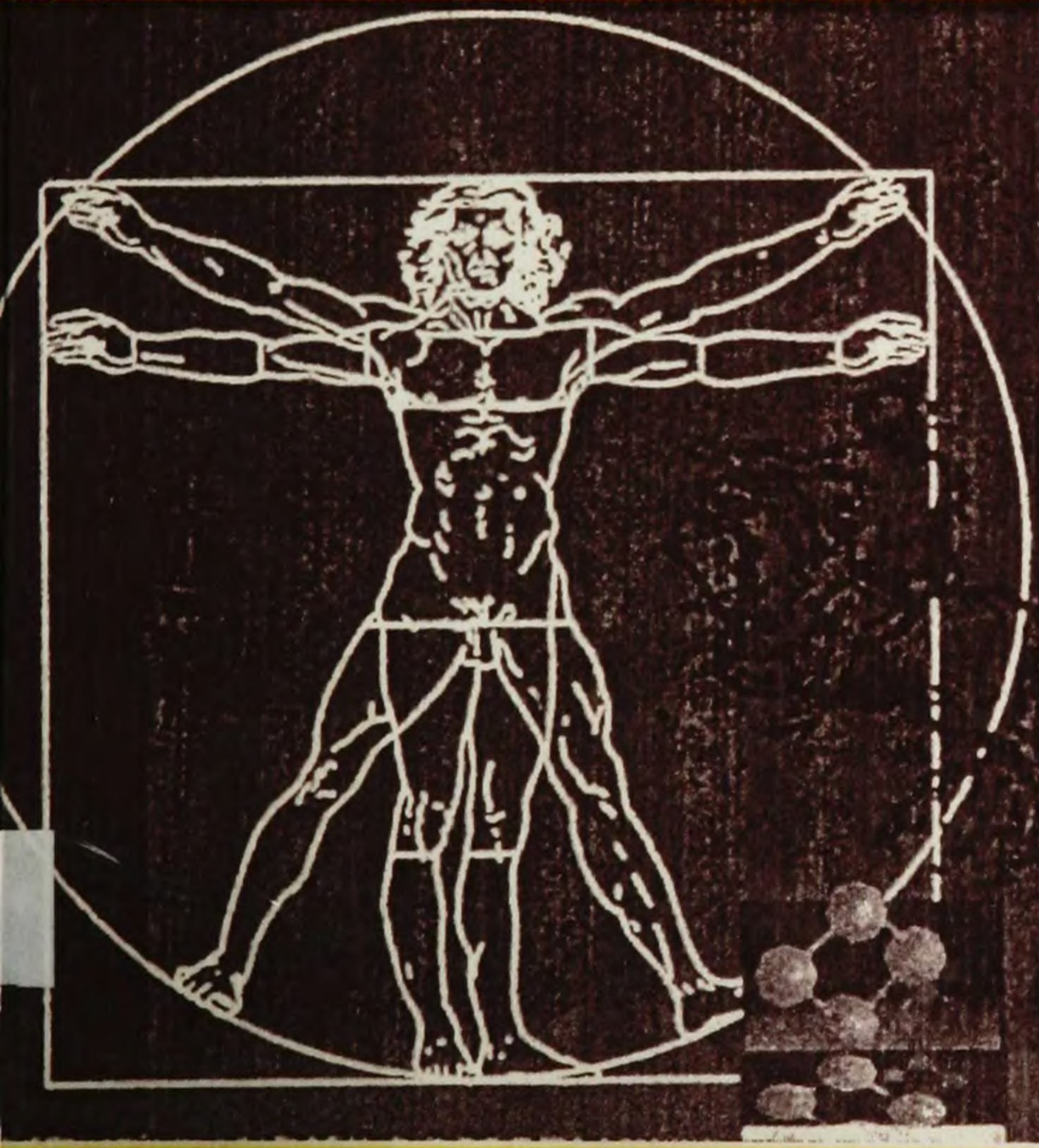
ДЕФИНИЦИИ КУЛТУРЫ



ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
РОССИЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ НАУЧНЫЙ ФОНД

Дефиниции культуры

Вып. IV

Издательство Томского университета
Томск 1999

Дефиниции культуры: Сб. трудов участников Всероссийского семинара молодых ученых. - Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. - Вып. 4. - 167 с. 500 экз. 0301050800.

В сборнике представлены труды участников IV ежегодной сессии Всероссийского семинара молодых ученых "Дефиниции культуры", проведенной в октябре 1998 г. в Томском государственном университете (культурологический и философский факультеты, лаборатория "Методология и теория культуры" ТГУ) при содействии Российского гуманитарного научного фонда (грант № 98-03-14002).

Семинар проводится в рамках деятельности научной школы под руководством доктора философских наук, академика РАСН, профессора, заслуженного деятеля культуры РФ Эдуарда Владимировича Бурмакина и посвящен актуальной для современной философии проблеме научного познания культуры. Предметом обсуждения являются сама возможность формулирования дефиниций культуры и связанные с ней вопросы специфики философии и науки, границ сциентистского познания, социокультурной опосредованности, нравственной и эстетической ценности деятельности ученого.

Сборник открывается статьями руководителей семинара, далее следуют работы участников, представленные в алфавитном порядке авторов.

Для научных работников, преподавателей философских дисциплин, аспирантов и студентов, для всех интересующихся вопросами познания и развития культуры.

Редакционная коллегия: д-р филос. наук Э.В. Бурмакин, канд. филос. наук А.П. Баронас, М.Н. Баландин (отв. ред.).

ISBN 5-7511-1041-2

Д $\frac{0301050800}{177(012) - 99}$

© Томский государственный университет, 1999

ЭСТЕТОСФЕРА КУЛЬТУРЫ

Э.В. Бурмакин

«И сказал Бог: «Да будет свет». И стал свет. И увидел Бог, что он хорош... И сказал Бог: «Да будет твердь впереди воды. И да отделяет она воду от воды». И стало так. И увидел Бог, что это хорошо». И так на протяжении всего творения мира земного Бог оценивает результаты своего творчества словом «хорошо». Не звучит ли в этом слове подсказываемое всем контекстом значение добра и красоты - мир хорош, потому что красив, прекрасен, потому что создание его доставляет удовольствие, скажем определеннее, по-земному – эстетическое удовольствие.

Если допустить такое толкование библейского текста, то становится понятным, почему столь популярно утверждение, обычно приписываемое Достоевскому, хотя эту мысль высказывали многие, начиная с античных времен, - красота спасет мир. Да, она может спасти мир, потому что мир создавался как красота, потому что в его основании лежит красота, эстетическая ценность. Правда, сегодня эту знаменитую формулу дополняют второй частью: если мир спасет красоту. Весьма актуальное напоминание! Мир должен спасти красоту, чтобы быть спасенным. Когда начинала свою работу кафедра этики и эстетики ТГУ, не было принято ссылаться на Библию, и все-таки в первый же год чтения курса я получил от студента записку с вопросом: в чем смысл человеческой жизни, зачем жить в этом мире, если человечество вырождается, становясь подобием ЭВМ, теряя способность тонко и глубоко чувствовать, испытывать не только физиологические удовольствия, но и духовные, чувствовать себя счастливым? Я чрезвычайно обрадовался этому вопросу, каким бы наивным он не казался сегодня. Главным было то, что студент понял, может быть только почувствовал, что эстетика - это тот предмет, на котором уместно задать вопрос о смысле жизни. До сего дня эта студенческая записка укрепляет во мне уверенность, убежденность в том, что мир суть

красота, суть прекрасное, что разрушение мировой красоты, эстетической основы может означать лишь уничтожение самого мира.

Ровно двадцать лет тому назад была создана кафедра этики и эстетики ТГУ. До сих пор рассказываются настоящие легенды о ее создании. По этой причине мне хотелось бы сказать несколько слов о нашей кафедре, отмечая ее двадцатилетний юбилей. Чаще всего говорят о том, что кафедра была создана волевым усилием обкома КПСС и предметы наши силой внедрялись в учебный процесс. Более нелепое утверждение трудно придумать. Ведь в семидесятые годы безраздельной поддержкой партийных органов пользовался прочный блок общественных наук, начиная с истории партии и кончая научным коммунизмом. В тех условиях надо было обладать изрядной смелостью, чтобы предложить потесниться этим общественным наукам ради разговора не только о партийных и классовых ценностях, но и о ценностях общечеловеческих. Мысль о необходимости преподавания этики и эстетики родилась в среде преподавателей философии ТГУ и ТПИ. Среди них были В. Сагатовский, В. Дмитриенко, А. Книгин, ну и я, грешный. В ТПИ было получено разрешение прочитать факультативные и очень краткие курсы этики и эстетики, всего по восемь-девять лекций. И сразу же стало ясно, что студенты проявляют самый живой и искренний интерес к предложенным курсам. Вот только проверив самих себя, проверив идею на практике, мы двинулись в обком КПСС, а разве можно было решить какой-либо вопрос в те годы, минуя партийные органы? Вести эти непростые переговоры выпало на мою долю. Не буду пересказывать все перипетии, выражу лишь искреннее удовлетворение тем фактом, что на бюро обкома партии, слушавшем вопрос об эстетическом воспитании студентов, мое предложение создать специальную кафедру поддержал тогдашний первый секретарь обкома Е.К. Лигачев. Конечно, это стало решающим моментом, хотя потребовался еще не один год работы, пока кафедра не была открыта специальным приказом министра высшего образования СССР.

Кафедра открылась как межвузовская и вела работу в четырех вузах города. Она была первой такой кафедрой в стране, о ней писали центральные газеты, рассказывало Всесоюзное радио, нам довелось провести трехдневный семинар на ВДНХ, мы получали письма со всех концов страны, по нашему примеру стали открываться такие же кафедры в других городах. Как помнится, вслед за нашей первой открылась межвузовская кафедра в Кишиневе. Скажу без преувеличения, это было замечательное время вдохновенной работы, поисков

новых форм общения со студентами, настоящих открытий в воспитательной и просветительской деятельности. Достаточно вспомнить хотя бы межвузовский студенческий университет искусств, организованный кафедрой, возглавил его Владимир Михайлович Видгоф, ставший ректором этого университета. Университет искусств работал в вечернее время, и на его пяти факультетах: изобразительного искусства, театрального, киноискусства, музыки, литературном ежегодно обучалось более двух тысяч студентов, оставивших великолепные отзывы о занятиях. Иначе и не могло быть! Нам удалось привлечь к проведению занятий не только томские силы, но и, смею считать, лучшие художественные организации страны. Так, занятия у нас вели сотрудники Центрального выставочного зала (Москва), Русского музея (Ленинград), института кинематографии, ряд известных в стране музыкантов и актеров. И вот еще один характерный факт, позволяющий закрыть разговор о роли партийных органов в работе нашей кафедры. Университет искусств просуществовал почти десять лет, прекратил свою деятельность после того, как один из секретарей горкома КПСС заявил, что заставлять студентов посещать в вечернее время занятия университета недемократично. Очевидно, общение с тем, что сегодня называют «попсой», а также с наркотиками представлялось этому товарищу более демократичным.

