще не слились «воедино» в едином пароксизме стремления к разрушению любых тотальных образований.

Все же «истины» ради стоит зафиксировать, что целые континенты еще не охвачены «кластерной мутацией». Но, тем не менее, последние двадцать лет показали, что стремительное развитие экономики и технологии позволяет с бесконечной скоростью втягивать в орбиту тотальной «глобализации» всего мирового пространства, деструктурируя «архаическое» сознания и «ар-

хаические» культурные миры. Тем более, что диалектика раба и господина – а именно так выстраивается динамика отношений современных гаджетов и интернета – очень быстро делает из «послушного орудия», подлинного властителя. Доля стран, не имеющих мобильную связь, не охваченную паутиной Интернета, стремительно сокращалась, что позволяло делать вывод о скором завершении процессов глобализации и тотальном «воцарении» и безраздельном владычествовании расщепленного, шизоидного, кластерного, глобализационного сознания.

Так было до недавнего времени. Однако современная ситуация оказалась гораздо прихотливее, чем ожидалось. Победоносное «шествие» новой реальности не только затормозилось, а скорее потекло вспять. Довольно показательны те социальные и, соответственно, ментальные процессы, которые сейчас развертываются в странах, где произошло относительно внезапное и решительное наступление на последние оплоты «архаического» сознания и «архаического» конституирования культурной и социальной реальности. Прежде всего это, конечно, Ирак и Афганистан, где массированное вторжение западной модели демократии, подкрепленное вполне реальным военным вторжением, породило не зачатки демократии и западного образа жизни, но, наоборот, способствовало усилению радикального ислама вплоть до создания «протогосударственных» образований типа Исламского государства. И дело, конечно, не в торжестве теории заговора, мировой закулисы или «козней» саудитов. Дело скорее в том, что то сознание, которое возникает в результате действия глобализационных деструктурирующих тенденций современности, по своей сути нестабильно и хрупко.

Кластерный тип сознания – полифоническое сознание, в котором трудно зафиксировать доминирующую инстанцию или доминирующие универсальные формы (даже на уровне чувственности и тем более, в символической страте), которые обладали бы стабильностью. Грубо говоря, современное «шизоидное» (конечно, шизоидное не в психиатрическом смысле этого слова, а скорее – в том значении, в каком его ввел в философскую лексику Ж. Делез) сознание по своей сути полифонично и кластерно-ограниченно. Оно лишено той перспективы бесконечности, которая позволяла через телеологические инстанции, ценности, наконец, «диктат» и преференции будущего, создавать единую «оптику» сознания. То, что мир разделяется на кластеры, отнюдь не означает, что это – некие «соты» в едином пространстве, ко-

торые можно довольно просто объединить в некое целостное единство. Как раз наоборот. Кластеры накладываются друг на друга и пересекаются друг с другом, бесконечно видоизменяясь и перехватывая «пространства» друг у друга, порождая иногда причудливые, но всегда довольно эфемерные образования. Чтобы проиллюстрировать процессы кластеризации, приведу один довольно простой пример: конституирования современных политических партий и их сравнение с «архаическими» партиями двадцатого века. И дело, конечно, не в том, что одна модель партийного строительства свойственна демократии, а вторая – тоталитарному по своей сути обществу. Дело, конечно, в другом: один тип «партийного строительства» — это результат сборки тоталитарных и иерархических суперструктур и соответствующего типа сознания, а другой – плод действия другого, расщепленного сознания. Один тип – это, например, коммунистические, рабочие или нацистские партии, безраздельно царствующие на политической поляне девятнадцатого и двадцатого веков. Они жестко структурированы с вполне внятной «методологией» формирования властных инстанций, социальных лифтов, идентификационных процедур для адептов, персональной ответственности, программ и т.п. Другой тип – современные партии США, лишённые внятной структуры, членства, четко зафиксированной идеологии и т.п., к тому же функционирующие в «полном объеме» лишь ситуационно в период выборов. В них нет ни четкой персонализации, ни четкой ответственности членов данного сообщества. Никто не мешает члену демократической партии мгновенно перестать быть таковым или голосовать за демократов и т.п. Так называемая партийная дисциплина действует на уровне профессиональных партийных функционеров и то не очень внятная.

С точки зрения «архаической» партийной структуры, «порожденной» архаическим «тоталитарным» сознанием, партии демократов или республиканцев современной Америки, не партии вовсе, а скорее иногда возникающие клубы по интересам, не более. В любом случае они представляют из себя кластерные по своей сути образования коррелирующие с соответствующим типом сознания.

Откластеризованное, кластерное, блоковое сознание, а также конституируемое им реальность (в том числе и вполне «материальный» предметный мир), конечно, при всей своей динамике клипа – не хаос «мельчайших» частиц. Его относительная и бесконечно нестабильная целостность обладает все же вполне внят-

ной единой динамикой, конечно, не видящейся таковой «архаическому» иерархизированному сознанию. Это динамика моды, смены постоянных ракурсов и различий, вечных мутаций и смен позиций. Это – сознание номадное по своей сути, с тем существенным отличием от «классического» номадного сознания, что оно в отличие от «архаического номада» не обустроивает «дом» в своем постоянном перемещении, не конвертирует непрерывное перемещение и изменение в «неподвижность бега». Оно, скорее, «нацелено» на постоянную мутацию и внутренне беспокойство, чем на поиск стабильности, предсказуемости и законообразности в изменении. Но именно оно оказалось тем сознанием, которое вполне результативно и способно осуществлять современные технологические новации.

Но оно, это современное сознание, обладая внутренней неуравновешенностью и внутренним «вирусом» постоянных мутаций, крайне нестабильно и хрупко. А потому может оказаться «жертвой» более мощных архаических инстанций, которые действуют как изнутри, так и извне.

В этом отношении и Ирак, и Афганистан, и то, что случилось после «победоносного» шествия «арабской весны» и череды волнений в арабском мире, и, конечно же, на Украине, представляется мне прекрасной иллюстрацией «внутренней» хрупкости и нестабильности современного сознания и, соответственно, современной культурной ситуации. То, что по сути происходит на уровне сознания (а потом мультиплицируется в перекодировании реальности) – это процесс перехвата и перекодировки форм сознания, выстроенных по кластерному типу и функционирующих в клиповом режиме. Возможен запуск механизмов, которые способны перекодировать и связать в единое целое это «беспокойное» номадное сознание, «пригвоздить» его к архаической иерархии ценностей, телосов, наконец, желаний.

То, что начиналось как очередная конкиста современного «передового» сознания новых территорий и «умов» обернулось тотальной деструкцией самого «строя сознания» и ценностей второй половины двадцатого века. Использование политтехнологий «прошлого века» — телевидение, идеология, религиозная ненависть и религиозность как таковая – это те механизмы, которые запускают совершенно иные скрепы и формируют совершенно иные связи внутри сознания как такового. И не последнюю роль в этом играют «архаические» состояния, о которых так много писал почти век назад З.Фрейд: страх, ненависть, злоба, отчаяние,

мечь, экстаз и т.п. Причем – и в этом я полагаю безысходность указанных ситуации – реакции и ответные реакции неизбежно у всех сторон конфликтов, ибо запускаются одними и теми же деструктивными механизмами в какой бы благородной и возвышенной риторикой они ни легитимировались.

То, что является следствием «неуловимых» для стороннего наблюдателя (ибо все происходящее много раз перекодируется средствами массовой информации, причем всех участников конфликта) можно, в отличие от самих событий, довольно четко тематизировать и зафиксировать: это торжество «архаики», «примитивных инстинктов» и стратегий конституирования реальности, результате происходит по сути то же, что происходило в арабских странах – восстановление различного рода архаических сознаний, выстраивающих картину мира религиозного, шовинистического и т.п. сознаний.

Помысленное как происходящее в горизонте трансформаций сознания – это своеобразная перекодировка современного кластерного сознания архаическими структурами, «заставляющими» его функционировать в архаическом же режиме конституирования реальности.

Конечно, «архаическое» сознание – не самая страшная вещь на свете. Оно создавало и Акрополь, и египетские пирамиды, строило ДнепрогЭС и прокладывало шоссейные дороги по всему миру. Этот тип сознания «запечатлелся» в творениях Данте, Шекспира, Баха, Моне и Рафаэля. Именно этот тип сознания «запускал» первые ракеты в космос и изобретал вакцины от холеры и чуму. Ничего страшного в нем, конечно, нет. Тем более, что именно подобное сознание обеспечивало целостность и цельность мира.

Но вот в чем незадача. Этому сознанию «трудно» в виртуальном пространстве Интернета и современных технологий. Оно не «заточено» на «конструктивную» работу в современном, подогнанном под другое, кластерное сознание, мире. А потому, при всей своей результативности, в современном мире оно – ретроградно и архаично, хотя и «мощно», как мощны инстинкты и примитивные реакции. Конечно, если чаша весов склониться в сторону этого типа сознания, которое, повторю, гораздо сильнее в своей архаичности, чем современное клиповое сознание, оно, это сознание, довольно быстро переформатирует и перекодирует окружающую нас реальность, тем более, что «средства» глобализационного воздействия у него окажутся в доступном арсенале.

А.Н. Колосков

*кандидат филологических наук,
старший преподаватель кафедры культурологии
Санкт-Петербургского государственного университета*

Дискурс о консерватизме в контексте целостного подхода к изучению политической культуры

Настоящий материал является продолжением размышлений о целостном подходе к изучению политической культуры¹. В данной публикации ставится задача рассмотреть дискурс о консерватизме как один из возможных способов репрезентации культуры, в котором сложно соединены когнитивный, эстетический, аксиологический и другие компоненты.

В широком сознании носителей европейской культуры концепт «консерватизм» прочно связывается со сферой политического, с определенной идеологией внутрисударственных отношений и стратегией государственного устройства. И характеристики этого общественно-политического и культурного явления колеблются от положительных (консерватизм – способ сохранения исторической преемственности, путь сохранения национальной идентичности, нравственных ценностей) до резко критических (упорное сопротивление всяким нововведениям, провоцирующее радикальные перемены). Сведение консерватизма к некой политической программе, социальной технологии неправомерно, поскольку в процессе функционирования в культуре консерватизм осмыслялся на сущностном уровне как идеология, модель культуры.

Духовная атмосфера современного европейского социокультурного пространства, находящегося в процессе осознания шаткости национальной идентичности, размытости (по определению З. Баумана, «текучести»²) онтологических оснований культуры, разочарования в идее мультикультурализма, провоцирующего активацию негэнтропийных моделей существования культуры, актуализирует консервативный дискурс, выводит его за рамки исключительно политической стратегии, ставит задачу его многогранного исследования.

В современной философской парадигме подходы к исследованию консервативного дискурса могут быть и являются

¹ Колосков А.Н. Проблема целостного осмысления политической культуры // Проблема целостности в гуманитарном знании (составитель-редактор Ю.Н. Солонин), М.: Этносоциум, 2013, С. 47-56.

разнообразными. Во-первых, это изучение его сущностных оснований: осознание способов бытия и типов мышления, антропологических представлений. В данной ситуации в качестве объектов исследования особенно актуальными являются общие с либеральной моделью (именно традиционное сопоставление двух культурных моделей – либеральной и консервативной – является продуктивным) культуры ключевые понятия «свобода», «истина», «история», «прогресс». Во-вторых, описание и анализ собственно идеологии консерватизма с опорой на его аксиологию и с перспективой социокультурных практик. Подобный научный подход особенно популярен и данного рода исследования многочисленны. В-третьих, учитывающий основательный опыт разработок, осуществленных в рамках двух предыдущих, подход, который ориентирован на исследование коммуникативных особенностей консервативного дискурса и тесно связан с проблемой понимания в культуре.

Известный исследователь культуры С. Хантингтон отмечал, что консерватизм не обязательно связан с интересами какой-либо социальной группы. Консерватизм есть своеобразная система всеобщих идей, и определяется такими универсальными ценностями, как справедливость, порядок, равновесие, сдерживание. Таким образом, при аксиологическом подходе консерватизм представляется неизменной идеологией, которая базируется на абсолютных вневременных ценностях.