С первых лет своей работы кафедра основательно и последовательно занимается научно-исследовательской работой. Уже в 1980 году вышел первый коллективный сборник статей. В этом же году была проведена первая Всесоюзная конференция, посвященная вопросам нравственно-эстетического образования и воспитания в вузах. Потом были всероссийские, региональные, городские межвузовские конференции, были новые сборники научных трудов кафедры, коллективные монографии. Мы надеемся, что именно с нашей легкой руки были открыты кафедры этики и эстетики во многих других городах, а курсы этики и эстетики в вузах Томска прочно заняли свое место в учебных планах после того, как кафедра перестала быть межвузовской. Недавно Г. Померанц заметил: «Исчезла трудность карабканья вверх по духовной лестнице. Нет никакой лестницы. Нет верха и низа. Нет чувства своего ничтожества, греха». Если это отнести к некоей конкретной личности, то Г. Померанц несомненно прав. Таких людей наберется немало. Но невозможно согласиться с тем, что духовная лестница, а с ней и желание карабкаться вверх исчезли в этом мире абсолютно. Это не

так! Потому что существует культура, существует эстетосфера культуры. По мысли М. Кагана, эстетические ценности занимают серединное, сердцевинное место в аксиосфере культуры. В самом деле, они пронизывают и отражают не только художественные ценности, но и религиозные, и нравственные, и социально-политические. И это, несомненно, больше, чем только простая связь одного рода ценностей с ценностями другого рода и уровня. Эстетические ценности выражают высший уровень мировых человеческих ценностей, высший градус человеческой культуры. Этим не исчерпывается значение эстетосферы культуры. М. Каган справедливо замечает: «Надо также иметь в виду, что в духовной жизни человека существует множество таких состояний, которые вообще не вербализуются, которым язык не способен найти точные, однозначные определения, и только искусство - в поэзии, музыке, живописи, актерском творчестве, танце - может это сделать». В том и состоит великая сила и значение эстетосферы культуры, что она влияет, формирует, развивает не один только человеческий разум, но и все стороны его духовного бытия, неисчерпаемый и логически невыразимый мир его чувств.

Шестьдесят лет назад Поль Валери заметил: «Этот мир, чрезвычайно измененный и переполненный таким обилием силы, приложенной столь неосторожно, достигнет ли он когда-нибудь своего логического состояния? Скоро ли будет найдено допустимое равновесие? Другими словами, способен ли разум спасти нас от положения, в которое он нас ввергнул?» Сами выдающиеся достижения науки и разума свидетельствуют о том, что этих усилий недостаточно для спасения мира, поскольку именно усилия разума и привели его к нынешнему состоянию, в котором все чаще становится неуютно и одиноко человеческой душе. Ответы на вопросы, начертанные на знаменитом триптихе Гогена: «Откуда пришли мы, кто мы такие и куда идем?» - не могут быть найдены одним лишь интеллектуальным, разумным, логическим усилием. Тут требуется весь человеческий опыт, вся человеческая жизнь. Только культура способна приблизить нас к верным ответам, потому что в культуре есть эстетосфера, в которой все действия, все поступки, все человеческие чувства приобретают наиболее адекватный смысл, дарованный всему живому изначально. Жизнь зачиналась как любовь, как красота, как самая высокая ценность. Чтобы не только понять, но и почувствовать эти непреложные истины, мы, подчиняясь духовному инстинкту, с нетерпением окунаемся в живительный источник эстетосферы. Надо лишь, чтобы значительно больше людей и чаще испытывало эту потребность. В этом одна из надежд на спасение!

О МЕТОДОЛОГИЧЕСКОМ ПОТЕНЦИАЛЕ КУЛЬТУРОЛОГИИ

А.П. Баронас

Хотя элементы культурологического знания накапливались на протяжении нескольких веков, культурология как самостоятельная научная дисциплина сформировалась лишь к середине XX в. Естественно, что к этому времени проблемное поле культуры уже было распределено между множеством гуманитарных дисциплин. Поэтому в системе гуманитарного знания статус культурологии как самостоятельной научной и, особенно, учебной дисциплины приобретался медленно и полностью не завершился до сих пор. Не только в научных публикациях, но и в учебных пособиях сосуществуют порой взаимоисключающие суждения о статусе культурологии в системе гуманитарного знания, которые, в свою очередь, во многом обусловлены существенными расхождениями в понимании природы и сущности исходных понятий, и прежде всего самого феномена культуры. Именно от того, как тот или иной исследователь отвечает на этот вопрос, зависит и то, на какой образ и статус претендует культурология в системе гуманитарного знания.

Публикации последних лет свидетельствуют о том, что культурология все еще предстает не столько многогранной, сколько многоликой областью гуманитарного знания. Это на практике ведет к тому, что, например, в современной вузовской системе образования преподается множество культурологий, каждая из которых претендует на свой особый статус в системе гуманитарного образования.

Анализ многочисленных учебных пособий, изданных в последние годы, показывает, что культурология преподается в вузах то как история мировой и отечественной культуры, то как философия культуры, то как социология культуры, то как культурная антропология и т.д. Правда, чаще всего это некий синтез перечисленных и ряда других гуманитарных дисциплин (этики, эстетики, этнологии, этнографии, искусствознания, литературоведения и т.д.).

Однако по мере превращения культурологии в одну из основных образовательных дисциплин гуманитарного цикла растет потребность в уточнении с целью большей унификации ее теоретико-методологического статуса в системе гуманитарных наук. В этом плане важно осознать, что хотя феномен культуры исследуется практически всеми гуманитарными науками, но только культурология изучает культуру как «большую системную целостность». В самом деле, если философские дисциплины исследуют феномен культуры преимущественно на уровне всеобщего, социология культуры и культурная антропология - на уровне особенного, а история культуры - на уровне единичного, то предметом культурологии выступает все проблемное поле культуры как большая системная целостность. В ее основе - органическое единство всеобще-универсального, особенного и единичного. Образно говоря, если философы, рассуждая о лесе, «не видят деревьев», социологи, выделяя массовидное и типическое в культуре, фиксируют нечто усредненное и обезличенное, то историки культуры, характеризуя бытие «отдельных деревьев», упускают из вида целое - лес. Культурология же как наука должна преодолевать эти односторонности, обеспечивать интеграцию разноуровневого и разнородного знания о культуре и в итоге стать своего рода метатеорией.

Это означает, что культурология, опираясь на накопленный философией культуры методологический потенциал, с одной стороны, и наработанный социологический и конкретно-исторический материал – с другой, должна в первую очередь решить задачу построения общетеоретической модели культуры. Неудовлетворенность состоянием разработанности данной и некоторых других исходных проблем культурологии у одних исследователей вызывает скепсис в отношении самой возможности или даже нужности определения культуры, у других порождает ощущение своеобразного дефинитивного бума. Однако и те и другие в непосредственной исследовательской работе используют термин «культура». Только в первом случае исследователи чаще всего оперируют понятием «образ культуры», в котором параметры феномена культуры лишь подразумеваются и опосредованно выражаются в ориентации на одну из сложившихся культурологических практик. В другом случае это чаще всего так называемые «рабочие определения» культуры, первоначально предназначенные для выполнения функции научного инструментария при решении какой-то частной

культурологической проблемы, а затем так или иначе претендующие на статус общетеоретических определений.

Думается, что сегодня оптимальный путь решения обозначенной проблемы состоит в том, чтобы, не отказываясь от методологического плюрализма при осмыслении тех или иных параметров культуры как полисущностного образования, акцент в культурологических исследованиях делался на поисках такой интегральной методологии, которая в дефинициях культуры полнее помогала бы зафиксировать ее полисущностную основу.

Для этого необходимо осознать, что большинство дефиниций культуры, как правило, фиксирует одну сущностную грань культуры как большой системной целостности. Определяя культуру либо как текст (семиотический подход), либо лишь как ценность (аксиологический подход), либо как артефакт (описательный подход) и т.д., мы фиксируем необходимое, но недостаточное основание для постижения культуры как полисущностного образования. Моносущностные определения чаще всего соотносятся как взаимодополняющие и взаимоуточняющие характеристики культуры, однако смысл собственно культурологического постижения феномена культуры - не простое перечисление все большего числа сущностных характеристик, фиксируемых в понятии «культура», а поиски такой теоретической модели, которая позволила бы сначала зафиксировать именно интегративные сущностные параметры культуры. К таковым, по нашему мнению, в первую очередь могут быть отнесены деятельностное и гуманистическое основания культуры.

ВИРТУАЛЬНЫЙ ВЫЗОВ ФИЛОСОФИИ

М.Н. Баландин

Развитие новых компьютерных информационных технологий открывает перед человеком новый, ранее не известный мир. Мир «иного», где иные критерии истины и практики, где виртуальность реальности определяет совершенно новые формы общения и формирует новые смыслы. Созданный людьми, этот мир обладает огромной притягательностью, позволяет решать быстро такие проблемы, достигать таких целей и удовлетворять такие потребности, для описания которых в мире «естественной реальности» используются определения: «трудно», «невозможно», «компромисс», «узкий профессионализм», «элитарность» и т.п. При этом открывающиеся здесь возможности обладают особым свойством - они могут быть реализованы непосредственно только в мире виртуальности. Что, несомненно, оказало и будет оказывать значительное влияние на «обычную» жизнедеятельность.

В качестве иллюстрации здесь можно рассмотреть изменения в формах общения. В мировой информационной сети увеличение доступности коммуникации, «экстерриториальность» и значительное снижение «языкового барьера» во многом освобождают общение от ранее обязательных национально-этнических, половозрастных, профессиональных и прочих социально-структурных дистанций. Последние, так сказать, деонтологизируются, превращаясь из ограничивающих условий в одну из возможных форм общения, во многом переходят в статус игры или, если хотите, искусства. С одной стороны, это позволяет значительно расширить сферу понимания, ценности каждой культуры или методы каждой цивилизации становятся более доступными, внятными. Однако, с другой стороны, здесь возможна и смена системы репрезентации, когда субъект общения имеет такую же возможность изменить свой социально-культурный статус или выступить вне всякого подобного

статуса. Несомненно, что именно развитие методов и систем электронных коммуникаций оказало значительное влияние на происходящий в современном мире «диалог культур», на переход от преобладающего европоцентризма к пониманию поликультурности мира. Именно система mass-media в решающей степени несет ответственность как за современное развитие национальных культур, так и за агрессивное внедрение «массовой культуры», отрицающей каждую из них.

Мир виртуальный предоставляет «иные» возможности, он притягателен для мира реального и меняет его. В рамках христианской религиозной терминологии это событие может быть описано как «соблазнение», для обыденного представления скорее подходят понятия «интересное, удивительное», в научном языке может быть использована категория «проблема». Мы же отметим, что для философского рассмотрения здесь возникает ситуация «вызова», мировоззренческого кризиса как источника познания. Философствование может быть инициировано соблазном познания или необходимостью более полного структурирования системы знаний и разрешения возникших проблем (особенно в том случае, когда сама проблема носит мировоззренческий характер и касается новых, ранее не бывших феноменов). Удивление же еще древними связывалось с началом всякого философствования. Отсюда следует вывод: основания достаточны и вызов может быть принят.

Но одной только готовности философии принять этот вызов явно недостаточно. Надобно предварительно знать, может ли быть принят ответ (или, если хотите, ответный вызов) и какими средствами он может быть реализован. Решение тут не очевидно и даже проблематично.

Первая же проблема, с которой здесь может столкнуться философия, заключается в том, что новый мир виртуальной реальности не единствен. Философия имеет дело со множеством миров, существующих «здесь и теперь», гораздо более сложных и удивительных, оказывающих на «реальный мир» влияние куда большее, чем то, что могла осуществить формирующаяся виртуальная реальность новых компьютерных технологий. Все эти миры разные, не похожи друг на друга, и все они обладают одним удивительным свойством: каждый из них претендует на то, что именно он и есть единственная реальность.

Речь, конечно же, идет о мирах искусства, религии, науки и мифологии. Но прежде чем мы двинемся дальше в наших рассужде-

ниях, необходимо принять как аксиому одно далеко не очевидное утверждение, а именно утверждение о том, что все эти миры существуют. Без этого дальнейшее рассмотрение невозможно, так как каждый из этих миров отрицает другие или, в лучшем случае, признает лишь как свое неверное отражение, как непоследовательное приближение к себе самому. И надо сказать, что определенные основания для этого есть.

Каждый из этих «виртуальных» миров обладает собственной реальностью, причем для людей, живущих в них, эта реальность единственно правильная. «Правда искусства» не совпадает с достоверностью религии или подлинностью мифа, и с точки зрения объективной истины науки каждая из них является заблуждением. Например, высшее упование искусства на то, что этот трагичный и комичный, прекрасный и безобразный мир «красотою спасется», не внятно ни науке, ни религии. Они отрицают это вместе, одновременно - хотя и каждая по-своему. В первом случае ответом будет академичное: «...прежде чем заниматься наукой, политикой и искусством, человек должен есть, пить, одеваться и иметь жилище», во втором же последует апостольское «Смертию умрешь!». Впрочем, этот союз двух противников носит временный, «политический» характер. Точно так же они отрицают и друг друга. Религия, например, может понять мысль Сенеки о всемогуществе: «Если ты хочешь все подчинить себе, подчинись разуму», - но понять только так, как понял Христос сказанное ему в пустыне: «Все это дам тебе, если, падши, поклонишься мне ...» Мир религии столь же самостоятелен, как и миры искусства или мифа, и все они, вместе и по отдельности, не равны «естественному» миру науки и противостоят ему. Каждый из них самодостаточен, обладает имманентной бесконечностью и универсальными для себя ценностями - и поэтому ограничен.

Вот в связи с этим мы и должны принять за аксиому утверждение о том, что все эти миры существуют. И, повторим, существуют самодостаточно. Это позволяет нам продолжить оценку ситуации вызова и обнаружить следующую важную для нас вещь: в каждом из этих самостоятельно существующих миров есть место для философии как таковой.

Взаимозаимствования между мирами искусства, религии, науки и мифологии крайне ограничены. Каждая из реальностей лишь «проблескивает» в другой, почти неуловима. Очень трудно обна-

ружить следы одного мира в другом по той простой причине, что его там нет. Например, в рамках научного познания нет места художественному, искусству, - хотя сама красота или другие эстетические характеристики в науке присутствуют и даже могут определенным образом учитываться. Как отметил один из создателей современной физики В. Гейзенберг, «красота - это блеск истины». Так же и религия ни в коем случае не является мифологией («Не создавай себе кумира!»), - но при этом церковная обрядность успешно использует мифологические сюжеты. Проблески «иного» в каждом из миров очень заметны, служат явным знаком наличия другого мира и другого измерения, нарушают спокойствие. Их существование очень интересно и может служить предметом особого исследования. Но для нас больший интерес представляет присутствие философии в каждом из миров не в форме следа или проблеска другого мира, а в своем подлинном виде, «так, как она есть». В разных случаях она называется по-разному: то как «теософия», то как «философия искусства» или «научная философия». Конечно, обнаружив это присутствие, сразу же мы должны будем согласиться и с тем, что все эти формы достаточно маргинальны как в рамках данного мира, так и в рамках самой философии. Однако они все же «имеют место быть» в каждом из миров и одновременно остаются одним и тем же - философией.

Это свидетельствует о наиболее важной особенности философии - о ее способности различать сразу все миры, быть в каждом из миров и не терять своей природы, т.е. «многомирности» философии. Поэтому-то она и может принять вызов нового, только возникающего мира виртуальной компьютерной реальности и дать достойный (по крайней мере внятный) ответ. Философия способна увидеть оппонента «так, как он есть», а не так, как это может сделать, например, искусство, которое увидит в новой виртуальности лишь способность к восприятию и созданию прекрасного и безобразного, комического и трагического... (т.е. лишь себя самое). И не так, как наука, обращенная к познанию объективной, от воли человека не зависящей истины... При этом философия может провести эту встречу «у себя дома», на привычном для нее и возделанном многими предшествующими поколениями поле аргументации.

Уже один из первых известных нам философов, Екклесиаст, определил границы этого поля: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться и нет ничего нового под солнцем», «Бы-

вает нечто, о чем говорят: «смотри, вот это новое»; но это уже было в веках, бывших прежде нас». Это же признание «многомирности» философии звучит и в словах одного из ее основателей, Платона: «Нужно дерзать на все!»

Философия, собственно говоря, и появилась-то на свет как результат открытия «многомирности», не единственности человеческих миров. (Подчеркнем, что именно человеческих, так как в религии или мифологии, институализировавшихся в обществе гораздо ранее философии, для человека существует только один мир). Насколько известно, для нашей культуры это открытие наиболее явно было провозглашено древнегреческими философами. Так, по свидетельству Платона, именно Сократ обнаружил и разъяснил своим ученикам то, что *сущее* и *истина* имеют место в ином (но также доступном человеку) мире, мире эйдосов, не подверженном постоянному возникновению и исчезновению, изменчивости мира вещей. Конкретное содержание учения Сократа было подвергнуто критике уже ближайшими его учениками, сам Платон выступал против крайностей противопоставления идей и вещей. Но открытие философии состоялось, и с тех пор любое философствование осуществляется как открытое, явное обращение к вопросу о взаимосвязи множественности миров и человека. Кстати, одно из наиболее современных направлений философии так и трактует свой предмет как «человека и человеческое», справедливо указывая на уникальность человека как единственного феномена, принадлежащего сразу всем мирам и соединяющего их всех в одно целое. То есть, подобно древним, по-прежнему ищет человека.

Конечно же, понимание множественности человеческих миров (как и представление о их количестве) значительно менялось на протяжении истории философии и от направления к направлению. Миры Платона, Беркли, Руссо, Гегеля, Маркса не схожи - но все это миры философии. В силу исторических судеб философия использовала для их описания разные языки - то язык мифа, то язык религии, то язык науки. Более того, сама философия часто выступала в «чужих» формах (марксизму, например, свойственно почти полное отрицание философии за пределами науки). В современном обществе философия наиболее часто институализируется в научных формах, а результаты философского освоения реальностей идентифицируются, как правило, с помощью свойственных науке методов и в рамках дисциплинарной структуры научного знания. Современ-

ная философия дискурсивно опосредована, говорит языком понятий и категорий, сама формирует дефиниции и использует достижения науки (так, например, одно из наиболее активных направлений современной философии опирается на достижения структурной лингвистики). Но при этом ей столь же внятны доводы чувственного, созерцательного, интуитивного, непосредственного, что как раз и свидетельствует о способности философии оставаться самой собой.

В нашей работе мы попытались рассмотреть одну из важнейших характеристик философии, ее «многомирность». Если использовать язык науки, то можно сказать, что здесь не раскрыта тема объекта и предмета философского знания. Но мы также можем и предположить, что для рассматриваемой проблемы вызова гораздо более важно подчеркнуть уникальную способность философии быть представленной сразу во всех мирах - и в тех, которые существуют, и в тех, которые существуют виртуально. И тем самым определить, что философия не только может адекватно распознать вызов нового мира виртуальной реальности, но способна найти и использовать соответствующие средства для достойного ответа своему новому оппоненту.

САМОУБИЙСТВО В ПРИМИТИВНОЙ КУЛЬТУРЕ

С.С. Аванесов

Под «примитивной культурой» здесь понимается таким образом устроенное человеческое бытие, которое только в начале проявляет себя в своей отличной от природного бытия специфичности и потому ещё слабо и смутно узнаёт себя. На этом уровне культура лишь вступает в первую стадию своей свободы, лишь показывается из-под покровов природной необходимости; но она уже есть культура в том смысле, что она проявляет себя как отношение к указанной необходимости, пусть даже это по преимуществу отношение подчинения и согласия. Личность как сверх-природное начало в данной культуре присутствует как потенциальность, пока что не находящая себе выражения. Поскольку мир выступает здесь в качестве всё к себе сводящей и в себе поглощающей тотальности (так, что и духовный мир как мир духов, родственных человеку, есть не сверхъестественный, но только потусторонний мир), постольку даже смерть не даёт человеку подлинного опыта трансцендирования наличного. Смерть стоит слишком близко к человеку, чтобы быть для него тайной; она не вызывает ужаса, но внушает спокойную обречённость; она ясна и потому закрывает все пути избавления. Смерть человека в любом случае выступает здесь как растворение индивидуального в родовом - как растворение в социальности или растворение в природе (и социум, и природа выступают как тождественные в том смысле, что являются носителями принудительного для индивида рока). Единственность такого образа умирания программируется, во-первых, тем, что индивид ещё почти не выделен из социума (иначе говоря, индивидуальность с самого появления человека на свет уже сразу находится при смерти); во-вторых, тем, что взаимоотношение человеческого и природного переживается как чрезвычайная близость (родство), что делает переход от жизни к смерти скорее естественным, чем трагическим. Эти два ус-

ловия обеспечивают, с одной стороны, неизбежность, с другой стороны – известную лёгкость расставания с жизнью. Механизм «осуществления» смерти определяется, в свою очередь, господством магического (технического) отношения к миру, освобождающего человека от личной вины и не предполагающего почти совершенно никакой нравственной ответственности за поступок. Поэтому и самоубийство в примитивной культуре выражает собою безответственную зависимость, но не свободу ответственности; оно предстаёт как осуществление всеобщего (закона, необходимости) через индивидуальный поступок, как самоотрицание во имя целого (во имя тотальной имманентности природно-социального мира).

Культура описанного выше типа предполагает только такое самоубийство, волевой центр и сфера мотивации которого лежат вне личности, а именно в обществе, дающем быть отдельному человеку и в своё время отнимающем у него такую возможность. Недоразвитая индивидуальность, почти без остатка поглощённая общественным целым [3, *278*], не имеет своих собственных целей и интересов, полагая таковые только как коллективные [10, *88*]. В таких условиях произвольная в собственном смысле слова смерть индивида не может быть допущена и потому осуществляется только как «альтруистическое» самоубийство [10, *88*] - «продукт абсолютной зависимости личности от общества» [3, *285*]. Такое самоубийство, по мнению Дюркгейма, репрезентирует то состояние культуры, в котором «я» не принадлежит самому человеку, а смешано с иным, чем оно само, и в котором деятельное начало помещено вне человека, но внутри той группы, к которой он относит себя. «Альтруистическое» самоубийство преимущественно совершается не столько по чисто внутренним мотивам, сколько по принуждению внешнего «долга»; поэтому свойственный примитивному уровню культуры тип суицида должен быть обозначен, по Дюркгейму, как «обязательный альтруистический тип самоубийства» [3, *285*]. Даже если коллектив в некоторых случаях прямо не принуждает человека покончить с собой, то сам факт узурпации социумом всех жизненных ценностей уже понижает статус индивида практически до нуля, неявно одобряя тем самым всякое (пусть даже слабо мотивированное) «факультативное» самоубийство как подтверждение самоотречения личности в пользу общества [3, *285-287*]. Бывает, что «человек убивает себя, упоённый исключительно самою радостью принесения себя в жертву», радостью слияния с миром [3, *288*]. Во

всех случаях «альтруистического» самоубийства человек освобождается от своих личностных задатков и погружается в то внешне иное себе, в чём он видит внутренне (сущностно) своё (или, ещё точнее, чему он сущностно свой). Утверждая в акте добровольной смерти свою принадлежность целому, человек подтверждает всемогущество бытия вообще, отрицая бытие личное; он приносит свою личность в жертву безличной природе, закрывая себе тем самым все перспективы действительного превосхождения наличного.