Карл Манхейм рассматривал консерватизм как явление истории Нового времени, возникшее в связи с необходимостью ограждения существующей культуры от веяний европейской общественно-политической жизни. По его мнению, Великая французская революция стала толчком к развитию полярных стилей мышления, которые развивались в соответствии с политическими направлениями. Вследствие этого можно говорить о мысли либеральной или консервативной.

Как отмечают многие исследователи, консерваторы видят общество как органическое единство людей и создаваемых ими институтов, сохраняющих преемственность из поколения в поколение. Свобода несовместима с абстрактно понимаемым равенством, поскольку это категории различного порядка. Свобода в метафизическом смысле понимается многими консерваторами как свобода, даваемая Истинным Знанием, верой. Человек свободен в познании совершенств мира, сотворенного Господом. Будучи приобщенным к вере, прикоснувшись к Истине, человек

также свободен от бренного и суетного, наносного и неподлинного. С точки зрения прагматической, основной целью свободы является защита личной и семейной собственности как материальной, так и нематериальной.

Либерализм как идеология культуры также является продуктом эпохи Нового времени и возникает как своеобразная интеллектуальная и духовная реакция на теоцентрическую культуру Средневековья.

Либеральная мысль развивалась в течение нескольких столетий парадигмы модерна (по определению Ю. Хабермаса), дополняясь новыми положениями, формируя новые форпосты для онтологических оснований.

Начало либерализму как целостной культурной программы положила идея демократического устройства государства, отказ от сакральности власти. Идея, что цель государства (и культурного строительства в целом) заключается в создании для граждан и всех, на кого распространяется его влияние, благоприятных условий существования, разделялась не только либералами. Сходные мысли можно найти и у социалистов, и у консерваторов. Однако либералы расходятся с ними не в вопросе, каковы цели государства, а какими путями их возможно достигнуть.

Основополагающими понятиями в либеральной мысли становятся идеи социальных реформ, демократии, свободной торговли, свободной мысли, свободы совести, свободного вероисповедания.

Не менее значима в либеральной идеологии идея прогресса. Широкое осмысление её началось в Просвещении. Трактовался прогресс по-разному. Некоторые мыслители считали, что прогресс охватывает все эпохи человеческой истории (Кондорсе), другие считали, что прогресс можно усмотреть лишь в отдельных периодах истории, например, в классической древности или в эпохе Возрождения (Вольтер). По мысли Д.Дидро, прогресс – аберрация (aberration – отклонение, заблуждение), потому что государства созревают и падают, как плоды с дерева. Д'Аламбер, Гельвеций, Монтескье и другие философы склонялись к идее круговорота в истории, хотя интерпретировали её по-разному. Вольтер высказал идею, что человеческая история, несмотря на отступления и отклонения, развивается по восходящей линии. Это положение наиболее распространено в широкой либеральной мысли и сопрягается с идеей прогресса, а следовательно, с идеей возможности построения гармоничной и органичной жизни.

Идея свободы, ценности независимой личности лежит в основе множества художественных практик (закрепленных в романтизме и актуальных по сей день), а также в основе методологического индивидуализма, оказавшегося продуктивным для множества наук. Идея методологического индивидуализма в том, чтобы не поддаваться искушению субстанцировать и конкретизировать общественные идеи, губительные для свободы личности. Так, например, Георг Зиммель считал, что есть только индивиды, существуют лишь те продукты человеческой деятельности, что имеют свое материальное воплощение, свойств отдельных индивидов не существует за пределами разума отдельных личностей, духовные творения есть только в персональном узнании. Следовательно, как объяснить сверхиндивидуальные коллективные явления, объективность и автономность социальных образований, если существуют лишь отдельные индивиды? По мысли Зиммеля, есть только один метод разрешить подобную автономию: остается признать только существование отдельных личностей.

Актуальным в современной культуре является либеральное признание политеизма ценностей. История человечества свидетельствует, что среди различных ценностей, которые приуготовливает мировой порядок, контраст поистине непреодолимый. Размышляя о сфере ценностей Макс Вебер (вслед за крупнейшим теоретиком либерализма Джоном Стюартом Миллем), отмечал, что отталкиваясь от чистого опыта, приходишь к политеизму. Согласно либеральной теории, в жизненной реальности ценностный политеизм не устраним, поскольку в логической перспективе нормы этики можно лишь предложить как идеалы, справедливые инструкции и законы. Этика не описывает, она предписывает, она не объясняет и не прогнозирует. Этика оценивает. Есть научные объяснения, и есть этические оценки. Этика живет вне истины.

Не менее важным, чем принцип свободы, для либеральной идеологии является принцип равенства. Равные по достоинству люди в рамках открытого общества равны перед законом. Безусловным является равенство возможностей. Результаты человеческой деятельности, обусловленные целым рядом объективных и субъективных факторов, будут всегда различными, но само наличие возможностей должно быть гарантировано. Либеральная доктрина признает личные заслуги и противостоит привилегиям.

В сфере экономической, неотделимой в целом от культуры, либеральная мысль базируется на принципе конкуренции,

принципе субсидиарности (взаимопомощи), отстаивает суверенитет потребителя.

Рационально осмысленный как стратегия (модель) развития культуры консерватизм (как и либерализм) собственные метафизические категории переводит в категории «объективного» мира, начинает поиски «идентичных» для носителей культуры референций. Формирующийся дискурс консерватизма, основанный на даваемой коммуникацией возможностью превосходить предметы и явления, способы их взаимодействия, их взаиморасположение и, в конечном счете, целеполагание, сталкивается с жизненными реалиями и обуславливает практическое вмешательство в мир.

Художественные практики в масштабном консервативном дискурсе занимают значимое место не только потому, что это один из наиболее эффективных способов коммуникации, при котором возможно «проживание» некоей реальности, обретение трансцендентального опыта, но и потому, что сами основания названного дискурса (христианская онтология) предполагают определенную границу рационального познания мира и безграничность познания духовного.

Эксплицированная в художественных практиках консервативная идеология исследована основательно. Самый общий взгляд на историю нарратива в рамках консервативного дискурса позволяет сделать вывод, что специфика его изменялась.

Рожденный как политическая программа в реалиях культуры Просвещения (Э. Берк) консерватизм был декларативен и особенно не нуждался в семантическом расширении. По мере децентрализации метафизического мышления консервативный дискурс всё более нуждается в контекстах жизненного мира, является полем пересечения познания с языком и действием. Вследствие чего трансформацию форм, жанров, способов экспликации идей далеко не всегда можно объяснить либеральной «свободой художника», радикальным отвержением опыта предшествующих поколений, «страхом влияния».

Широко известна полемика о языке в русском литературном сообществе начала XIX века. С одной стороны, происходит десакрализация книжно-церковного языка. В кругу «Арзамаса» она стала главной речестилевой установкой. С другой стороны, формы церковнославянского языка, хранящие элементы христианской традиции, были своего рода «посредниками» между церковной и светской сферами. Важным фактором взаимодей-

ствия языков стал перевод Библии, работа над которым (после выхода синодального варианта) продолжалась практически до начала следующего века.

Примером жанровой трансформации может служить изменение на рубеже XVIII – XIX веков архитектоники такого репрезентативного для Просвещения жанра, как трагедия. В русской традиции предисловия к трагедиям некоторыми авторами (например, Г.Р. Державиным) используются для введения реципиента в широкий исторический контекст, в изъяснениях проводятся нравоучительные аналогии между событиями прошлого и современностью, подчеркивается идея репрезентации мира как такового.

Исследователями отмечался тот факт, что в консерватизме (особенно явственно в русском) мифологизируются персонажи и образы³. Однако необходимо заметить, что в консервативном дискурсе они не осознаются как таковые. Напротив, подчеркивается их историчность, реальность, истинность. Возможно потому, что истинным в консервативном дискурсе является то, что высоко морально, нравственно, чисто (сообразно с религиозным канонем). В данном случае (как ни парадоксально) срабатывает регулятивная функция ориентации на истину. Реалии существования требуют соотнесения процессов фактического оправдания с целью, «верховным судьёй» здесь выступает разум. Кроме того, по мысли Ю. Хабермаса, «в дискурсивном споре о правильной интерпретации того, что встречает нас в мире, контексты дрейфующих друг из руга жизненных миров необходимо преодолевать изнутри»².

Категории истинности, действительности являются важнейшими и при обращении к проблеме реализма как художественного метода. Отрефлексированный современниками, а затем многочисленными исследователями реализм в большинстве случаев имел тень идеализма, что зачастую ввергало однолинейно настроенных ученых мужей в растерянность. Современный исследователь проблемы реализма как художественного метода В.А. Котельников отметил, что термин «реализм» по сути своей критичену опираясь на детальный анализ литературного, философского, критического материала, автор вводит в научный оборот термин «критический идеализм» - своеобразный и более точный аналог «критического реализма»³. Таким образом открывается потенциал исследования идеала автора, с которым соизмеряется

2 Бауман З. Текучая современность, СПб., 2008.

3 Соколов Е.Г. Персонажи и образы консерватизма в истории русской культуры // Введение в проблематику российского консерватизма, СПб., 2007, С. 154-175.

изображаемая реальность. Анализ фактического материала европейской литературы позволяет утверждать, что зачастую идеальная авторская реальность находится в пространстве консервативных представлений (примером тому могут служить такие весомые фигуры в культуре, как Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Т. Манн).

Необходимо обратить внимание на некоторое содержательное различие понятий «консерватизм» и «консервативное»: последнее понятие является более широким и свободным. Оно применимо к явлениям, не имеющим направленности на строгое следование метафизическим установкам консервативной идеологии, но в то же время ориентирующимся на них.

На рубеже XIX – XX столетий художественные практики, модернизируя традицию, реализовывались в двух направлениях: неотрадиционализм и авангард. Если в рамках неотрадиционализма консервативный дискурс трансформировался либо в своём идеологическом наполнении, либо в формальном воплощении (духовные и творческие искания символистов), то его соотнесение (в тех случаях, когда это вообще возможно) с авангардным искусством необходимо вести в парадигме, заданной самими творцами.

Замечательного художника и теоретика (что для нас чрезвычайно важно) искусства В.В. Кандинского необыкновенно раздражали обвинения в том, что он хочет порвать с традицией и опрокинуть здание прошлого искусства. Отвечая на обвинения, художник в своей работе «Текст художника. Ступени» писал, что «беспредметная живопись не есть вычеркивание всего прежнего искусства, но лишь необычайно и первостепенно важное разделение старого ствола на две главные ветви, без которых образование кроны зеленого дерева было бы невысказано»⁴. Принципиальны попытки Кандинского уйти от натуралистических форм. Это попытка, минуя форму, выйти к суггестивному познанию истины. И в широком смысле, если принимать во внимание сущностные основания его поисков, авангардист Кандинский гораздо более консервативен, чем многие художники-реалисты. Не случайно искусствовед С.М. Даниэль отмечал тесную связь многих идей художника с современным ему символизмом. Сопоставляя высказанные в теоретических трудах Кандинского идеи с мыслями А.Белого, исследователь отмечает, что эти неординарные творческие личности совпадают в оценках музыки как искусства, стоящего над другими видами искусства, им близка идея грядущей индивидуализации творчества,

полного разложения форм искусства во имя его истинности⁵.

Современный философ А.Г. Дугин рассматривает консерватизм как проект и эпистему. По мысли исследователя, эпистемологический дефицит является причиной неспособности сформулировать консервативный проект в современной России. Для выработки полноценного консервативного мышления необходима полноценная система координат, своего рода новая, подчеркнута консервативная (идеологически, но не методологически) социология, которой предстоит провести широкую ревизию гуманитарных и социальных концепций. Как отмечает А.Г. Дугин, если консерватизм состоится онтологически, можно будет поднимать вопрос о его политической имплантации во власть. Но общество, где станет это возможным, само по себе будет другим.