В таких условиях действительной оказывается только та мотивация «добровольной» смерти, которая допускается обществом. Первобытная группа пресекает такие самоубийства, которые нарушают коллективные интересы. Зависимость жизни индивида от трéбования устойчивости социума настолько сильна, что часто выражается в обычае «кровной пени» - платы обществу за нанесение вреда собственному телу, пусть даже невольное; ведь вся кровь рода принадлежит самому роду, который и контролирует её расход [10, *89*]. С другой стороны, если устойчивость социального союза требует освободиться от бесполезных своих членов (больных, увечных, старых, околдованных), то санкция на смерть следует незамедлительно [10, *89*].

У многих народов распространён обычай самоубийства стариков, которым в этом часто оказывают содействие родственники [1, *106-107*; 5, *49-50*]. Предполагают, что этот обычай возник первоначально из практики убийства сородичами бесполезных и немощных членов рода [4, *354*; 9, *146*]. Больные люди, как заключающие в себе источник болезни (т.е. злых духов), становились общественно опасными и тоже принуждались к суициду [1, *109*]. Не считались жильцами и околдованные [7, *147*], отвергаемые родом и потому вынужденные кончать с собой [8, *53-57*]. Иногда престарелый самоубийца утешал себя возможностью скорой встречи с умершими родственниками и даже официально провозглашал своё желание встретиться с ними в качестве единственного мотива суицида [5, *58 и 62*]. Видимо, «добровольная» смерть стариков не всегда должна быть объясняема только экономико-демографическими, магическими или эмоциональными причинами; часто в акте суицида проявляется ещё один распространённый в примитивной культуре мотив - ритуально-мифологический, связанный с представлением о круговороте (взаимопереходе) смерти и жизни в природе. В первобытном ритуале, как правило, разрушение и рождение взаимно свя-

заны, более того, второе часто обусловлено первым. Смерть, таким образом, представляется главным средством обновления жизни и появления новых живых существ; этот мотив лежит в основе обрядов инициации [6, *143*], и его же, видимо, можно усмотреть в обрядах «добровольной» смерти стариков, дающих жить молодым. Иначе говоря, смерть индивида в примитивной (социально-природной) культуре «ничего существенного не кончает, ибо не затрагивает, не ущемляет родовое тело, а даже напротив, обновляет, омолаживает его в новых поколениях» [2, *19*].

Итак, сам образ бытия человека в примитивной культуре обрекает его на реальную возможность оказаться в ситуации неизбежности «добровольной» смерти, средствами избавления от которой он не располагает. С природой он в непосредственном родстве; в обществе положены все его ценности и цели; духовного он не знает. Поглощение личности всеобщим в акте суицида становится действительным, окончательно закрывая перспективу личного существования.

Литература

1. Богораз В. Г. Чукчи. Ч. 1. Л., 1934. XXX, 192 с.
2. Демичев А. В. Дискурсы смерти. СПб., 1997. 144 с.
3. Дюркгейм Э. Самоубийство. СПб., 1912. XXXII, 541 с.
4. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. 512 с.
5. Зеленин Д.К. Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов // Памяти В.Г. Богораза. М.; Л., 1937. С. 47-78.
6. Кабо В. Р. Первоначальные формы религии // Религии мира: история и современность. Ежегодник. 1986. М., 1987. С. 136-154.
7. Леви-Строс К. Колдун и его магия // Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 147-154.
8. Мосс М. Физическое воздействие на индивида коллективно внушённой мысли о смерти (Австралия, Новая Зеландия) // Человек. 1992. № 6. С. 53-63.
9. П. И. Выбрасывание стариков и старух // Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 145-146.
10. Шейнис Л. К истории самоубийства // Лекции профессоров Русской Высшей Школы общественных наук в Париже. СПб., 1905. С. 85-111.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ СПЕЦИФИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ В ЯПОНСКОЙ ЭКОНОМИКЕ

И.В. Андреева

Обращение к традициям и культурному наследию народа с целью консолидации нации в критической ситуации, перед лицом духовного порабощения со стороны колонизаторов или оккупантов - явление закономерное и исторически оправданное. Япония в этом отношении не является исключением. Японская культура чрезвычайно сложна по структуре, так как представляет собой сочетание (причём весьма гармоничное) западной и национальной культур, содержит как прогрессивные демократические, так и консервативные реакционные элементы, соотношение между которыми меняется в зависимости от социально-экономических и политических сдвигов в жизни общества. Влияние культуры на многие сферы жизни в Японии чрезвычайно велико, и оно не ограничивается только духовной сферой, а распространяется и на экономику. Более того, существует мнение, что наряду с другими факторами японская культура является одним из слагаемых "японского экономического чуда", быстрого экономического роста страны в послевоенный период. Японское правительство умело использовало интеллектуальные и духовные ценности нации, её национальное самосознание для достижения определённых экономических задач. Один из японских исследователей, Тэрутомо Одзава, рассматривая данную проблему, делает вывод о том, что "правительство учитывало и удачно использовало психологический аспект для того, чтобы японские товары смогли выдержать конкуренцию в мире" [1]. Этот психологический аспект заключался в следующем. Для японцев желание догнать и превзойти Запад было своего рода наваждением на протяжении многих лет. И именно эта "навязчивая идея" может трактоваться как "жизненная энергия" японской экономики. Начиная со времени "открытия" страны европейцами японцы стремились избавиться от перспективы попасть в зависимость Запада

и добиться пересмотра неравноправных договоров, но для этого надо было доказать миру, что они являются "цивилизованными" людьми, т.е. необходимо было вестернизироваться, чтобы доказать миру свою значимость. Японцы начали изучать и перенимать западный образ жизни не потому, что они признали абсолютные преимущества западной культуры, а скорее потому, что они понимали, что чем скорее они смогут представить миру имитацию западного общества, тем скорее будет пересмотрено отношение к их стране. Затем японцы попытались доказать миру свою значимость путем военной силы. Так, программа первичной индустриализации Японии 1928 г. осуществлялась под лозунгом "процветающая экономика и сильная армия". Это была попытка всей японской нации противостоять диктату Запада, но Вторая мировая война полностью разрушила эти планы. Однако после короткого периода самоуничижения у японцев стала постепенно возрождаться уверенность в себе по мере того, как происходило оживление экономики (благодаря выгодным экономическим условиям, главным образом войне в Корее). И с того времени желание доказать миру свою способность создать "процветающую экономику", хоть уже и без помощи "сильной армии", снова стало национальной одержимостью [2].

Правительство приняло во внимание и использовало этот историко-психологический аспект, сделав ставку на экспорт. Призыв "экспортировать или погибнуть" стал национальным лозунгом. И это был не просто официально провозглашенный правительством курс, а скорее одобренный всеми японцами, которые сознательно или подсознательно понимали зависимость своей страны от импорта сырья, путь развития промышленности. Фраза "товары на экспорт" была почти священна для работников. Они редко прибегали к забастовке, если речь шла о поставке по контракту экспортных товаров. И дело здесь не только в практической выгоде (добиться успеха с помощью экспорта), но и в том, что для работников было важно то, как они будут оценены иностранцами через качество товаров. Товары, подлежащие отправке за границу, как правило производились и инспектировались с большей тщательностью, чем товары, произведенные для внутреннего рынка (так называемый "двойной стандарт"). Поэтому в свете вышесказанного ясно, что экспортные рынки сыграли решающую роль в мотивировании японцев улучшать продукцию. То, что Япония - островное государство с доминированием одного языка и культуры, зна-

чительно облегчило японскому правительству задачу сплочения нации для экономического прорыва, поскольку у японцев сильно развито чувство социального единства. Поэтому на основе согласия между правительством и деловыми кругами легко рождалось понимание необходимости развития промышленности для победы в конкурентной борьбе с зарубежными странами.

Таким образом, можно утверждать, что национальное самосознание японского народа, традиционные нормы самозабвения и самопожертвования во имя всеобщей цели сыграли свою роль в становлении японской экономики в послевоенный период.

Литература

1. Terutomo Ozava. Japan's technological challenge to the West: a new crossroads // Asian Survey. 1974. №6. P.578-587.
2. Хисао Канамори. Структурная перестройка в промышленности: опыт Японии // Проблемы Дальнего Востока. 1994. №1. С 61-75.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ ИССЛЕДОВАНИЯ НАУКИ

О.Н. Ашикушина

Хорошо известно определение культуры М. Бахтина, которое во многом проясняет специфику социокультурных процессов: «Должно ... представлять себе область культуры как некое пространственное целое, имеющее границы, но и имеющее и внутреннюю территорию. Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее, систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце отражается в каждой капле ее. Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность и значительность»[1]. Действительно, исследование науки невозможно без обращения к культуре как к общему мировоззренческому фону, создающему единую основу для формирования научных представлений.

Начиная с 70-х годов XX века в русле социологии науки наблюдаются существенные изменения в подходе к исследованию науки. Современное состояние методологии, философии, социологии науки характеризуется переосмыслением основных взглядов на науку, изменением подходов к ее изучению, что позволяет некоторым исследователям[2] говорить о конце науки в том ее понимании, которое сложилось после XVII века. Традиционные факторы научного осмысления реальности, такие как, например, логичность, истинность, всеобщность, объективность, подверглись трансформации в XX веке, на первый план выдвигаются проблемы генезиса научного знания, выбора теорий, роста научного знания, предпочтения, консенсуса, преемственности, понимания - в общем, вопросы осмысления науки в тесной связи с теми или иными сферами

---

[1] Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975. С.25.
[2] Маркова Л.А. Конец века - конец науки? М., 1992. 136 с.

человеческой жизни, т.е. собственно в контексте истории, культуры, общества, что объясняется необходимостью глубже раскрыть суть науки не из ее самодостаточности, но в непременном отношении, во взаимной связи.

Понимание науки в культурологическом мире отодвигает прежнюю позицию - позицию осмысления предметного мира через его принципиальную обособленность от субъекта познания на периферию познавательного интереса. Наука как сфера человеческой деятельности характеризуется в современных исследованиях через понятия духовности и гуманности[1]. Более того, на первый план выступает отношение к миру как к космосу, к единому, где осмысление места человека происходит в неразрывной связи с познаваемой предметностью, но с учетом когнитивной интенции субъекта, задающей саму возможность дихотомии единого на познаваемое и познающее. Такой подход к науке через определение ее в ряду других форм человеческой деятельности с необходимостью подводит к контекстуальному ее изучению.

Контекст в качестве наполненного смыслами пространства, включающего посредством различных связей науку в единый, целостный мир, представляется тем интегральным началом, которое отвечает запросам современного познания. Изучение неявного знания, традиции, стилей, образа мышления, определение роли мировоззренческих, ценностных структур в научном познании составляют основу социокультурного контекста.