Наряду с понятиями «консерватизм», «консервативное», представители самых разных сфер гуманитарной науки используют в своём лексиконе термины «традиция» и «традиционализм».

Фундаментальное осмысление этих явлений в культуре было начато уникальным мыслителем начала XX века Рене Геноном. Именно его разыскания явились продуктивным теоретическим фундаментом для исследования традиционализма с культурфилософской точки зрения. Определяя традицию, Рене Генон отмечает, что, будучи религиозной по своей форме или какой-либо иной, традиция всегда включает в себя две взаимодополняющие друг друга ветви – письменную и устную. В содержание понятия «традиция» мыслитель включает, хотя и в качестве вторичных и производных, но всё же необходимых для окончательного представления, ряд различного рода институтов и организаций, принцип существования которых находится в том или ином традиционном учении.

Отождествление традиции с цивилизацией возможно, по идее Генона, лишь тогда, когда речь идет о Востоке, поскольку любая цивилизация Востока, взятая в целом, может рассматриваться как традиционная по своему характеру. Цивилизация Запада утратила свою связь с традицией, исключая религиозный элемент, сохраняющий в незначительной степени эту связь.

Этим утверждением Рене Генон дает возможность исследовать традицию не во всеобъемлющем плане (как в культуре Востока), а в культурных явлениях более частного порядка.

Нельзя не согласиться с учёным, что общественные инсти-

5 Даниэль С.М. От вдохновения к рефлексии: Кандинский – теоретик искусства // Кандинский В. Точка и линия на плоскости, СПб., 2011, С. 5-16.

туты, которые мы рассматриваем в качестве традиционных, должны быть эффективно связаны самим принципом своего существования с определенными доктринами, которые, в свою очередь, тоже являются традиционными, вне зависимости от того, имеют ли они метафизический, религиозный или какой-либо иной характер. Те институты оказываются традиционными, которые оправдание своего существования видят в осознаваемой зависимости от доктрины интеллектуального порядка. Эта интеллектуальность может быть обнаружена как в чистом виде, когда речь идет о метафизических доктринах, так и смешанной с разнородными элементами, как в случае с религией или другими особыми формами.

В рамках своего мировидения Генон необычайно трепетно относился к употреблению термина «традиция» и не признавал иного семантического наполнения понятия, кроме как изложенного в его работах. Вследствие этого и само понятие «традиционалист» он использовал применительно к исследователям, вольно оперирующим этими категориями, не проникая в сущностные основы явлений.

Дальнейшую тенденцию функционирования в науке терминов «традиция» и «традиционализм» можно охарактеризовать как расширение и универсализация данных понятий.

В научной литературе чаще всего встречается три подхода к определению традиции: функциональный, объектный, субъектный.

При функциональном подходе в центре внимания оказывается функция передачи из поколения в поколение тех или иных (главным образом духовных) ценностей данной общности.

При объектном подходе исследуется, как эти ценности передаются, каковы эти ценности, что именно подлежит передаче.

Субъектный подход предполагает отношение данного поколения к прошлому, его согласие наследовать что-либо, или протест против этого.

Множественность позиций исследователей по поводу феномена «традиция» определяет множественность пониманий термина «традиционализм».

К. Манхейм называет «традиционализмом» нерефлектирующую приверженность прошлому, характерную для эпохи кануна революции. П.Р. Роден употребляет этот термин в противоположном значении, как синоним «сознательного консерватизма» в послереволюционный период. А. Рош отмечает, что термин «традиционализм» употребляется в четырех главных значениях: как

обозначение всякой приверженности к прошлому, как название совершенно конкретной философской доктрины (согласно которой любое истинное знание исходит от Бога и приходит к нам посредством передачи общественного наследия), как обозначение консервативных и реакционных идей начала XIX века, как определенный тип идеологии.

В силу интегративности, универсалистичности и синкретичности культурологии термин «традиционализм» корректно употреблять в самом широком смысле. При этом содержание его вполне может быть скорректировано эмпирическим материалом исследования.

В отечественной гуманитарной науке всплеск интереса к проблемам консерватизма был связан с освобождением в постперестроечное время от бремени идеологических догматов.

В работе созданного в 2008 году Центра консервативных исследований социологического факультета МГУ принимали участие ведущие учёные, представляющие самые разные направления гуманитарной науки: В.И. Добреньков, А.Г. Дугин, С.Е. Кургинян, Н.А. Нарочницкая, Ален де Бенуа, Ю.Н. Солонин, Джульетто Кьеза, протоиерей В.А. Чаплин и др.

Подводя некоторые итоги, хочу отметить сложный и изменчивый характер консервативного дискурса. Само понятие «консервативный дискурс» провоцирует исследователей на расширение его границ. Это естественно, поскольку дискурс о консерватизме – явление живое, взаимодействующее с дискурсом о либерализме и одновременно с ним формирующее, репрезентирующее европейской культурное пространство. Безусловно, исследование консервативного дискурса должно основываться на поиске и изучении его онтологических оснований, форм и способов его существования в рамках целостного подхода к изучению культуры.

Н.О. Ноговицын

*кандидат философских наук,
старший преподаватель кафедры культурологии
Санкт-Петербургского государственного университета*

Целостность образа в медиакультуре

В отличие от классического искусства, современное искусство подчас ставит своей целью не изображение предмета в его подлинности, но создание некоторой осмысленной целостности. Современная эстетика во многом опирается на идею целостности. В сфере визуального искусства целостность чаще всего определяется через композицию. Апогеем данного подхода стал авангард, с его принципиальным отказом от изобразительности и столь же декларативной работой с цветом и формой. В художественной литературе, с другой стороны, целостность произведения выражается скорее в сюжете, при посредстве которого задается персонаж и все с ним происходящее. Проблема целостности в медиакультуре оказывается намного сложнее. По сути своей, медиакультура совмещает в себе визуальную и текстовую составляющую. И, следовательно, целостность образа не может быть чисто визуальной или исключительно сюжетной. Цель данной статьи – определить некоторые возможные критерии целостности образа в формате медиа и продемонстрировать возможные стратегии применения этих критериев на практике.

Традиционный способ создания целостности образа предполагает легитимацию данного изображения через связь с изображаемым предметом. Смысл в данном случае появляется посредством отсылки (цитирования, искажения или демонстрации) значения. В пределах медиакультуры вещь находится в совершенно особом положении. В обычной ситуации вещь всегда дана как нечто определенное и завершенное. В ситуации медиа смысл вещи и ее форма оказываются размыты. Проблема объективации феномена медиа является достаточно актуальной для современной культуры. Медиа оказывается спрятано под некоторым аналогом шапки-невидимки, все знают, что оно есть, но никто не знает, где и как. Естественно, в данной работе мы не претендуем на то, что дадим окончательный ответ на этот вопрос, но, по крайней мере, попробуем расставить акценты. Предметом данного текста будет проблема смысла медиаобраза и возможные способы его описания.

В качестве примера можно взять проблему лжи из современных телесериалов (*Doctor House*, *Lie to Me* и др.). Мы встречаем довольно много остроумных сюжетов, теорий и объяснений того, как и почему люди лгут. Почему тема лжи так популярна в современной медиакультуре? Вопрос, очевидно, без ответа. Понятно, что есть разница между конкретной ложью и элегантным сюжетом, закрученным вокруг лжи. Эта разница проявляется и в сфере смысла, и в сфере значения. Но если на уровне обыденной жизни существует некая очевидность различия между смыслом и значением, то в сфере медиа эта очевидность (как показывает, например, весьма запутанная схема вторичной семиотической структуры Р. Барта) отсутствует.

Обращает на себя внимание то, что предмет в медиакультуре перестает быть собой и становится чем-то иным. В классической философии эта ситуация могла бы быть осмыслена в виде лжи, но в данном случае все выглядит совершенно иначе. Сам формат медиа представляет нам предмет как он есть, но при этом возникший образ оказывается совершенно не связан с самим предметом. Другими словами, смысл предмета оказывается в странных отношениях с значением. Проблема, таким образом, переходит в сферу различия смысла и значения.

Классическая разработка проблемы различия смысла и значения принадлежит знаменитому немецкому логик Г. Фреге. В принципе, практически все современные теории так или иначе обращаются к этой концепции, поэтому в данной статье мы позволим себе также начать с нее. Чтобы уточнить понятие смысла, Фреге прибегает к следующему методу: он делит то, что раньше называл значением предложения, на две сущностно разные части, на смысл и собственно на значение. Для того, чтобы сделать это, он предлагает провести следующий эксперимент: «Пусть А, В, С – прямые, соединяющие вершины треугольника с серединами противоположных сторон. Точка пересечения А и В есть в таком случае та же самая точка, что и точка пересечения В и С. Таким образом, у нас имеются различные обозначения одной и той же точки, и эти имена («точка пересечения А и В», «точка пересечения В и С») одновременно указывают на способ данности объекта, и поэтому данное предложение содержит действительное значение». [6, с.26]

Несмотря на то, что два знака отсылают к одной и той же вещи, они различны. Поэтому тождества знаков, так, как это бывает в математике, здесь установить невозможно. Тем более, что для Фреге знак тождества означает тождество знаков, а не значе-

ний. Между прочим, подобная позиция делает абсолютно невозможным любой корректный перевод или пересказ. Смысл, таким образом, может быть выраженным только одним знаком, и никакие два знака не могут иметь одного смысла.

Смысл и значение не являются представлениями и, следовательно, объективны. Таков непосредственный вывод Фреге, хотя позже многие исследователи будут критиковать его за подобную смелость. Поэтому, наверное, корректнее было бы понимать под объективностью смысла не то, что он принадлежит предмету, а просто отрицание его субъективности.

Вполне возможно помыслить себе предложение, в принципе не имеющее значения. Таково, например, предложение: «Одиссея высадили на берег Итаки в состоянии глубокого сна». Если мы предположим, что у имени Одиссей значения нет, то и у предложения не будет значения. Отсюда ясно видно, что наличие значения в предложении зависит от наличия значений его составных частей. Причем, вопрос о значении предложения может возникнуть только тогда, когда нас интересует, истинно оно или ложно. А если нас это не интересует, то нам вполне достаточно понять мысль. Продолжая эту мысль, Фреге утверждает, что значением предложения является его истинностное значение, то есть что предложение определяет набор истинностных условий.

Благодаря субъектно-предикатной структуре предложение всегда говорит о принадлежности вещи (субъекта) к определенному понятию (предикату). Значением подобного предложения может быть только факт наличия или отсутствия данной принадлежности, то есть истина или ложь. Другое значение у предложения невозможно. К этому надо добавить, что наличие значения у предложения зависит главным образом от наличия значения у субъекта. Понятие, являющееся предикатом, может быть пустым, тогда предложение будет ложным. Но если значения нет у субъекта, предложение не может быть ни ложным, ни истинным.

Таким образом, смысл по Фреге есть способ репрезентации предмета, навязанный нам языком и вне языка не существующий, но постижимый любым субъектом, владеющим данным языком. Язык говорит о вещах и то, что он говорит, то есть тот аспект языка, в котором он показывает вещь, и является смыслом. Смысл определяется в данном случае как положение вещей и оказывается подчинен языку и в определенной степени противопоставлен значению. Эта позиция, повторим, является классической.

Если перевести сказанное в терминологию Р. Барта, то дан-

ная схема может быть применена на уровне первичной семиотической системы, где есть хотя бы очевидность предмета. Но на уровне вторичной семиотической системы говорить о репрезентации предмета сложно, ведь предметом оказывается сама мысль. Если бы смысл был выразим, возможно, мы могли бы говорить о его представлении. Но смысл ускользает от познания и использовать его при построении образа при помощи элементарных операций вряд ли возможно.

Таким образом, если мы определяем через отношение смысла и значения, мы, тем самым, заранее предполагаем фиксированность и определенность как смысла, так и значения предмета. Другими словами, эта модель работает только тогда, когда автор и зритель могут ясно сформулировать смысл произведения.

Данная теория оказывается плохо применима к современной медиакультуре как минимум по двум причинам. Многократно отмечено, что медиакultura стремится к использованию ярких образов. Пожалуй, практически все известные и значительные идеи медиакультуры привязаны к конкретным, запоминающимся, предметам и ситуациям. Это настолько общепринято, что, очевидно, может считаться закономерным. Другими словами, в медиакультуре первичен именно смысл, а значение оказывается вторичным и само репрезентирует содержание высказывания. Другой причиной является обычная размытость смысла утверждения. Для многих аспектов медиакультуры является нормой тот факт, что смысл утверждения не является определенным, он является скорее поводом для размышления, чем конкретным содержанием. Фреге же изначально мыслит смысл как нечто определенное заранее данное.

Следовательно, в рамках медиакультуры теория Фреге нуждается в уточнении. Один из возможных подходов к данной проблеме мы можем найти в работах замечательного социолога и философа медиа Николаса Лумана. Луман говорит о том, что феномен медиа оказывается под вопросом, так как проявляется в операциях. С точки зрения вещей, рукописная книга не сильно отличается от газеты, поэтому реальность медиа может быть субъективной, то есть нереальной, а может проявляться не в предмете, а в действии. Возникновение медиа связано с машинным воспроизводством носителей информации. Машина выступает в качестве посредника и каким-то образом нарушает взаимодействие между автором (художником) и читателем (зрителем). Более того, экономя на интеракции, медиа заполняют ее место

собственными, медийными, коммуникациями. Таким образом, сам феномен медиакультуры, с точки зрения Лумана, может быть обнаружен только в виде операций, производимых над текстом.

Выделяются два вида коммуникаций – интеракция, взаимодействие между людьми, и медийная, предполагающая восприятие моделей, прошедших через машинное воспроизведение. Первоначально все выглядит так, как будто в обоих случаях предмет имеет смысл, т.е. реален, но в первом случае в восприятии предмета есть что-то от автора, а во втором от машины. Но по ходу развития сюжета возникает вопрос о том, может ли машина добавит что-то к имеющемуся сообщению. Понятно, что медийные коммуникации предполагают селекцию, которая вполне может осуществляться на базе технологий. Цель селекции – сделать сообщение реальным, «реальность вырабатывается внутри системы через придание смысла» [3, с.16]. Селекция подчиняется определенным правилам. Например, при выборе событий для ленты новостей предпочтительными критериями отбора являются новизна, количественные показатели, наличие конфликта в описываемом событии, локальная направленность, нарушения норм и правил и проч. Но в селекции не обнаруживается явно-го осмысленного начала – только расстановка акцентов и монтаж. Значит, медийные коммуникации не просто замещают тот смысл, который автор придает сообщению, каким-то своим, но их механизм действия существенно отличается от классического.

Далее Луман вводит понятие рефлексивной системы кодирования. При этом «код системы массмедиа — это различие между информацией и неинформацией» [3, с.21]. Предмет в медиакультуре формирует сам себя, за счет различия между положительным сообщением (информацией) и отсутствием оно-го. При формировании образа предмета машина придает ему статус реального за счет селективности, проведения различия между существенным и лишним. Каким может быть критерий для данного различия? Луман отвечает на это вопрос эмпирически. Например, в качестве критерия для выбора новостей он выделяет стремление к новому, акцент на конфликтные ситуации, важность количественных показателей и проч.

Таким образом, в текстах Лумана мы можем найти возможное развитие исходной ситуации. Смысла в его теории формируется не как способ представления некоего события, но в виде некоей рефлексии. Эта рефлексия совершается самим субъектом при встрече с неким событием (знанием, образом). Цель

медиа — сформировать данное событие. Событие, которое в классической философии ассоциировалось со смыслом, здесь оказывается в статусе значения. Целостность в этой модели достигается за счет когитального акта выстраивания сюжета самим зрителем. Важной деталью здесь является тот факт, что зритель сам оказывается частью сюжета или действующим персонажем.

Ситуация в данном случае оказывается довольно близко к философии Платона. Образ схематично помещается в некую идеальную сферу. Целостность образа удостоверяется приблизительно так же, как истинность идеи треугольника – через очевидность и невозможность иного.

Вернемся к нашему примеру. Когда лож становится предметом кинематографа, целью создания данного образа является совсем не исследование феномена лжи. Здесь, как и в первобытной магии, ответ на вопрос уже есть и, следовательно, нет повода для анализа. Единственной возможной целью является сам субъект, но не как объект, а именно как субъект. В медийном тексте нет исследований, нет элегантных истин. Все что там есть – это повод для зрителя осознать себя в некоей ситуации, осознать себя лгушим и, согласившись с этой ситуацией, принять ее такой, какая она есть.

В конечном итоге, проблема может быть сведена к отношению предмета, эйдоса и мысли. Читая диалоги Платона, мы часто сталкиваемся с проблемой того, что, собственно, мыслит субъект, сталкиваясь с предметом. Как верно замечено в блестящем анализе диалога Платона «Федон», «... лошадность указывает на то, что мысль мыслит лошадь, результатом чего и является лошадность, но не мыслит при этом самое себя» [4, с.11]. Почему лошадность не позволяет мысли мыслить себя? Попробуем воспроизвести всю конструкцию. Проблема заключается в идентификации предмета. Я определяю данную вещь как лошадь. Но я не знаю, что такое лошадь. О самой вещи я также ничего не знаю, кроме того, что это лошадь. Я знаю только то, что эта вещь подобна идее, неизвестной мне идее лошади.

Я не знаю, что есть данный предмет, потому что он и не есть нечто определенное. Он становится определенным только благодаря подобию идее. Я не знаю, что есть эйдос, потому что не могу отвлечься от конкретного предмета. Все что я знаю, – конкретно определено и предметно. Я не знаю, что такое лошадь вообще именно потому, что в каждый конкретный момент мне дана только одна, конкретная лошадь. Не бывает лошадей вообще, идея не существует. Следовательно, тело ограничивает мое познание.

Логика Сократа в диалоге «Федон» такова, что тело видит лошадь, но лошадь познать нельзя. Лошадность тело не видит, поэтому познать лошадность я тоже не могу. Лошадь нельзя познать, потому что она не познаваема, лошадность нельзя познать, потому что у меня есть тело. Следовательно, нужно отказаться от тела. С другой стороны, мысля лошадность, я сталкиваюсь с чем-то, что существует только в сфере мысли. Тело не знает лошадности, значит, по крайней мере, для меня, лошадность – сфера мысли, или сама мысль. Мысля лошадность, я мыслю свою мысль. Но поводом для того, чтобы помыслить лошадность, может быть только конкретная лошадь. Следовательно, мысля лошадность, я мысль свою мысль, но в предмете. Я сталкиваюсь с собственной мыслью, но как существующей объективно, независимо от меня. То есть в лошадности мысль не узнает себя или, другими словами, мысль мыслит себя как нечто внешнее. Лошадность как предмет познания существует только в мысли, но мысль этого не знает, поэтому лошадность предстает как нечто иное для мысли. Мысль же в предмете не узнает сама себя. «Мы видим здесь двойное неузнавание – мысль не узнает себя в мыслимом и в предмете не узнает себя» [4, с.15].

В предмете, таким образом, мысль сталкивается с самой собой. Предмет существует довольно странным образом – он постоянно стремится к соответствию, достигнуть которого не может. В мышлении предмета, следовательно, сознание сталкивается с собой, но не осознает этого. В предмете есть нечто, что сознанию не принадлежит. Но мыслится только принадлежащее сознанию. Мысль сталкивается с предметом как внешним, хотя при этом под предметом понимается сама мысль. Мысль познает себя как нечто внешнее. Сознание, таким образом, отрицает часть себя, но в самом акте познания мысль стремится объединиться с предметом. Мысль оказывается в ситуации единства себя со своей отрицательностью.

Мы можем указать на то, что данная схема вполне работает применительно к медиаккультуре и прекрасно встраивается в концепцию Лумана. С этой точки зрения реальность предмета в медиаккультуре заключается в том, что в предмете сознание не узнает себя, реальность предмета – это реальность самого сознания, в котором оно, естественно, не может усомниться.

В данном случае основной проблемой является то, что образ предмета лишается той определенности, которая составляет саму суть восприятия. Возникает странная ситуация – субъект видит предмет, какой он есть, но образ предмета не соответствует его

сути. В классической философии эта ситуация чаще всего интерпретировалась как ложь, со всеми вытекающими последствиями. Но формат медиакультуры стремится избежать лжи и явного искажения, поэтому правильнее было бы говорить о размывании смысла предмета, о лишении его определенности.

Другими словами, значением и смыслом в данном случае является сам субъект. Значением – постольку, поскольку я, как существо мыслящее, вообще могу помыслить данную ситуацию. Смыслом – так как я могу осознать себя как часть этой ситуации. Но сознавая себя в этом качестве, субъект, тем самым, отождествляет себя с предметом. Так, сталкиваясь с чужой ложью (и ее разоблачением) на телевизионном экране, я, через посредство лжи, сознаю себя в этой роли, что и является для меня смыслом данной ситуации. Рассуждение Платона, таким образом, позволяет нам проследить онтологические предпосылки теории Н. Лумана – в медийном образе выстраивается предмет, в котором сознание встречается с собой; целостность образа достигается в процессе рефлексивного акта.

Но вернемся к истоку медийных образов – к фотографии. Целостность медийных образов складывается их довольно сложного сочетания реалистичности, которая долгое время не отличалась исследователями от изобразительности, и композиции. Реалистичность фрагментирует образ, композиция его дефрагментирует и объединяет в единое целое. Таким образом, в фотографии предмет оказывается противоположен смыслу, он ввергает субъекта в сложную систему отношений, первой из которых является отношение этого предмета с другими предметами композиции. Поэтому мы оказываемся в состоянии сказать, что предметом фотографии является композиция.

Вернемся к проблеме различия живописи и фотографического изображения. В. Беньямин пишет, что с появлением фотографии многие художники ушли в фотографы, потому что они думали, что фотография – это новое техническое средство, которое позволяет быстрее и с меньшими затратами добиться выполнения тех же задач, на решение которых они тратили много времени и сил. Если темперой писать очень неудобно, то маслом удобнее, а делать снимок фотоаппаратом еще удобнее. Заблуждение о тождестве живописи и фотографии усугублялось еще и чрезвычайной точностью фотографии. Как ни старается художник, но его изображение никогда не будет тождественно предмету. Так, десять живописцев, рисующих одну и ту же модель, создадут де-

сять разных портретов. Но фотоаппарат лишен этого многообразия, и десять разных фотоаппаратов создадут идентичные или, по крайней мере, намного более схожие образы. Следовательно, фотоаппарат более точен, чем художник, а изображение оказывается ближе к оригиналу.

Приведенные выше тезисы практически нельзя опровергнуть, поэтому спорить с ними бессмысленно. Но нельзя не заметить того, что параллельно с этим взглядом достаточно быстро появляется и другой, намного более распространенный в современной культуре.

Если мы поставим перед собой живописное изображение и фотографию одного и того же предмета, сделанные одновременно с одного ракурса, мы сможем задать себе вопрос: чем отличаются эти образы? Общие контуры и многие моменты на них, вероятно, будут совпадать. Разница обнаружится в деталях и оттенках. Кто ответственен за детали в фотографии и в живописи? В живописи все, что есть на картине, пишет художник, он же является причиной деталей и оттенков, которые мы видим на картине. Фотоаппарат намного более пассивен при создании образов, он ничего не добавляет и не убавляет, поэтому детали на фотографии исходят от предмета, который в тот момент находился перед объективом. Таким образом, ответственность за живописное изображение во многом несет художник, а за фотографию – главным образом сам предмет. Понятно, что есть фигура фотографа и именно он определяет то, как выглядит предмет – подбирает ракурс, освещение, момент и прочее. Но все равно фотограф имеет дело с предметом, поэтому за все детали отвечает сам предмет, равно как и за освещение и позы. Соответственно, в восприятии живописной картины зритель сталкивается с неким готовым суждением, а в случае фотографии – с предметом, пусть и в соответствующей форме.