В настоящее время накоплен опыт изучения и применения этого понятия в исследовательской литературе, как отечественной (А. Ф. Лосев, М. М. Бахтин, Ю. М. Лотман), так и зарубежной (Х. Ортега-и-Гассет, М. Малкей, Дж. Гилберт, Г. Рейхенбах). Использование гносеологических возможностей понятия контекста позволяет подойти к вопросу о необходимости его введения в методологию гуманитарного исследования, что, в свою очередь, требует его определения.

Исходное значение термина «контекст» - тесная связь, переплетение (от лат. cum, con - с и textum - ткань, вязь); следует учесть, что в латинском языке слово contextus имеет еще одно значение - «связное повествование», т.е. осмысленное повествование, образуемое тесной связью причинно-следственной цепи событий, элемен-

[1] Белов В.А. Образ науки в ее ценностном измерении: Философский анализ. Новосибирск, 1995. 266 с.

тов и т.п. Данное значение понятия «контекст» закономерно вводит его в проблему понимания.

Представляется возможным выделение следующих содержательных характеристик понятия «контекст»: 1) контекст - это свойство познания, поскольку всякое познание контекстуально; 2) контекст - это фоновая среда или дотеоретическое знание, предваряющие познавательный процесс; 3) контекст - это потенциальная полнота предмета, содержащая возможность перспективного рассмотрения предмета и максимального приближения к нему.

Исследование контекста позволяет, кроме того, выделить по крайней мере три существенные функции, осуществляемые им в познании: 1) коммуникативную, поскольку с помощью контекста задается связь, соединение, отношение, диалог; 2) смыслозадающую или смыслоуточняющую, так как контекст через символ, метафору, аналогию производит уточнение смысла; 3) моделирующую, примером которой может служить имя, поскольку оно содержит в себе элементарную контекстуальную представленность смысла именуемого предмета и, таким образом, способно задать модель познания через создание возможного понятийного ряда и дальнейшее сужение смысловых горизонтов понятия до его актуального смысла.

Хосе Ортега-и-Гассет[1] выделяет в контексте любой идеи несколько уровней, глубинных пластов, позволивших реализоваться ей в конкретном варианте. Прежде всего - «недра» идеи, ее связь с коллективным мышлением. Это, вероятно, сложившееся знание об объекте, которое мыслится как истинный ясный смысл вещи и сообщается одним лишь ее именем. В недрах знания о вещах сокрыт опыт поколений, выделивших познаваемый объект для себя, наделивших его бытием для себя, закрепив коллективное знание о нем в знаке. Этот начальный элемент контекстуального включения в познавательный процесс позволяет уловить значение вещи, смысл которого понимается в соединении с другими контекстуальными уровнями.

Следующий элемент, который неявно присутствует в познавательном процессе, - «почва» идеи: то, на что она непосредственно опирается в своем существовании, на чем она строится, - те наслоения смысла на познаваемый объект, которые возможно просле-

---

[1] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 253.

дить во времени, так как это знания, которые непосредственно предшествуют данной идее и действительно составляют ее опору, почву. Исследователи науки предполагают выделение некоторых культурно-мировоззренческих структур, своеобразных планов мышления, которые своим уровнем, течением задают направленность, характер не только научно-теоретическому, но и вообще познанию. Определенную параллель, в частности, можно проследить и в исследованиях А. Койре, который поиск оснований движения науки переносит в сферу глубинных оснований познания, исследуя, например, античный и средневековый Космос; подобные исследования глобальных предпосылок познания проводятся в работах Т. Куна, С. Тулмина, М. П. Фуко, Дж. Холтона, И. Лакатоса, Я. Хинтикка. Все они выделяют в научном знании структуры, которые органично связаны с социокультурным контекстом познания.

Третьим, заключительным элементом контекста любой идеи Х. Ортега-и-Гассет называет «противника» в том смысле, что «всякое мышление - это мышление против, независимо от того, говорим мы об этом или нет. Наша творческая мысль всегда формируется в противовес другой известной нам мысли, которая кажется нам ошибочной, неподходящей и требует быть отвергнутой»[1]. Это те идеи, которые всегда современны нам независимо от времени их появления. Данный элемент выпадает из общей канвы схемы и относится не только к поиску всеобщих оснований и предпосылок познания, но и к внутренним побуждающим причинам субъекта познания.

Итак, понятие контекста позволяет обратиться к богатому культурному опыту, осуществить связь с ненаписанным «текстом» реальности и его уже существующим контекстом прошлого, увидеть человека не в конечном бытии индивидуального, но в бытии всеобщего. Возвращаясь к словам М. М. Бахтина, можно отметить, что наука погружена в некое культурное целое и связана с ним едиными атомами культурной жизни. Каждый культурный акт существенно живет на границах культуры и науки: в этом его серьезность и значительность.

---

[1] Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 253.

К ВОПРОСУ О РОЛИ МИФА ПРИ ПОСТАНОВКЕ И РЕШЕНИИ НАУЧНОЙ ПРОБЛЕМЫ

И.Б. Ардашкин

Влияние мифологических факторов на характер познания является существенным вопросом в рамках научного познания, ибо стало давно очевидно, что между изменениями общекультурного фона и формулировкой научной проблемы «почти всегда можно обнаружить достаточно четкую связь»[1]. При том, что связь эта (если брать мифологические факторы) далека от распространенного представления, по которому «мифология предшествует науке, ... наука появляется из мифа, ... некоторым историческим эпохам, в особенности современной нам, совершенно не свойственно мифическое сознание, ... наука побеждает миф»[2]. Чтобы понять, какова роль мифа при постановке и решении научных проблем, необходимо отбросить вышеупомянутые предрассудки.

К мифу в настоящий момент времени можно подойти двояко: во-первых, как к исторически первой системе знаний и, во-вторых, к мифу как одному из составляющих пластов современного сознания. Естественно, что о роли мифа в постановке и решении научной проблемы можно говорить, используя второй подход. Но для этого использования важно понимание мифа как исторически первой системы знания.

Несмотря на то, что миф - исторически первое знание, он обладает поразительным «всезнанием» и «гносеологическим самомнением». Первобытные люди знали все, какие-либо сомнения или затруднения при объяснении событий и действительности исключались, они не чувствовали себя окруженными непознанным миром. Это и понятно, так как главный смысл любой мифологической системы - ликвидация первоначального хаоса и создание его

---

[1] Гусев С. С. Наука и метафора. Л., 1984, С. 23.

[2] Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991, С. 29.

упорядоченной целостности. Принцип формирования этой целостности довольно прост. Он подразумевает разделение мира на две противоположные части: свою и чужую. Все, что относилось к «своему» миру, характеризовалось как определенное, близкое, понятное. Все, что относилось к «чужому» миру, связывалось у древних людей с беспредельным, неохватным, страшным, непонятным. Позже, в античности, подобное упорядочивание проявилось в представлении о том, что «своему» миру (пределу) «соответствует хорошее, а беспредельному - дурное, пределу - единое, беспредельному - множество, пределу - свет, беспредельному - тьма и т.д.»[1] Однако противопоставление миров, элементов носит в мифе условный характер, так как в нем не акцентируется внимание на семантическом различии противоположных моментов. Поэтому деление мира на противоположные части вызвано зависимостью от дефицита информации, что неизбежно заставляет соотносить неизведанную область с чем-то уже знакомым или привычным. Не случайно, что для прошлого характерно наличие большого числа сказаний, описывающих мир «загробной» жизни (система негативного, чужого мира), с помощью которого и решались задачи регуляции обыденного бытия человека.

Заимствуя то знание, которым он уже обладал, при соотнесении с негативным миром, древний человек воспринимал это известие как нечто новое. Поэтому основной формой мифологического познания выступает загадка. В ней уже известное знание наделяется характеристиками и свойствами неизвестного, незнания. И отгадать ее, познать ее «неизвестное» можно только в том случае, если в повседневной жизни «своего» мира ты с подобным сталкивался. Таким образом, мифология как исторически первое знание возникает на основе повседневной реальности, поэтому миф знает только то, с чем его носитель сталкивается. Получается, что носитель мифа не может знать того, что он чего-то не знает, а значит для мифологического сознания категории «незнания» не существует. Отсюда и возникает непонятное для нас «всезнание» мифа, ведь миф - это исторически первое знание, и, следовательно, - единственное, поэтому оно должно объяснять все, что происходит (других-то знаний, объясняющих иначе, нет).

Миф выступает опорой, первоосновой по отношению к последующему ходу познания. Но при этом в нем заложено несколько основных моментов, которые миф позволяет реализовать в позна-

---

[1] Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 469.

нии: 1) онтологический момент (миф способствует утверждению тех знаний, которые в него вписываются вне зависимости от «истинности» или «неистинности» последних; 2) методологический момент: а) мифу чужда рефлексия и чуждо самомнение; как только возникает попытка осмыслить миф, он перестает быть таковым; б) миф выступает основой для проведения любых классификаций предметов и т.д.; 3) гносеологический момент (смена мифа в качестве онтологического основания ведет к кардинальному пересмотру и ломке устоявшихся знаний) и т.д.

То, что мифу чужда рефлексия, еще не говорит о том, что наука и миф несопоставимые сущности. Наоборот, наука всегда мифологична (имеется в виду не наука как чистая отвлечённая система логических закономерностей, ибо таковой она никогда не бывает, а «реальная» наука). К примеру, «геометрия Эвклида сама по себе не мифологична. Но убеждение в том, что реально не существует ровно никаких других пространств, кроме пространства эвклидовой геометрии, есть уже мифология»[1].

Наука в отличие от мифа обладает незнанием, более того, она сама его создаёт. Не случайно основная форма научного познания научная проблема характеризуется как «знание о незнании». Но рассмотрение научной проблемы в её подобной характеристике без учёта мифологических аспектов не даёт нам ясного представления о принципах деятельности научной проблемы в познании.

Учитывая индивидуальный характер познания (в том числе и научного), вопрос о постановке и решении научной проблемы необходимо связывать с фигурой исследователя, его мировоззренческими, психологическими, социальными и т.д. особенностями. А так как миф в качестве одного из составляющих пластов современного сознания выполняет в нём онтологическую функцию, то он будет играть роль предпосылочного компонента знания. То есть в научной проблеме как «знании о незнании» миф будет отождествляться с её первой составляющей - «знанием». Например, Декарт начинает познание с всеобщего сомнения. Он сомневается даже относительно Бога. Но так как познание (философское или научное) невозможно без предпосылочного знания, то ему необходимо найти опору, с помощью которой познание можно осуществить. Поэтому Декарт ищет эту опору и находит её в «я», «ego». Но почему?

---

[1] Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. С. 32.

«Только потому, что таково его собственное бессознательное вероучение, такова его собственная мифология»[1]. То есть миф выступает основой знания, на которой возможно проведение дальнейших познавательных операций.