Как может зритель осознать эту ситуацию? С живописным изображением проблем не возникает. Художник, вне зависимости от своего желания, рисует то, что хочет, поэтому изображение получается как «что-то» о «чем-то». Глядя на портрет, например, я могу сказать «Как эта девушка красива!» или «Какой живой у нее взгляд». Понятно, что в этой ситуации я описываю именно портрет, то есть нарисованное художником. С фотографией дело обстоит немного сложнее. На фотографии предмет представлен почти непосредственно, разница между тем, что мы видим, и тем, что снималось, в данном случае минимальна. Теоретически это могло бы означать, что в фотографии субъект в состоянии столкнуться с предметом.

Реально ли это? Вспомним сюжет семантического треугольника. Человек не может познать предмет, но все существующие языки устроены так, что я «что-то» (смысл) говорю «о чем-то» (значение). Эта модель предполагает, что в мышлении встретиться с предметом таким, какой он есть, я не могу в принципе, но в каждом конкретном случае я сталкиваюсь с тем или иным аспектом данного предмета. Другими словами, всегда что-то говорю о предмете, что-то вижу в нем, он является для меня чем-то. Но познать предмет вне контекста я не могу. В фотографии я сталкиваюсь с предметом, как он есть. Означает ли это, что теперь, посредством этого хитроумного технического изобретения, я могу, наконец, познать предмет? Естественно, нет. Техническое изобретение не затрагивает основ моего мышления, поэтому я по-прежнему познаю только аспект данного предмета. Но этот аспект я в данном случае создаю сам, то есть самостоятельно определяю, что именно я вижу в предложенном образе. Другими словами, в ситуации живописи активен художник, он формирует смысл образа, а первоначальная позиция зрителя пассивна – он воспринимает предложенное, а потом уже формирует собственное мнение. В фотографии получается наоборот. Сама камера ничего не добавляет и не убавляет к предмету, поэтому смысл, способ прочтения данного образа, рождается только в восприятии снимка и принадлежит зрителю. Кажется, именно поэтому Р. Барт, говоря о фотографии, вводит термин «приключение»: «Мне показалось, что словом, наиболее подходящим для того, чтобы (пусть предварительно) обозначить притягательность, какой обладают для меня некоторые фотографии, является слово «приключение». Одно фото во мне «приключается», другое — нет»¹.

Этот прием активно используется в рекламной фотографии, начиная с 50х гг. XX в. Практически всю первую половину прошлого столетия рекламная фотография использовалась буквально, демонстрируя предлагаемый предмет. В этом случае фотография применялась практически в той же манере, что и живопись. Возможно, поэтому многие рекламы были живописными. В 1950е гг. возникает принципиально иная стратегия. Очень многие рекламные образы первой половины века построены на принципе авторитета. Почти всегда есть некто, кто расхваливает, подчеркивает преимущества и качества товара. Эта стратегия рекламного предложения имеет ряд недостатков. В частности, подобное предложение может быть легко оспорено или проверено потребителем, а мнение самого авторитета может быть подвергну-

¹ Барт Р. Camera Lucida. – М., 1997. С. 35.

то критике. Поэтому новая стратегия построена таким образом, чтобы заставить самого потребителя вынести решение о преимуществах данного товара. В этом случае уже ни у кого не возникает желания проверить или оспорить рекламное предложение.

С этой целью в рекламе начинает активно использоваться фотография. Действительно, если живописное изображение всегда создается при посредстве художника, который сам прорисовывает все детали и, естественно, рисует только то, что хочет сам, то в живописи и графике всегда имманентно оказывается заложено некое утверждение. В фотографии же зритель сталкивается непосредственно с предметом. Как мы сказали выше, «увидеть» предмет, естественно, оказывается невозможно, но зритель оказывается участником некоего события. Если мы говорим о рекламной фотографии, то это, естественно, идеальное событие. Если на фотографии присутствует женщина, это идеальная женщина, возможно, соблазняющая реципиента. Кто из мужчин откажется, хотя бы в мыслях, поучаствовать в таком событии? Если в рекламе появляется машина, то это идеально чистая машина, которая едет по идеально ровной дороге. Опять же, кто может быть против? Важно здесь то, что сам рекламный образ не содержит в себе никакого утверждения. Никто не утверждает, что товар качественный, но субъекту предлагается поучаствовать в использовании данного продукта. Всю дальнейшую работу проделывает сам зритель – он создает событие, сам представляет себя участником данного события, сам же делает вывод о том, как хорошо все получилось. Желание реализовать событие отождествляется посредством простейшей подмены понятий с покупкой предлагаемого товара. В рекламной фотографии, таким образом, большая часть воспринимаемого происходит в воображении зрителя. Все вышесказанное позволяет предположить, что и вся фотография в целом предполагает использование этого же принципа, но, возможно, в других целях.

Фотография – пример феномена современной культуры, который обладает двумя характерными особенностями. Во-первых, фотография не объективна, по крайней мере, в том смысле, что она не является некоторой статичной данностью, которую мы могли бы созерцать. Во-вторых, фотография предполагает активное восприятие и вне этого активного восприятия сложно говорить о том, что произведение состоялось. Целостность фотографического образа обуславливается наличием визуального сюжета.

Промежуточным выводом нашего исследования является, очевидно, то, что природа целостности визуального образа на данный момент вряд ли является раскрытой. Подход к проблеме целостности зависит от той эстетической модели, с позиций которой мы подходим к проблеме. Мы рассмотрели несколько таких позиций. Первую модель мы условно обозначили как изобразительную. В ней ценность образа достигается за счет сходства с изображаемым предметом. Целостность картины в этом случае предполагает завершенность и непосредственное отношение смысла и значения. В качестве второго примера мы взяли теорию Н. Лумана, в которой значение и смысл не является завершенными и находятся в сложных отношениях. В этом случае значение не отделено от смысла, а образ завершается и становится целостным в акте мышления. Основным критерием здесь является ясность образа. Третий вариант был разобран на материале истории и эстетики фотографии. Здесь значение априори фиксируется как нечто определенное, предзаданное, но несущественное. Образ становится целостным в том случае, если он позволяет воспринимающему взгляду скользить по серии событий/фрагментов композиции. Серия эта оказывается практически бесконечной, целостность достигается в процессе движения и заключается в фиксации точки сборки субъекта в смысловом центре образа.

Список литературы

1. Барт Р. Camera Lucida. – М., 1997. 212 с.
2. Беньямин В. Краткая история фотографии. М.: Ад Маргинем, 2013. 144 с.
3. Крипке С. Загадка контекстов мнения / Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18. Логический анализ естественного языка. М., 1986. С. 194–242.
4. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. М.: Издательство «Гнозис», издательство «Логос», 1999. 520 с.
5. Луман Н. Реальность массмедиа. М.: Праксис, 2005. 256 с.
6. Постолова Н.А. Синтаксис смерти / Метафизические исследования. Выпуск 215. Поиск тела. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2008. С. 10-19.
7. Фреге Г. Отрицание: логическое исследование / Фреге Г. Логические исследования. Томск: Изд-во «Водолей», 1997. С. 56–74.
8. Фреге Г. Смысл и значение / Фреге Г. Избранные работы. М., 1999. С. 24–33.
9. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / Фрейд З. Толкование сновидений М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. С. 543-588
10. Фризо М. Новая история фотографии. М.: Machina, 2013. 313 с.

С. Г. Коленько

кандидат культурологии,
старший преподаватель кафедры культурологии
Санкт-Петербургского государственного университета

Целостный подход в восприятии культурной среды региона

На наших глазах происходит смена управленческой парадигмы в сфере культуры. Это уход от старого ведомственного взгляда на культуру и постепенное укрепление целостного подхода, рассматривающего цели и задачи учреждения культуры в их неразрывной связи с той культурной средой, в которую они погружены, и частью которой они сами являются. Уже воплощено в жизнь достаточно большое количество социокультурных проектов, доказывающих правомерность и продуктивность этого подхода: позиционируя себя как часть *целого*, учреждение культуры выходит «за пределы собственных стен», более эффективно реализуя свою миссию, и одновременно помогая местному сообществу решать хозяйственные, экономические, воспитательные и другие насущные проблемы. Активность учреждения культуры, направленная вовне, на внешнюю среду, делает его культурообразующим, культуроформирующим центром, притягивающим к себе встречные инициативы других организаций и граждан. Целостный подход помогает организации «нащупать» и сформулировать свою цель в русле общей стратегии развития территории, и в этом «нащупывании», т. е. обнаружении своей потенциальной роли, имеет значение одна важная качественная черта, которую я бы назвал «чувством Хозяина».

Для нашей страны развитие чувства Хозяина, отвечающего за свое Место под солнцем, является особенно острой, значимой проблемой, если вспомнить то, как в течение семидесяти лет советской власти это чувство упорно вытравлялось, и как вместо него (Свято место пусто не бывает!) «вылуплялось» нечто, граничащее с идолопоклонством, под названием патернализм. Заняв пустующую нишу в российском менталитете, патернализм (ожидание, упование на решение проблем «сверху») еще не скоро сдаст свои позиции. Логика хозяина – это логика хозяйственного поведения, подчиненная некоей стратегии. Чем большей властью наделен Хозяин, тем настоятельнее потребность в существовании стратегической программы развития территории, за которую он отвечает перед Богом и людьми. Создание стратегической программы требует от него инвентаризации своего хозяйства (социальных,

культурных, экономических ресурсов), их анализ, диагностику имеющихся проблем. В ходе этой информационно-собирающей и аналитической работы Хозяин сталкивается с таким противоречивым, сложным, но, тем не менее, существующим всегда как некая целостность, явлением, которое и есть культурная среда.

По определению известного российского культуролога Андрея Яковлевича Флиера, «культурная среда представляет собой саму культуру во всей полноте ее функций и процессов, форм и содержания, но рассматриваемую под определенным углом, с акцентом на ее пространственном воплощении. Культурная среда – это комплекс культурных предпочтений населения, локализованного в границах определенного пространства. Причем эти культурные предпочтения в основном выражаются в нормах социального поведения людей, фактически материализуются в них.» [1]

С одной стороны, трудно представить себе что-то более управляемое, чем культурная среда, в силу того, что каждый житель территории является ее сознательным или бессознательным творцом. С другой стороны, то, что культурная среда какого-то города воспринимается приезжими, *не* жителями этого города, как некая аура, как особое «vitality», присущее только этому Месту на Земле, говорит о том, что носители этой ауры (жители этого города) – живые открытые системы, «сообщающиеся сосуды», а значит, влияние на эту культурную среду возможно. Более того, возможно и необходимо решение проблем данной конкретной среды, то есть ее усовершенствование. Одним словом, возможно и необходимо управление культурной средой.

Во множестве течений, направлений и всевозможных трендов, составляющих собой современный культурный процесс, нельзя не выделить два противоположных вектора, направляющих и выстраивающих все остальные, более частные, в два противоположных крупных течения. Первый из этих векторов – процесс глобализации — объективный, рожденный рыночными отношениями, выстраивающий общемировую экономику и обслуживающую ее общемировую массовую культуру. Процесс унифицирующий, стирающий различия национальные, местные, и, в конце концов, лично-индивидуальные. Процесс объективно разрушительный. Второй вектор – процесс локализации — спровоцирован первым. Если допустить сравнение общества с организмом, то процесс локализации — это естественная реакция здорового организма, запускающая иммунные процессы для его спасения, выживания. Важно отметить, что запуску этого спасительного механизма предшествует обязательный акт рефлексии.