Вот почему смена одного мифа приводит к серьёзным изменениям в вопросе о характере научной проблемы. Меняя основополагающие знания, научная проблема ломает границу между знанием и незнанием. Являясь формой их соединения, научная проблема не только способствует росту знаний, но и сама зависит от понимания исследователями категорий: «знание» и «незнание», а понимание исследователей опирается соответственно на мифологические представления. Так, к примеру, формирование новой культурной атмосферы, смена одного мифологического (христианского) основания другим (механистическим) обусловило в XVI в. отказ от традиционного мышления, которому следовали естествоиспытатели прошлого. Это сразу же сказалось на характере вопросов научных проблем. Если традиционно ставился вопрос: «Почему тело движется?», то его «Галилей заменил качественно новым: «Почему движущееся тело останавливается?» Новая форма проблемы открыла перед естествознанием возможность получения информации, необходимой для создания более упорядоченных систем знания»[2], а новая форма проблемы появилась только после смены мифологического основания.

Вышеприведённые примеры влияния мифа на постановку и решение научной проблемы лишь эпизодическая иллюстрация их отношений. Поэтому для обогащения наших представлений о научном познании важно в дальнейшем более подробно изучать эту тему.

Литература

Берков В. Ф. Научная проблема (логико-методический анализ). Минск, 1979. 127 с.
Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. М., 1980. 568 с.
Гусев С. С. Наука и метафора. Л., 1984. 252 с.
Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. 525 с.

---

[1] Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. С. 30.
[2] Гусев С. С. Наука и метафора. Л., 1984. С. 23.

СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ МУЗЫКИ

Е.В. Багашова

Стремление постигнуть дух музыки, ее природу и сущность сопровождает многовековое развитие философии. Анализ музыки как вида искусства нередко служит отправным пунктом для развернутых культурологических исследований. От Платона к Руссо, от Ницше к Адорно проходит нить постоянных и противоречивых размышлений о происхождении музыки, о ее воздействии на культуру, на общество в целом. Практически все работы о музыке претендовали на научно-рационалистический подход к изучению ее феномена.

Однако, по мнению видного дирижера А. Анисимова, «всякое научно-теоретическое обобщение в области искусства должно быть построено так, чтобы процесс исследования тех или иных творческих вопросов излагался не в форме категориальных утверждений, а в форме анализа многих возможных вариантов».

Одним из таких вариантов может являться синергетический метод исследования музыки.

«В последнее время распространение синергетической парадигмы стало одним из мощных факторов, обеспечивающих стирание границ между естествознанием и обществоведением, - пишет А.Л. Назаретян. – На новый научный уровень выводятся дискуссии о как обозримых, так и долгосрочных перспективах цивилизации, культуры, интеллекта»[1].

Учитывая, что нелинейное мышление становится отличительной чертой обновляющейся методологии различных наук: истории, химии, философии, культурологии, – можно согласиться с высказыванием В. Налимова о том, что «каждая эпоха рождает свою культуру, в основе которой лежит тип человеческой личности».

---

[1] Синергетика в гумапитарном знании: предварительные итоги // ОНС. 1997. № 2.

В широком понимании предметом изучения синергетики полагают все явления самоорганизации т.е. процессы упорядочения, происходящие в системах любой природы за счет действия их составляющих. Тем самым синергетике придается статус общенаучной методологии, а задачи синергетики расширяются до познания и объяснения всего сложного в мире, его природы, принципов организации, существования и эволюции [5].

Ярчайшим примером такого сложного (и одновременно доступного) явления может выступать музыка.

Одна из основных идей синергетики - это ***идея единства и согласованности мира***. Согласно восточному типу мировидения, - каждая частица несет в себе искру вселенского духа, причастна тотальности безличного Космоса [5].

У Бетховена над кроватью висела надпись из книги известного египтолога Шампольона: «Я есмь сущее. Я есмь все настоящее, прошлое и будущее; рука смертного не поднимала моей завесы. Оно предвечно и ему обязано все своим бытием» [11].

Думается, что все произведения этого великого композитора несли в себе эту мысль. Так, Пасторальная симфония была навеяна Бетховену природою, которую он страстно любил. Уединенные прогулки и созерцание красот природы успокаивали его мятежный дух. По его собственным словам, он любил деревья больше людей. На прогулках осеняло великого композитора вдохновение и на лоне природы возникли его гениальные творения [11].

Ваккенродер В.Г. в своей книге «Об искусстве и художниках» так говорил о музыке: «Она то единое искусство, которое сводит все противоречивые движения души на одни стройные созвучия, коими живописует и радость и скорбь, и отчаяние и благоговение. Она дает сердцу истинное веселие. Я разумею то светлое состояние души, когда ***все в природе для нас естественно, истинно, прекрасно***, когда в самых диких порывах человека находим мы связь и порядок, - когда мы роднимся со всем живущим и взорами младенцев смотрим на мир».

Особо ярко идею о ***единой глобальной связи всего со всем*** можно проследить на примере народной музыки, особенно восточной, т.к. сами по себе идеи синергетики близки восточному типу мировидения. Именно в философских учениях Востока ставятся вопросы о едином творении мира, о признании родственности всего живого в

природе. Также восточным учениям характерно стремление к изменению не внешнего мира, а внутреннего - самоограничение, самосовершенствование.

Что же касается музыки, то в течение многих веков в европейском сознании господствовало убеждение, будто музыкальная культура представлена в основном двумя видами: профессиональным композиторским творчеством (ренессансная полифония, оперно-симфоническая музыка) и фольклором (деревенский и городской). При этом профессиональное искусство рассматривалось как вершина музыки, как ее высшее достижение.

Между тем у внеевропейских народов сложились другие творческие модели, отмеченные высоким профессионализмом особого, неевропейского склада и отражающие строй мышления данного народа.

Возвращаясь к идее единства мира, можно вспомнить, что А. Шопенгауэр называл мир «воплощенной музыкой», Ф. Ницше считал, что народная песня имеет для нас значение «музыкального зеркала мира», и что музыка по праву названа повторением мира и «вторичным слепком с него» [4].

Еще одна идея синергетики - ***идея потенциального и непроявленного***, присутствующая еще в учениях античных греков. Гармоничное устройство мироздания - Космос - рожден из первородного Хаоса, Бытие - из Небытия, являющиеся человеку феномены - из неограниченной в своих потенциях бездны.

У Князевой, Курдюмова читаем: «Вся Вселенная представляется состоящей из бесконечного множества возможных идей, которые находятся как бы в дремлющем состоянии, в сокровищнице сознания» [5].

В. Ваккенродер в работе «Чудеса музыки» почти повторяет эту мысль: «Иногда для меня Музыка - полный образ нашей жизни - быстрая, пленительная радость: она, родясь из ничего, в ничто возвращается, то вспыхнет невзначай, то опять погаснет» [2].

В другой своей работе «Внутреннее существо Музыки...»немецкий эстет говорит: «Стихия Музыки сама в себе уже носит зародыш небесного духа, чего не видим в других искусствах... Во многих музыкальных творениях звуки совокуплены правильно, как числа в вычислении, как точки в мозаике, с холодным глубокомыслием. Но при исполнении они говорят красноречивым сильным языком Поэзии»... [2].

Известный немецкий философ - идеалист Н. Гартман в своем труде «Эстетика» пишет: «Увлеченность музыкой переживается как некий род похищения, ухода в ***какой-то не свойственный самой жизни порядок***, как бы в интеллигибельный порядок, ***обладающий*** невыразимым совершенством, гармонией, ***небесным очарованием***; душой владеет наслаждение самозабвения, которое избавляет слушающего от напряжения. Это относится как к серьезной так и к легкой, развлекательной музыке, только небо, к которому увлекают «легкие» жанры, менее притязательно. Но оно такое же чистое и парящее» [3].

А вот что писал в одном из своих писем Бетховен: «Только искусство и наука могут возвысить нас до небесного, до божественного. Истинный артист знает, что искусство беспредельно и бесконечно; во мраке, его окружающем, он чувствует, что громадное расстояние отделяет его от намеченной цели. Среди всеобщих восторгов он горюет и сокрушается о том, что не может достичь высоких сфер искусства, откуда доходят до него лучи блестящего светила, которое он мечтает покорить себе» [11].

Кстати, в синергетике уделяется особое внимание понятию неба, сферы, Дао. Предзаданность, предначертанность мыслится на Востоке как нечто специфическое. Образ Дао или Неба предписывает людям, как необходимо действовать, но с другой стороны, небо - это активная среда, которая строится не без влияния людей, и откликается на их поступки. С синергетикой эту мысль связывает представление об активных свойствах и избирательной чувствительности нелинейной среды.

Следующая идея синергетики состоит в утверждении, что ***существуют*** некие ***универсальные законы ритма, циклической смены состояний***: подъем-спад-стагнация-подъем и т.д. Только следуя «ритмам жизни», системы могут поддерживать свою целостность и динамично развиваться. Аналогия этой идеи в восточном мировидении выражается в циклах «инь-ян». Инь - это зерно, ян - растение. Инь - подсознательное, невербализованное, ян - осознанное, вербализованное. В синергетике инь - это HS-режим, режим неограниченно распространяющейся волны охлаждения, а ян - это LS-режим, режим ускорения процессов вблизи момента обострения. Движение вперед представляется в виде последовательного ряда волн. Каждая волна поднимается и снова спадает; за ней следует другая, которая тоже поднимается и спадает.

В человеческой жизни это смена сна и бодрствования. Эволюция науки также невозможна без инволюционных течений. Новые научные идеи не только развертываются, завоевывают умы, но и - со временем - вырождаются, искажаются и догматизируются. Несмотря на кажущуюся непричастность к музыке, теория циклов может объяснить в ней многое, - от чередования подъемов и спадов творческой активности композитора до построения формы любого музыкального произведения.

Одна из теорий музыкальной специфики понимается как ***искусство времени***, правда, здесь нам потребуется некоторое уточнение: в музыке нас интересует бескачественно протекающее время, - то, что в философии называется ***становлением*** (по Лосеву).

«В становлении всякая точка в тот самый момент, когда она появляется, в этот же самый момент и исчезает. Музыка есть искусство времени, а время в своей последней основе есть становление. Именно такого рода музыкальная основа может объяснить нам невероятный по своей выразительности музыкальный феномен», - пишет Лосев в работе «Основной вопрос философии музыки». И ниже продолжает: «Внутреннее волнение, которое доставляется нам музыкальным феноменом... совершенно не сравнимо с тем эстетическим впечатлением, которое мы получаем от внемузыкальных предметов. Такого рода волнение человек переживает потому, что музыка дает ему не какой-нибудь устойчивый и неподвижный, хотя и прекрасный образ, а рисует ему само ***происхождение*** этого образа, его ***возникновение***, хотя тут же и его ***исчезновение***» [6].

Эта мысль резонирует с синергетическим представлением о ***сосуществовании прошлого и будущего в каждый миг, каждый момент времени***. «Музыкальное становление, имеющее свой центр и свою периферию в каждой своей точке, может быть и закончено в любой своей точке, поскольку любая точка, согласно общему понятию становления, может трактоваться и как ***начало***, и как ***середина***, и как ***конец становления***» [6].

Любопытно, что М.К. Мамардашвили очень похоже изображает движение познающего разума: «Когда мы говорим о познании, мы имеем в виду нечто такое, что, на мой взгляд, в ***каждый данный момент*** в своих продуктах ***исчезает***. Это как бы мерцающая и имеющая свои глубины точка, вокруг которой кристаллизуются все новые отложения - структуры... Инновационный позна-

вательный акт совершается лишь содержа и воспроизводя в себе - «в точке» - условия и внутренние связанности всей науки в целом. И в этом смысле ***познание все в настоящем***» [4].