Там, где не утрачена способность рефлексии, можно утверждать, что ядро общества еще здорово и доброкачественно. Процесс локализации, как процесс, противоположный глобализации, направлен на актуализацию различий, особенностей, богатства и многообразия культуры, питающейся национальными, региональными и всевозможными местными традициями. Направленный вглубь исторической памяти Места, с которым связана непосредственная жизнь его обитателей, этот процесс открывает заново забытые события, лица, символы, артефакты; интерпретирует их, доводит до сознания, рождает новые смыслы, идеи, проекты, превращая обывателя в реального заинтересованного участника культурного процесса. Созидательный характер локального вектора проявляется не только в поле деятельности культурных институтов, но и в экономике. Мало того, он доказывает очевидную взаимозависимость культуры и экономики, выявляет ключевую роль культуры в развитии экономики.

Примеры взаимозависимости культуры и экономики лежат на поверхности там, где хорошо развита сфера туризма. Туризм, и особенно то, что называют «культурный туризм», в первую очередь заинтересован в развитии второго вектора — локализации, он вообще немислим без местной специфики. Более глубокое изучение процесса локализации выявляет такие важные для экономики вопросы как оседлость населения, сокращение его миграции в более крупные центры, привязанность людей к Месту, желание работать именно здесь, на земле своих предков, на своей Малой родине, заинтересованность в усилении местной экономики. Такая *местная* направленность мысли людей, сознательное ограничение в выборе возможных способов заработка (здесь, а не где-то), концентрирует внимание на местных ресурсах, способствует развитию рационального хозяйствования, культуры разумного достатка и разумного самоограничения (в противоположность разгулу «общества потребления»), стремлению к максимально возможной экономической независимости.

Как действует глобализация, каков механизм ее воздействия на культурную среду города N? Привнося с помощью технических средств массовой информации чужеродные культурные образцы, поданные привлекательно и заманчиво, она завладевает сознанием отдельного индивида, тем самым вливая в наши «сообщающиеся сосуды» новое содержание, которое частично вытесняет старое. Чем большее количество индивидов, формирующих местную культурную среду, «заражается» новым (точнее – чужим) содержанием, тем меньше остается своего собственного содер-

жания. Глобализация разрушает целостность культурной среды. Неповторимая аура Места становится едва ощутимой и грозит исчезнуть совсем. Культурная среда города N становится похожей на культурную среду города R... и в какой бы город вы ни приехали, всюду вам встретятся пустые глаза оживших кукол Барби. К счастью, этот процесс не является необратимым. Целостность культурной среды поддается восстановлению с помощью процесса локализации. Для запуска этого процесса потребуется то, о чем было сказано выше: способность к рефлексии и чувство Хозяина.

Проблемы культурной среды находились в центре внимания известного деятеля культуры, ныне уже покойного, доктора искусствоведения, профессора Московского архитектурного института, Вячеслава Леонидовича Глазычева. Осознавая необходимость взаимодействия культурных, экономических и социальных процессов, он призывал всякую отдельную задачу, стоящую перед предприятием, учреждением, городскими властями, общественной организацией, рассматривать в *широком культурном контексте*, каким является весь город (и шире – регион). Под культурным потенциалом города Глазычев понимал способность городского сообщества *к развитию через осознание самого себя*. «Переход к такому пониманию непременно означает, что от формальной интерпретации культуры как чего-то внешнего, к чему можно только приобщиться, мы делаем попытку передвинуться в сущностную интерпретацию культуры как городского мира. Экономическое сознание, коммерческая природа деятельности в той же самой мере принадлежат миру культуры, что и т. н. высшие проявления духа. Творческое содержание экономической задачи, творческое наслаждение осуществленным трудом мысли и нервной системы, без чего законный коммерческий успех невозможен, суть важнейший компонент общего культурного потенциала города и любого поселения.» [2] Отдав большую часть своей жизни изучению и усовершенствованию городской среды, В. Л. Глазычев обладал развитым чувством целостности культурной среды. Будучи по профессии архитектором, он хорошо видел и осознавал неэффективность и бесперспективность узковедомственного, узкопрофессионального подхода к проблемам города. Им была сформулирована, теоретически осмыслена и практически опробована концепция деятельностно-средового подхода.

Деятельностно-средовой подход — это инструмент усовершенствования культурной среды, основанный на ее целостном восприятии, позволяющий преодолеть узковедомственный и узкопрофессиональный подходы к ее проблемам и организо-

вать усилия городских властей, горожан и внешних экспертов. Деятельностно-средовой подход предполагает обязательное присутствие некоей внешней позиции по отношению к городу, позволяющей построение его пространственной модели, включающей все «плюсы» и «минусы» городской среды. Вся массу специализированных взглядов на город — взглядов специалистов по транспорту, специалистов-теплотехников, строителей, финансистов, социологов, историков, политиков, традиционных планировщиков и т. д. — В. Л. Глазычев предлагал сгруппировать в три укрупненных подхода: естественнонаучный, социотехнический и социокультурный.

Естественнонаучный подход — это взгляд на город с точки зрения его географического положения, рельефа, климата, гидрогеологических особенностей, состояния его экологии и т. д.

Социотехнический подход связан с областью архитектурного и инженерного проектирования, в результате чего город застраивается зданиями, обогащается всевозможной инфраструктурой.

Социокультурный подход охватывает область оценки окружающей действительности: философию, религию, искусство, литературу, литературную критику и т. д., а также все, что связано с обыденными человеческими реакциями на внешние раздражители. В рамках этого подхода происходит оценка города как комфортного или неудобного, прекрасного или безобразного, скучного или завлекающего.

Все три подхода к городской среде требуют для своей реализации определенных методов. Следовательно, методологический подход выделяется как еще один — четвертый — подход, составляющий вместе с первыми тремя единый *средовой подход*.

Средовым можно назвать такой подход, который сохраняет целостность естественнонаучного, социотехнического, социокультурного и методологического отношений к городу. Однако для того, чтобы средовой подход был возможен не только в плане созерцательно-наблюдательной, но и в деятельностной позиции, необходим процесс взаимодействия с городом — через программы, проекты, планы, и действия.

Для обеспечения целостности средового подхода, нет иной возможности, кроме наращивания средств всех традиционных подходов в русле единого действия, представляющего собой стратегический алгоритм: программа (процесс создания программы) — проект (процесс создания и апробации проектов) — план (процесс создания и согласования планов) — и, наконец, реализация этих планов, т. е. само действие (сложное по природе взаимодействие горожан,

внешних экспертов и городских властей). Соединение теоретической и практической сторон средового подхода привело к корректировке самого термина: вместо средового появилось понятие *деятельностно-средового подхода*.

Определенные положительные результаты, которые были достигнуты в практической работе группы экспертов под руководством В. Л. Глазычева, позволили ему сформулировать ряд принципов деятельностно-средового подхода. Наиболее важные из них следующие:

1. *Мобилизация людского потенциала* (В западной практике — Empowerment of People).

Речь идет о вовлечении жителей, прежде всего активного меньшинства, в аналитическую и конструктивную работу по созданию локальной программы развития. Здесь необходимо отметить важность детальной проработки правовых и организационно-экономических аспектов подобных программ для их реализации. Из опыта становится очевидной взаимозависимость субъектов деятельностно-средового подхода: инициативные группы граждан не могут без участия экспертов самостоятельно разработать и осуществить локальные программы; эксперты, в свою очередь, нуждаются в опоре на активные группы горожан. Контакт только с городской властью и частным инвестором ограничивает реализацию их потенциала в полном объеме.

В рамках этого принципа необходимо обратить внимание на фактор персонализации. Этот фактор служит установлению подлинного взаимодействия, достижению реального соучастия жителей города в экспертной работе. Если при традиционных узкоспециализированных подходах планировщики имеют дело с заказчиками и клиентами, и только они оказываются для них персонализированными, то при деятельностно-средовом подходе в круг персонализированных фигур втягиваются активные члены местного сообщества; принципиально важными становятся свойства их личности и ориентация сознания. Убедительный пример, характеризующий важность этого фактора, приводит В. Л. Глазычев, описывая ситуацию с двумя соседними школами, расположенными в двухстах метрах одна от другой, в идентичных зданиях, и обладающими прочими абсолютно равными возможностями: «В условиях той же позднесоветской действительности, при той же подчиненности районному начальству дирекция одной школы стремилась к ее доступной тогда модернизации, к вычленению классов, ученики которых нуждались в дополнительных педагогических усилиях, к расширению разрешенной уже хозяйственной самостоятельности школы, тогда как

дирекция другой школы категорически не видела оснований для перестройки собственной деятельности на новый лад.» [3]

Примеры подобных сравнений мы все постоянно имеем перед глазами: это качественные различия в состоянии подъездов домов, обслуживающихся одними и теми же жилищно-эксплуатационными управлениями; разница в объеме и качестве услуг соседних магазинов и т. п.

Использование фактора персонализации связано с выявлением «агентов развития». Район города или любое поселение предстает как сложное, неоднородное поле деятельности и поведения организаций, групп и отдельных индивидов, среди которых необходимо выявить активное меньшинство или, другими словами, «агентов развития». Значительное место отводится теме персонализации и активного меньшинства в известной книге Ч. Лэндри «Креативный город». В числе обязательных условий успешного процветающего города им выделены: 1) ярко мыслящие индивидуальности; 2) обилие творческих организаций; 3) ясные политические цели. Распространение лидерства, по мнению Ч. Лэндри, необходимо стимулировать и не думать, что городу достаточно одного лидера. Более 1% населения должны чувствовать себя лидерами. В городе с населением 100 000 должно быть 1 000 лидеров, а в миллионном городе – 10 000. [4. С. 26]

2. *Объемлющие программы при снижении уровня принятия решений до самого основания городского сообщества* (Top Programs — Local Decisions).

Осуществление локальных программ развития, разработанных на местном уровне (двор, улица, квартал) невозможно или чрезвычайно затруднено, если они не являются частью общегородской программы развития, признающей право низового, опорного местного сообщества на собственное принятие решений. Необходимо признать и обратную зависимость: опыт доказывает, что отсутствие низового уровня, на котором принимаются решения, делает общегородские программы слишком обобщенными. Кроме того, они искажаются, попадая в поле частных интересов, часть их содержания так и остается на бумаге. Без низового заинтересованного контроля нередки и злоупотребления тех, кто распоряжается средствами практического планирования.

3. *Расширение и углубление роли «планировщиков»* (Widening the Role of Planners).

Руководствуясь обширным мировым опытом, можно утверждать, что разобшение узкопрофессиональных подходов к усовершенствованию городской среды невозможно преодолеть без

осуществления особой функции обеспечения целостности, которая возложена на эксперта — всеобщего посредника и координатора. Соединение различных групповых интересов, взаимодействующих на территории, выходит в деятельность-средовом подходе на первый план. Эксперт-планировщик, выступающий в роли «хранителя целостности», волей-неволей берет на себя функции социального работника. Это увеличивает требования к его профессиональным компетенциям: требуется огромная работа по повышению квалификации действующих специалистов.

Богатый зарубежный и складывающийся по крупицам отечественный опыт показывает, что целесообразно на роль эксперта-координатора пригласить внешнего эксперта. Дело в том, что акторы, вовлеченные в программу, разобщены в силу замкнутости своих служебных или сугубо профессиональных областей деятельности (производство, образование, медицина, культура, строительство, обслуживание и т. д.) Проблемы города видятся ими через призму своих профессиональных представлений. Это, безусловно, мешает им увидеть город как целое. Целое можно увидеть, только оказавшись с внешней стороны. Кроме того, если бы кто-то из их собственной среды решился взять на себя «режиссерские» функции, это могло бы вызвать неуместные в данном случае конкурентные отношения. Тогда конфликт был бы заложен в процесс еще до начала работы над программой, и рано или поздно прорвался бы на поверхность. Бразды правления могло бы взять в свои руки городское начальство. Но начальство тоже не в состоянии выступить в роли координатора, потому что оно слишком погружено в решение повседневных проблем. К тому же опыт показывает, что передача этой роли непосредственно властям города сводит результат всей деятельности к привычным традиционным программам.