А вот как Лосев проводит параллель между музыкой и жизнью: «Жизнь есть прежде всего некоего рода сплошная текучесть. А неподвижный образ все же является нам в виде какой-то устойчивости, а тем самым и не выражает самой жизни в ее непрерывной текучести. Ведь в процессах жизни важнее предметов, ее составляющих, само ***появление*** этих предметов, их ***открытие***, первое ***ощущение*** и ***познание***, и ***исчезновение***. Где же, кроме музыки, можно найти искусство, которое говорило бы не о самих предметах, а именно обо всем вышесказанном. Таким образом, музыкальный феномен есть не что иное, как сама эта ***процессуальность жизни***» [6].

Столетием раньше Ваккенродер писал: «Идеальное искусство в своей ангельский невинности не знает ***ни начала, ни цели***; связь его чувств с миром действительным для него загадка. Однако, несмотря на свою невинность, оно сильными чарами чувственной силы возмущает дивные, кипящие рои фантазии; звуки населяют ее волшебными привидениями, олицетворяя бестелесные движения в образы страстей человеческих. Какое другое искусство так представляет зрелище сих таинств душевных с таким темным загадочным разительным знаменованием, как Музыка? [2].

И еще одна идея, близкая как синергетике, так и восточному миропониманию, - это ***особое представление о случайности***. На Западе предпочтение отдается необходимой и закономерной стороне вещей. Еще Аристотель говорил, что не может быть науки о случайном. На Востоке же, напротив, - случайность есть один из главных принципов, одно из движущих начал мира.

Синергетика тоже оценивает случайность в русле восточных идей - как конструктивный механизм эволюции.

Вот что говорил о процессе творчества Л. ван Бетховен: «Новое и оригинальное создается само собою безо всякой о нем мысли» [11].

И если в западной науке и философии детерминированность и случайность противопоставляются, то в синергетике они соединены как разные стадии единого процесса развития; вблизи бифуркации (ветвление путей, возможность выбора, альтернатива) иг-

рает роль случайность, а между бифуркациями - детерминизм. Это и есть принцип «инь-ян».

Итак, мы видим, что синергетика «тянет за собой « целый шлейф образов культуры, и ее метод может быть применим к анализу музыки как вида искусства, ибо она резонирует с этими образами и придает новые смыслы давним представлениям, идеям и символам.

Литература

1. Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс. Л., 1963.
2. Ваккенродер В.Г. Об искусстве и художниках. Размышления отшельника, любителя изящного. М., 1826.
3. Гартман Н. Эстетика. М., 1958.
4. Гуревич П.С. Музыка и борьба идей в современном мире. М., 1984.
5. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1991.
6. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990.
7. Лосев А.Ф. История античной эстетики. М., 1969.
8. Нечкина М.В. Функция художественного образа в историческом процессе. М., 1982.
9. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Соч.: В 2-х т. М., 1990.
10. Пригожин И.Р., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.
11. Сакетти А.А. История музыки (всех времен и народов). СПб., 1913.
12. Стоковский Л. Музыка для всех нас. М., 1963.
13. Чередниченко Т.В. Музыка в истории культуры. Долгопрудный. 1994.

НАУКОВЕДЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ПРОБЛЕМ СИСТЕМАТИКИ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ

Д.В. Белобородов

Сегодня, на пороге двадцать первого тысячелетия, перед современным литературоведением стоит вопрос огромной важности, решение которого способно радикально определить генеральную стратегию развития литературоведческой мысли в будущих веках. В общих чертах он может быть поставлен так: в каком направлении должно двигаться развитие современного теоретического литературоведения с тем, чтобы, с одной стороны, не дублировать прежних методологических концепций и, с другой стороны, обеспечить создание таких перспективных теоретико-методологических подходов, которые бы могли далеко продвинуть литературоведческую науку по пути решения поставленных перед ней задач. В контексте общего поиска новых путей развития литературоведческой теории мы предлагаем новый подход к изучению проблем систематики литературоведения, а именно попытаемся доказать, что их продуктивное решение возможно с позиций методологии науки.

Прежде всего следует отметить, что проблема рационализма всегда достаточно остро стояла в литературоведческой науке, довольно часто в ней констатировалась, но почти никогда не решалась. Достигшая наивысшего пика своей актуализации в 60-х годах XX века, в период формирования структурализма, она и по сей день сохранила свою актуальность в современной литературной критике и литературоведческой науке. До сих пор на страницах научных журналов, где ведутся литературоведческие дискуссии, можно столкнуться с громогласными заявлениями целого ряда критиков и литературоведов, обвиняющих своих оппонентов в ненаучности подхода по отношению к решению поставленных перед ними задач. Хотя о том, что же собой представляет такой научный подход в литературоведческой науке, видимо, мало кто знает из современных филологов, и этот вопрос до сих пор остается откры-

тым. В качестве более современных примеров можно указать на знаменитые инвективы Ю. Лотмана в адрес П. Палиевского на предмет несоответствия методологического подхода последнего общепринятым нормам научного знания [1]. Если же обратиться ближе к современности, то здесь, пожалуй, следует отметить критику Серго Ломинадзе филологического исследования М. Гаспарова «Стихи о неизвестном солдате О. Мандельштама: апокалипсис или агитка?», также квалифицированного как ненаучное. Между тем крах марксистско-ленинской монологической формы существования литературоведческой науки и переход ее к полицентрической модели своего бытия привели к тотальной релятивизации этой и без того крайне субъективной гуманитарной науки.

В этой ситуации множественности методологических подходов возникает опасность их коммуникативного разрыва, в результате которого очень многие литературоведческие школы, двигаясь каждая в своем направлении, окажутся уже неспособными понять друг друга. А то даже и вовсе не захотят этого сделать. Предвидя этот процесс, наиболее дальновидные литературоведы и критики стремятся найти такую устойчивую теоретико-методологическую опору, которая могла бы послужить условием для прогрессивной коммуникации методологических направлений литературоведческой науки. В частности, об этом говорил в своем выступлении известный российский критик Станислав Рассадин: «Все это значит, что и критериев-то нет, вот в чем беда. Нет даже потребности в них. Я бы с большим наслаждением прочитал наконец статью куда более молодого, чем я, критика, где была бы аргументация... Чуждая мне? Неприемлемая для меня? Да ради бога! Но аргументация! Но - ясно заявленные критерии!» [2].

Вместе с тем «запуск» процесса теоретической рефлексии литературоведческой науки из недр исторически формирующейся методологической концепции был бы для нас недопустим ввиду крайней ограниченности такого подхода и его принципиальной необъективности, а также в связи с совершенным отсутствием каких-либо перспектив на хотя бы частичную конвенционализацию полученных результатов. Ни одна из них не уступит другой своего права на приоритет быть законодателем в установлении инвариантных норм исследования, на основании которых создается модель литературоведческой науки. Для реализации этой задачи литературоведение должно подняться от методологии отдельных научных на-

правлений на уровень анализа теоретических оснований методологии литературоведческого исследования в целом. Иными словами, перейти, пользуясь терминологией Г.П. Щедровицкого [3, *100-101*], на метаметодологический уровень с целью выявления общих принципов квалификации методов литературоведческого исследования на предмет их соотношения с общепринятыми научными стандартами, а также для того, чтобы построить структурно-функциональную модель литературоведческой науки, систематизировать находящийся внутри нее расклад литературоведческих дисциплин с выявлением их индивидуальной методологической специфики, определить научную специфику общего метода литературоведческой науки, выявить его генетические (из чего формируется литературоведческий метод) и типологические (с какими дисциплинами имеет общую методологическую базу) основания литературоведческой науки. Чтобы успешно справиться с этим, литературоведению придется перешагнуть в совершенно другую дисциплинарную область - в область методологии науки, т.к. перечисленные нами проблемы не могут решаться с помощью чисто филологических методов и средств, создающихся в литературоведческой науке на базе изучения художественной литературы, а не в процессе изучения внутренних проблем филологии.

Дополнительным аргументом в пользу высказываемой нами мысли о том, что все эти вопросы не могут быть решены с методологических позиций традиционных и нетрадиционных литературоведческих школ, может служить тот факт, что они развивались в рамках всего лишь одной литературоведческой дисциплины - методологии литературоведения, в отношении к которой все литературоведение в целом выступает как более широкая область знания, состоящая из большего количества дисциплин, и следовательно, имеющая право рассматривать структурно-функциональные отношения этих дисциплинарных методов в качестве самостоятельной проблемы. Именно потому, что систематика литературоведения, как полидисциплинарная структура, не сводится к систематике методологических направлений литературоведческой науки, охватывающей лишь группу литературно-художественных процессов изнутри одной литературоведческой дисциплины, ее невозможно осуществить, руководствуясь только той суммой знаний, что накопились в исторических литературоведческих методологиях. Невозможно систематизировать широкий контекст за счет тех зна-

ний, что сформировались в более узком контексте, входящем по закону родовидовых отношений в состав первого.

К тому же разработка исторических методологических литературоведческих концепций привела бы к неоправданному сужению поля нашего исследования, так как большинство методологических направлений современного литературоведения формировалось в рамках отдельной литературоведческой дисциплины - методологии литературоведения. Это, кстати, и было зафиксировано такими крупными теоретиками отечественного литературоведения, как Б. Мейлах, В. Курилов и А.С. Бушмин. Актуализируя эту проблему в своей монографической работе «Теория и методология в науке о литературе», В. Курилов говорит о том, что «... на фоне пристального интереса других наук к своей структуре обращают на себя внимание недостаточная разработанность проблемы состава литературоведения, слабая изученность вопроса о месте и функциях его отдельных дисциплин. Работ, в которых исследуются само литературоведческое знание и процесс его получения, у нас пока мало, хотя современное советское литературоведение - это сложная совокупность направлений научного анализа поэтического творчества, нуждающаяся в изучении ее строения, выяснении места каждой дисциплины и каждого направления анализа в целостном организме литературоведческого знания». А это, по мысли автора, «обусловливает необходимость специального анализа как теоретических, так и методологических знаний, их задач, содержания, роли в литературоведческом исследовании». Однако на абсолютную полноту, уже хотя бы в силу огромных размеров изучаемого проблемного материала, это исследование все-таки претендовать не могло, представляя собой лишь частичное решение заявленной автором проблемы. Кроме того, основные теоретические выводы делались советским ученым на базе анализа преимущественно отечественного литературоведения, т.к. многие теоретико-методологические исследования зарубежных авторов в области литературоведения еще не были в ту пору известны российским филологам и были опубликованы после выхода в свет в 1985 году его монографии [4].

С тех пор в современном зарубежном литературоведении произошел целый ряд существенных изменений, во многом повлиявших на направление теоретических исследований литературоведческой науки. Сюда можно отнести и крах монологической модели марксистко-ленинской парадигмы в литературоведении с последу-

ющим переходом российского литературоведения к полицентрической модели, и мощное воздействие на него зарубежных методологических концепций (в первую очередь постструктурализма и герменевтики), в результате чего литературоведческая мысль начала склоняться не только к экстравертной (обращенность анализа исключительно на объект), но и к интравертной (ориентированной на субъектную сторону познавательной деятельности) методологии. Другим витком в развитии теоретико-методологического мышления отечественного и зарубежного литературоведения стало сближение философии и филологии, что наиболее ярко выразилось как в самих литературоведческих исследованиях по анализу литературного процесса или творчества отдельных писателей, изучающих связь поэтики (художественных средств выражения авторской идеи) с философской проблематикой, так и в филологических дискуссиях, посвященных вопросам философских подходов к исследованию современного состояния филологической науки [5].