4. Восстановление локальной экономической силы (Rebuilding Local Economy).

Важность этого принципа заключается в признании ключевой роли опорных низовых территорий в социально-экономических процессах: в обеспечении занятости и создании рабочих мест, в производстве продукции и расширении услуг. Экономическая теория долгое время игнорировала эту роль, сосредоточивая внимание на макропроцессах. Переход на микроэкономическое мышление, необходимость которого уже осознана развитыми странами, ставит во весь рост проблему локальной экономики, требующей обязательного реинвестирования доли прибыли в территорию, обеспечения нескольких кругооборотов денежной массы в пределах этой территории до того как влиться в общере-

гиональное и общегосударственное обращение.

5. Формирование сетей связей (Creating Networks).

Для реализации развивающего потенциала опорных низовых территорий городов жизненно необходимо наладить обмен опытом между ними. Интеграция в существующие информационные сети («социальные сети» и другие возможности интернета) позволяет обеспечить информационную коммуникацию в глобальном масштабе.

Деятельность В. Л. Глазычева была направлена на изменение общественного сознания, на раскрытие гигантского потенциала *обыденного городского окружения*, формирующего личность человека, способствующего или препятствующего раскрытию его способностей, его личностной культуры и цивилизованности.

Целостное восприятие культурной среды города, лежащее в основе опытов В. Л. Глазычева, оказалось весьма продуктивным подходом при решении задач региональной культурной политики. Известны такие флагманские проекты модернизации культурной среды регионов как «Культурная столица Поволжья», «Пермский культурный проект», «Красноярская ярмарка книжной культуры». Главное во всех этих проектах – осознание неделимости целей, стоящих перед руководителями регионов, желающих добиться их успеха и процветания. Флагманские культурные проекты показали, что *региональный уровень - самое перспективное сегодня звено в плане разработки современной культурной политики*. Именно на уровне региона проще всего осуществлять модернизацию организаций культуры, преодолевать ведомственный подход, налаживать связи между культурными институтами и негосударственными культурными инициативами, развивать продуктивное сотрудничество культуры с другими секторами, в том числе с бизнесом, разрабатывать программы государственно-частного партнерства, инвестиционные проекты в области культуры и создавать условия для развития творческих индустрий. При таком подходе культура становится капиталом, ресурсом, обеспечивающим конкурентные преимущества региона, важнейшим двигателем его социального и экономического развития.

Сегодня мыслящие, инициативные люди предпринимают исследования культурной среды местных сообществ с целью выявить существующие проблемные точки и, с другой стороны, существующие традиции и новации, которые могут служить опорой дальнейшего культурного развития этих сообществ. Примером такого исследования является работа, проделанная группой экспертов в Воронежской области в 2013 году по инициативе губернатора области Алексея Гордеева. Результаты своего труда исследователи во

главе с известным деятелем культуры Эдуардом Бояковым опубликовали в докладе «Воронежский пульс». Приступая к своей работе, эксперты исходили из следующих установок: «главное сейчас – не придумать очередной яркий фестиваль или громкую премьеру, а попытаться найти ответ на глубокие вопросы: что такое культурная политика и что она может дать региону? Как социально-экономическая трансформация последних 20 лет влияет на культурную среду? Может ли культура помочь в поиске государственной идеологии, которая сегодня так необходима нации?» [5] Воронежские эксперты провели масштабную беспрецедентную работу, поставив задачу исследования и анализа культурной среды целого региона. Их внимание было направлено на ключевые компоненты культурной среды, такие как историко-культурное архитектурное наследие, мемориальные памятники, краеведение, традиционные культурные институты (музеи, библиотеки, клубы, театры, концертные организации), образовательные учреждения, особенно университет, медиа, спорт, реклама, общественные пространства, издательства, фестивали, молодежные объединения и многое другое.

Подход к культурной среде как к единому целому плодотворен и перспективен. Он развивает локальные, часто не задействованные ранее, но при этом богатейшие ресурсы, устраняет многие текущие проблемы отдельных культурных институтов благодаря процессу интеграции, неизбежно рождающемуся при воплощении в жизнь единой социо-культурной стратегии города (региона). Ясность, определенность целей, изложенных в стратегической программе развития территории, структурирует действия всех субъектов программы. Поэтому можно сказать, что стратегическая программа является не только главным, ключевым инструментом менеджмента территории, но и гарантом, «хранителем» целостности культурной среды. В контексте рассуждений о глобализации и локализации стремление к целостности культурной среды в масштабах ограниченной территории является первичным элементом, из суммы же подобных элементов и складывается сам вектор локализации.

Список литературы:

1. Флиер А.Я. Культурная среда и ее социальные черты. // Знание. Понимание. Умение. URL: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2013/2/> (дата обращения 5.04.2014)
2. Глазычев В.Л. Городская среда. Технология развития.// Сайт В.Л.Глазычева URL: <http://www.glazychev.ru> (дата обращения 15.02.2014)
3. Глазычев В. Л. Средовой подход в развитии города, лекция 4 // Курс лекций по муниципальной политике, 1998 год URL: <http://www.glazychev.ru/courses/courses.htm> (дата обращения 21.02.2014)
4. Лэндри Ч. Креативный город. М., 2011.
5. «Воронежский пульс», доклад. / Воронежский пульс. Культурная среда и культурная политика. 17.09.2013. URL: <http://voronezhpulse.livejournal.com/> (дата обращения 12.01.2014).

Чирва Д.В.

*ассистент кафедры онтологии и теории познания
Санкт-Петербургского государственного университета*

Натуралистический подход к целостности культуры.

Основной вопрос современных дебатов о целостности культуры происходит из факта забвения истоков формирования той области, которая имеет своим предметом культуру: наук о культуре. Формирование самостоятельной тематики новой отрасли наук инициируется во многом В. Дильтеем, который отмечал, что представители естественных наук составляют сообщество, в рамках которого ученый-физик и ученый-химик могут говорить на равных, понимая друг друга и имея общую теоретическую платформу, общий интерес. В то же время филолог и юрист едва ли имеют ту же степень «родства» между собой. Вопрос, который несомненно заботит Дильтея, а вслед за ним и В. Виндельбанда и Г. Риккерта - это вопрос, возможно ли формирование единого сообщества представителей социо-гуманитарных наук.

Проект наук о культуре в момент своего возникновения целиком и полностью основывается на предпосылке исключительности человека, благодаря имеющимся у него способностям рационально мыслить и оформлять мысли в языковой форме. Культура мыслится как область смыслов, наличие которых существенным образом преобразует действительность, которой естественные науки дают натуралистическую трактовку, значительно упрощая ее, поскольку они фокусируют внимание только на общих закономерностях. Понятие «культура» как технический термин, являющийся центром самостоятельной отрасли знания оформляется в работе Г. Риккерта 1910 года «Науки о природе и науки о культуре»¹. Что касается центрального термина естественных наук, то Риккерт наследует кантовское определение природы как «бытия вещей, поскольку оно определено общими законами»².

В стремлении создать своего рода органон исследования культуры, он подчеркивает, что его работа касается в первую очередь изучения метода, наличие которого позволяет вы-

1 Риккерт Г. Науки о культуре и науки о природе – М.: Республика, 1998

2 Цит. по: Риккерт Г. Науки о культуре и науки о природе – М.: Республика, 1998, с. 48

делить самостоятельную область наук о культуре. Риккерт исходит из того, что при исследовании явлений культуры недостаточно методов естественных наук, использующих генерализующие методы. Они должны быть дополнены индивидуализирующими методами образования понятий, свойственными для исторического исследования.

Однако в рамках его формально-методологического проекта, имеющего своей целью прояснить способы формирования понятий в различных областях знания, учитывается и содержательная сторона: «предметная противоположность» природы и культуры. «Слова «природа» и «культура» далеко не однозначны, в особенности же понятие природы может быть точнее определено лишь через понятие, которому его в данном случае противопоставляют. Мы лучше всего избежим кажущейся произвольности в употреблении слова «природа», если будем сразу придерживаться первоначального его значения. Продукты природы - то, что свободно произрастает из земли. Продукты же культуры производит поле, которое человек ранее вспахал и засеял. Следовательно, природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предоставлено собственному росту.

Противоположностью природе в этом смысле является культура как то, что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или, если оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности. Как бы широко мы ни понимали эту противоположность, сущность ее останется неизменной: во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком; и наоборот, все, что возникло и выросло само по себе, может быть рассматриваемо вне всякого отношения к ценностям, а если оно и на самом деле есть не что иное, как природа, то и должно быть рассматриваемо таким образом».³

Слова Риккерта хорошо отражают то положение дел, которое сложилось в области исследований культуры. Культура может выступать предикатом только для того, что является результатом деятельности человека, поскольку именно он способен воплощать ценности в объектах, преобразуя их таким образом в блага. Культура в противоположность природе ос-

мысливается в терминах ценностей, которыми могут обладать объекты благодаря тому, что человек в свою очередь наделен уникальной способностью выявлять универсальные смыслы, которые представляют собой ценности.

Таким образом, окончательно фиксируется традиция, согласно которой термин «культура» применим к тому, что касается деятельности человека. Природа же в рамках исследований культуры начала XX века во многом мыслится в духе механицизма XVII-XVIII веков и свойственное ей развитие не принимается во внимание теоретиками гуманитарного знания. В основании такого подхода лежит классическая дуалистическая установка, согласно которой деятельность сознания человека не только описывается с помощью особых ментальных терминов, но и отсылает к действительности психического. Парадоксально, что и Дильтей, и Риккерт стремились представить действительность как нечто целостное и сообщить в своих концепциях те два типа различных смыслов, фиксируемых в понятиях, которые обнаруживаются в двух типах различных наук. Однако им не удалось избавиться от онтологических импликаций, согласно которым сфера деятельности человека представляет собой самостоятельную область, которая и составляет предмет социо-гуманитарных наук.

Однако с середины XX века формируются предпосылки для развития нового подхода к культуре, в рамках которого черте, проводимой между человеческим и нечеловеческим, уделяется особое внимание. Развитие этологии, биологии, эволюционной психологии, философии сознания животных приводит к тому, что начиная с середины XX века формируются натуралистические подходы к культуре, которые не замалчивают связь человеческого и природного, а, напротив, делают ее предметом отдельного изучения. Можно остановиться на двух тенденциях, свойственных данному направлению исследований. В рамках первой, посвященной «культуре животных», демонстрируется, что способность формировать не обусловленные напрямую генетическим образом устойчивые модели поведения и передавать их через поколения свойственна не только человеку. В рамках второй отдельному изучению подвергается различие генетического и экологического, культурного механизмов наследования, которое в связи с развитием эволюционной теории и теории ниш начало стираться и привело к появлению новой расширенной эволюционной теории.

С 1950-х годов происходит рост числа публикаций, в которых речь идет о феномене «культуры животных». В самом деле, речь не идет о том, чтобы проецировать на животных способность производить духовные ценности, свойственную человеку. Скорее, речь идет о том, чтобы представить непрерывность развития тех процессов, которые приводят к формированию сложной социальной структуры, свойственной человеку и основывающейся на символических условностях, не связанных исключительно с генетическими особенностями *Homo Sapiens*.

Представление о животных как автоматах, лишенных не только речи, но и сознания было широко распространено в эпоху механицизма XVII-XVIII веков. Наиболее четко данное представление было сформулировано Р. Декартом. Однако параллельно с такими взглядами развивалась и их альтернатива в трудах П. Гассенди, Дж. Локка. Ключевой точкой является момент, современниками которого мы являемся. В 2012 году была проведена конференция памяти Фр. Крика «Сознание человека и животных», на которой ведущие исследователи современности (Я. Панксеп, Д. Эдельман, К. Кох и др.) провозгласили и подписали декларацию о наличии сознания у животных. Данный поворотный пункт в истории науки имеет большое значение для настоящего исследования культуры, поскольку в последнее время в научный оборот было введено не только понятие «человеческое/нечеловеческое животное»⁴, «нечеловеческая личность»⁵, но и «культура животных»⁶. На смену антропоцентризму в исследованиях культуры приходит дискурс различных форм культуры, которая в свою очередь перестает рассматриваться как специфически человеческое изобретение. Несомненно, как и во всякой другой новой области исследований, в сфере исследований культуры животных ведутся оживленные дискуссии и сам по себе термин не признается однозначно всеми исследователями.

Когда используют термин «культура» применительно к активности животных, то имеют в виду сложные формы поведения, оформившиеся как результат социального обучения у животных. Конечно, для описания данного явления также подходит термин «традиция», поэтому некоторые исследователи,

4 Понятие "human animal", "nonhuman animal" встретить в работах L.R. Baker, R. Lurz и др.
5 non-human person

6 animal culture

Э. Вилсон в работе «Социобиология: новый синтез»⁷ к примеру, считают, что «культура» отличается от «традиции» у животных только по степени, а не по существу. Г. Камер⁸ и вовсе считает, что данные термины могут использоваться взаимозаменяемым образом. Он следующим образом понимает культуру в рамках исследования поведения животных: «... поведение индивида может изменяться под влиянием его матери или группы, в которой он растет. Если такого рода изменения распространяются и сохраняются в неизменном виде через поколения, то мы можем говорить о “культуре” в широком смысле слова... Определение ничего не говорит нам об определенных механизмах социального изменения (поскольку в большинстве случаев он неизвестен)».⁹ Такое расширенное определение культуры может приводить к ошибочным интерпретациям, поскольку оно не проясняет те процессы, которые инициируют передачу определенного типа поведения от индивида к индивиду.

Однако так или иначе с помощью термина «культура» этологи описывают модели поведения, характерные для процесса социального обучения. Процесс передачи знания, составляющего соответствующую культуру, осуществляется в основном двумя путями: через обучение и имитацию. Вопрос, занимающий исследователей в настоящее время, заключается в том, какие из типов поведения, характерных для первого и второй, встречаются у «нечеловеческих» животных. Здесь особо стоит подчеркнуть, что едва ли кто-то настаивает на том, что у животных наблюдалось целенаправленное инициирование изменения поведения другого индивида и настаивание на закреплении нового поведения. Так, например, Д. Примак отрицает наличие каких-либо форм педагогики у животных. (Данный исследователь совместно с Вудрафом опубликовал в 1978 г. статью «Имеют ли шимпанзе теорию сознания?»¹⁰, в которой авторы дают положительный ответ на вынесенный в заглавие вопрос).

Классическим примером обучения через имитацию без наличия соответствующего генетически обусловленного паттерна является мытье картофеля перед его употреблением в пищу

7 Wilson E.O. (1975) *Sociobiology: The New Synthesis*. Cfmbridge, Massachusetts: Belknap Press.

8 Kummer H. (1971) *Primate Societies*. Chicago: Aldine.

9 Цитируется по: Kummer H. (1971) *Primate Societies*. Chicago: Aldine, p. 13.

10 Premack, D., & Woodruff, G. (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind? // *Behavioral and Brain Sciences*, 1, 515–526.

группой японских макак, за которой велись наблюдения в 1950-х годах. В то время как остальные макаки очищали картофель от песка лапками, Имо начала делать это с помощью воды. В течение последующих пяти лет 16 представителей данной группы из 26 освоили технологию Имо. У других групп японских макак, проживающих неподалеку, данное поведение не наблюдалось. Ситуация в группе, в которую входила Имо, приводится в качестве классического примера обучения через имитацию у животных. Однако Беннет сомневается, что в этом случае имеет место быть обучение путем имитации.¹¹ В качестве контраргумента он указывает на то, что для социальных форм обучения характерно их быстрое распространение и частое повторение новой формы поведения также должно ускорять ее распространение в группе. Ни первое, ни второе не имело место быть, согласно приводимым данным наблюдений, в группе японских макак, в которую входила Имо. К тому же поведение в данной группе, соответствующее факту медленного распространения поедания мытого картофеля, может объясняться альтернативным образом. Так, мытье картофеля перед едой может быть результатом не имитации поведения одного животного группой, а может быть развито независимо и перениматься каждым детенышем самостоятельно через наблюдение за поведением матери. Вывод, к которому приходит Беннет: «Традиции у животных аналогичны, а не гомологичны человеческой культуре».¹² Конечно, они могут выполнять схожие функции в сообществах людей и животных. Однако Беннет призывает нас быть осторожными в тех обобщениях и заключениях, которые мы спешим произвести, когда сталкиваемся со схожим поведением животных. Отдельного изучения требуют те физиологические и когнитивные функции, которые служат основанием для тех или иных форм поведения.

В то время как ведутся дебаты о том, насколько велик эвристический потенциал понятия «культура животных», он входит в широкий оборот в научной литературе.

Второе из обозначенных выше направлений развития мысли о целостности культуры, разрабатываемое в рамках изменения парадигмы культурно-природного фундаментального различия,

11 Bennett G.G., Jr. (1992) The question of animal culture // The Human nature, Vol. 3, No. 2, pp. 157 – 178.

12 Bennett G.G., Jr. (1992) The question of animal culture // The Human nature, Vol. 3, No. 2, p. 172

реализуется в теории так называемого конструирования ниш. Понятие «конструирования ниш» было введено в эволюционную биологию в 1980-х Р. Левонтином. В литературе по данной проблематике используется следующее определение: «Конструирование ниши – это процесс, посредством которого организмы в процессах обмена веществ, в активности и совершаемых выборах преобразуют свои собственные и чужие ниши».¹³ Так, бактерии разлагают органическую материю, птицы сооружают гнезда, бобры строят плотины, а люди металлургические заводы и заводы по переработке вторичного сырья. Теория конструирования ниш обладает преимуществом по сравнению с другими подходами в эволюционной биологии, поскольку она привлекает внимание к созидательным способностям организмов, акцентирует внимание на том, что в природе большое значение имеет обратная связь, которую организм получает в ходе своей деятельности от среды обитания. Таким образом конструирование ниш рассматривается как эволюционная действенная причина, а не побочный продукт предшествующего естественного отбора. Конечно, способности, позволяющие производить формирование ниши, идеально соответствующей организму, формируются в результате естественного отбора. Однако они не предопределяются генами, а оформляются под влиянием развития, обучения, культуры, являющихся равнозначимыми. Конструирование ниши позволяет организму преобразовать окружающую среду под его биологические нужды.

Понятие «конструирования ниш» выходит за рамки классической эволюционной теории, поскольку особое внимание уделяет тому, что между организмом и средой устанавливается отношение взаимодействия, а не одностороннего воздействия. Благодаря этому становится возможно включение в модифицированную эволюционную теорию понятий экологического и культурного наследования. Эти типы наследования отличаются от генетического. Так, экологическое наследование передается от организма к организму через изменение внешней среды, к тому же оно распространяется не только среди кровных родственников.

Расширение в рамках так понимаемой эволюционной теории содержания понятия «культура» позволяет создать новую трак-

13 Odling-Smee J., Laland K.N. (2011) Ecological Inheritance and Cultural Inheritance: What Are They and How Do They Differ? // Biological Theory, No 3, p. 220

товку происходящего в живой природе и устранить непроницаемость границы между природным и культурным, как она была эксплицирована Риккертом в начале прошлого века.

Такие культурологи-эволюционисты, как Ричерсон и Бойд определяют культуру «как информацию, способную воздействовать на поведение индивидов, которое они получают от представителей их видов через обучение, имитацию и другие типы социальной передачи»¹⁴. Культурное наследование во многом сходно с экологическим наследованием в том, что оно в отличие от генетического может распространяться постоянно среди множества индивидов в пределах поколений и между ними.

Дальнейшее развитие изучения «культуры животных» и механизмов формирования ниш у различных биологических видов позволит произвести компаративистское исследования различных форм культуры и утвердить «натурализацию» данного понятия, которая создаст предпосылки для целостного изучения феноменов культуры. Однако данное направление в ходе своего развития требует согласованного взаимодействия между этологами, теоретиками эволюционной теории с учеными, изучающими генетические механизмы наследования и когнитивные механизмы обучения. При отсутствии такого взаимодействия существенно повышается риск построить исключительно спекулятивное рассуждение, подставляющее на место целостного изучения культуры антропоморфизацию природы.

Список литературы:

1. Риккерт Г. Науки о культуре и науки о природе – М.: Республика, 1998
2. Bennett G.G., Jr. (1992) *The question of animal culture* // *The Human nature*, Vol. 3, No. 2, pp. 157 – 178.
3. Kummer H. (1971) *Primate Societies*. Chicago: Aldine
4. Odling-Smee J., Laland K.N. (2011) *Ecological Inheritance and Cultural Inheritance: What Are They and How Do They Differ?* // *Biological Theory*, No 3, pp. 220-230.
5. Premack, D., & Woodruff, G. (1978). *Does the chimpanzee have a theory of mind?* // *Behavioral and Brain Sciences*, 1, 515–526.
6. Richerson P., Boyd R. (2005), *Not by genes alone: how culture transformed human evolution*, Chicago: University of Chicago Press.
7. Wilson E.O. (1975) *Sociobiology: The New Synthesis*. Cfmbridge, Massachusetts: Belknap Press.

14 Richerson P., Boyd R. (2005), *Not by genes alone: how culture transformed human evolution*, Chicago: University of Chicago Press, p. 5

Международный издательский центр
ЭТНОСОЦИУМ

Составитель-редактор Ю.Н. Солонин

Принцип целостности и науки о культуре

Труды научного семинара по целостности

ТОМ V

Наш сайт: www.etnosocium.ru

e-mail: etnosocium@mail.ru

Необходимую научную литературу Вы можете приобрести на сайте

www.knigadom.com

Оригинал-макет подготовлен Международным издательским центром «ЭТНОСОЦИУМ»

Отпечатано в типографии Международного издательского центра «ЭТНОСОЦИУМ»,

105066, Москва, Спартаковская ул., д. 19, стр. 3.

Зам. гл. ред. С.В. Чапкин

Редактор А.Н. Андреев

Корректор Е.А. Белоусова

Дизайн и верстка Т.А. Брик

Бумага офсетная № 1. Гарнитура Minion Pro

Формат 60x90/16. Тираж 600 экз. Усл. п. л. 9

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР «ЭТНОСОЦИУМ»

Журнал «ЭТНОСОЦИУМ и межнациональная культура»
входит в перечень ВАК РФ

В составе редакционного совета ведущие государственные, общественные деятели, выдающиеся российские и зарубежные ученые. В работе журнала участвуют все регионы России, страны Латинской Америки, Китая, Европы. Журнал распространяется во всех органах государственной власти России (во всех регионах), в посольствах зарубежных стран и за рубежом.

ИЗДАТЕЛЬСТВО ОСУЩЕСТВЛЯЕТ:
создание, регистрация, издание и продвижение журналов и альманахов;
помощь во всех вопросах, в том числе в юридических, бухгалтерских, арендных, кадровых.

Редакционная подготовка
(литературное и техническое редактирование), дизайн.

Рецензенты и оппоненты, доктора наук и профессора.

Издаем книги, монографии, авторефераты,
учебные пособия и др. на высоком уровне, нужным тиражом!

В процесс выпуска книги входит:

- допечатная доработка (по желанию автора)
- редактирование;
- корректура;
- подготовка электронного макета;
- присвоение ISBN;
- присвоение кодов УДК, ББК и авторского знака;
- разработка дизайна обложки;
- печать тиража
(различными способами: офсет, цифра);
- передача 16 экземпляров в Книжную палату;
- рассылка готового тиража по территории РФ.

Все изданные нами книги проходят рецензирование
и квалифицированную предпечатную подготовку.

www.etnosocium.ru
тел: +7 (495) 708-30-00
e-mail: etnosocium@mail.ru