Итак, теперь, когда мы пришли к выводу о том, что акт теоретического самосознания литературоведческой науки должен осуществляться при помощи исключительно научных методов науковедения, нам остается надеяться лишь на то, что, профессионально занимаясь поисками чистой специфики категориального состава научной методологии, методология науки сумела их создать хотя бы для себя самой. По крайней мере, только в методологии науки требование соблюдения принципа адекватности метода объекту оказывается самореферентным по отношению к науке о науке, в которой наука выступает и как объект, и как субъект научного исследования. В связи с этим решение целого ряда существенно важных литературоведческих проблем будет во многом зависеть от того, удастся ли методологии науки сформировать устойчивую модель научного познания, опираясь на которую, гуманитарная наука (и, в частности, литературоведение) могла бы получать достоверное знание об изучаемом объекте.

Литература

1. Лотман Ю.М. Литературоведение должно быть наукой // Вопросы литературы. 1967. № 1. С. 90-101.
2. Критики о критике // Вопросы литературы. 1996. С. 6-7.
3. Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М., 1995. С. 100-101.
4. Курилов В. Теория и методология в науке о литературе. 1985. С. 4.
5. Философия филологии // Новое литературное обозрение. № 11. С. 45-93.

АНТИГУМАННАЯ РОЛЬ ЦЕННОСТЕЙ В ПРОЦЕССАХ ОБРАЗОВАНИЯ И ПОСЛЕДУЮЩЕГО ПОЗНАНИЯ КУЛЬТУРЫ (опыт наглядного образа)

О.В. Бикмухаметова

I. В результате гипнотических сеансов, проведенных Фрейдом, выявилась внушаемость пациентов. Сейчас психологическая наука находит детей даже еще более внушаемыми, чем взрослых. Таким образом, были установлены дополнительные каналы познания помимо осознавания. Эти каналы работают по механизму переноса, трансферы. Данный случай можно проиллюстрировать знаменитым законом трех состояний (теологического, метафизического и позитивного), положенным Огюстом Контом в основу последовательности исторической эволюции всякой группы наук или знаний. Конт позитивную стадию возводит в ранг критерия, мерила, оценивания двух предыдущих стадий. Последние изначально рассматриваются как аналоги, причем не лучшие, третьей стадии. Естественно, что в них можно выявить множество недостающих, но явственно присутствующих в третьей стадии элементов, но в результате этого шага Контом теряется ключ к разгадке самой позитивной стадии. Позитивная стадия вырвана из исторического процесса, она теряет свое своеобразие в рамках целого, становится тем самым чересчур уникальной, закрытой для исследования, кантовской вещью самой по себе.

По отношению к позитивной стадии можно совершить на первый взгляд обратную, но по существу ту же операцию, что и к теологической и метафизической стадиям. Дело в том, что дальнейшее распознавание позитивной стадии требует объяснения ее уже известным или подобным явлением, другими словами, включения ее в какой-либо контекст (знакомый или незнакомый; родственный или просто подобный). В этой ситуации существует опасность искажения объекта наблюдения и изучения, увеличивается вероятность редукции, другими словами, сведения сложного к простому, очевидному. Или, еще можно сказать, что произошло сведение к

общему мнению. Этот процесс трудно назвать познанием, скорее осуществлена попытка распознавания, внешняя действительность как бы заставляет обратить на себя внимание и становится фактом сознания. Человек на сознательном уровне удивляется и восхищается неисчерпаемой необычностью мира.

Но сама процедура редукции уже исключает возможность дальнейшего познания, приобретения по поводу чудесного какого-либо знания, а процесс пытливого наблюдения невольно заменяется процессом простого констатирования факта, наличия того или иного явления. Сам процесс познания можно считать несостоявшимся в данном случае. Следовательно, познать культуру можно лишь как отдельную культуру, в соответствующем историческом контексте, но менее всего можно познать культуру, вырванную из контекста (культуру вообще, как вещь в себе) или помещенную в чужеродный для нее контекст.

Чаще всего культура рассматривалась в историческом контексте. Поскольку культура вообще существует лишь в истории или как история, то философия культуры [термин «культурфилософия» был введен немецким романтиком Адамом Мюллером (1770 - 1829)] часто отождествлялась с философией истории. Даже под «социологией» значилась «философия истории, разработанная на научной почве» [1, *40*]. Новорожденная социология вбирала в себя опыт обращения к истории европейских стран и его осмысление в трудах французских историков, таких как Тюрго, Кондорсе и так далее, чьи труды непосредственно предшествовали появлению теорий Сен-Симона, а затем и О. Конта. Но у Кондорсе существует интересная попытка, повторенная впоследствии Контом и Г. Тардом: поместить изучение культуры в иной контекст, а именно в контекст возникающих в каждую историческую эпоху научных открытий и изобретений.

Огюст Конт и его школа приравняли науки о культуре к наукам о природе. Культурные феномены отличаются от физических лишь большей сложностью [2, *674*]. Если теории естествознания оказывают столь существенное воздействие на историю, служат поворотным пунктом многих исторических событий, то следует предположить, что различные общественно-гуманитарные концепции играют подобную же историческую роль. Хотя уже Габриэль Тард делает некоторые поправки к столь оптимистичному утверждению. Дело не в истинности или неистинности той или иной на-

учной теории, научные теории отбираются народом не по этим критериям, а по критериям практичности (особенно высоко котируются теории, которые имеют свое продолжение в изобретениях; именно изобретения перенимаются). Есть еще одна категория концепций, и не обязательно они созданы на территории науки, которые перенимаются и оформляют общественное мнение. Об этих концепциях упоминает Кондорсе. Критерием их предпочтительности и в конце концов выбора для руководства жизнедеятельностью целыми народами является их созвучность критическим, оппозиционным настроениям эпохи.

Но возникает следующий вопрос: так ли хороши концепции, которыми пользуется и которыми руководствуется человек в истории, насколько они в первую очередь истинны, а во вторую - гуманны?

2. Развитие науки и философия науки показали, что не всегда историческая значимость (какое значение приписывалось концепции в истории) концепции совпадает с ее истинностью. Подчас как руководство к действию выбираются либо еще не проверенные концепции, либо содержащие логические и другие ошибки (так как могут быть и мировоззренческие ошибки, как опора на ошибочные концепции, ошибкой будет даже недосказанность) в своем теоретическом обосновании. Можно сказать, что очень часто в истории культура возникала не как реальная ценность, а имела своим источником некое подобие ценности, как результат переоценки (гипероценки) в действительности менее значимых теорий. Отсюда становится понятным, почему многие действительно ценные концепции оставались в стороне, более того, их авторы не получали признания, и даже подвергались преследованию. Приходит на ум афоризм Ф. Ницше о том, что в критическое время, время существования критической философии (немецкая философия), все-таки стоит переоценить даже ценности критической философии вкупе с ценностями бытовыми, а может быть, мы придаем им большее значение, чем они этого заслуживают, другими словами, переоценить якобы уже переоцененные ценности. А переоценить - это найти соответствующий контекст, возможно даже смоделировать его и соотнести с ним.

Именно такой путь познания исторических ценностей предлагает русская философия. Любая историческая ценность познается через символ. Но символ образуется не просто методом «вжива-

ния», «вчувствования» (Вильгельм Виндельбанд), глубинного, обостренного погружения в ценности культуры, которые являются источником культурно-исторической деятельности человека. Здесь требуется гораздо более сложное - погружение в глубоко личностный процесс творчества той или иной концепции, в сам акт откровения. Те или иные теории восходят не к намерениям их авторов, а к более фундаментальным в этом отношении идеям, аксиомам, темам, как их называет Дж. Холтон [3]. Модель создания научной теории Милля – путь создания логической лестницы посредством обобщения по индукции множества индивидуальных наблюдений [3, *126*] в современной научной гносеологии считается ошибочной.

Еще ранее теории, которая представляет или должна в идеале представлять собой набор обоснованных оценок, выводов, суждений, ученому и только ученому, который положил немало трудов на этом поприще, приоткрываются ценности, служащие источником теоретической науки. Если вы хотите увидеть действительные ценности, которые стали источником той или иной концепции, то вам необходимо попытаться уловить, зафиксировать в символе, зарегистрировать их именно на этом раннем этапе, проявляющемся в личных письмах, автобиографиях, предназначенных не для протокола беседах и так далее, ученого. Эти ценности - действительно ценны, так как следуют они из особого экзистенциального состояния человека, такого, как погружение в бытие, и лучше, чем что-либо в человеческом познании, свидетельствуют нам о реальности, о том, что она представляет из себя сама по себе. Признанные необходимыми на определенном этапе научного мышления, ценности в социологии, по Дюркгейму, делают доступными сознанию глубинные реалии общественной жизни.

Таким образом, предлагается углубить познание культуры, погрузить это познание в контекст творчества научного (или концептуального) открытия. И эту ситуацию очень тонко чувствует Гуревич П. С., когда комментирует недостаточность метода «вживания» Вильгельма Виндельбанда: «Если под культурными фактами понимать – процессы постижения и реализации ценностей в истории, как это делал Виндельбанд, то тем самым возникает опасность представить исторический процесс как чисто рассудочный, а культуру – как результат сознательного намерения там, где в действительности имело место множество мотивов, рожденных гранями чувства. Стало быть, принцип субъективного суждения следо-

вало бы дополнить еще одним принципом зависимости от духовной среды» [2, *674*].

Русская религиозная, философия (а именно, современная ее часть, принадлежащая концу XIX - началу XX века), если ее трактовать очень широко и включать, может быть, не совсем религиозные концепции, как, например, философию интегрализма Питирима Сорокина, указывает на то, что познание ценности начинается с обозначения целого куска реальности символом. Символы – имена собственные для тех или иных событий, а также парадоксальное соединение пока не соединяемых фактов. Таким образом, символ - двойствен, он и создание человека, и предельное представление, которое человек может получить о реальности.

Русская религиозная философия в своем анализе столкновений католического и протестантского христианства пытается заострить внимание на том, что ценностям в истории чаще всего придают инструментальный характер и при помощи них пытаются бороться против предыдущих ценностей. Поэтому символ не дает знание об отдельной культуре, а наталкивает нас на знание истинной культуры, приоткрывает взаимодополнительность культур, парадокс двух ценностей. Истинная культура остается невысказанной, лишь угадывается в этом познании.

Таким образом, познание не только констатирует ценности культур, выявленные при их столкновении, более того, оно раскрывает дополнительность этих ценностей. Это путь культурфилософии. Но философское познание не задается целью пойти дальше, объяснить истоки, причины, генезис отдельно взятой культуры. Задача философии – идентифицировать культуры, дать знание этой культурной множественности, с одной стороны, умножить исторические периоды, с другой – дать образ единства этой сложности, связанности, эволюции. Именно философия культуры породила идею о непрерывности европейской культуры и о спящем состоянии восточной культуры (Карл Ясперс).

Трагедия состоит в том, что наука о культуре (Огюст Конт) зародилась вовсе не как стремление разбить этот миф, но как попытка создать научное обоснование этого мифа, иначе говоря, найти причины одной культуры в другой, сгладить их противостояние, а лучше сказать, скрыть трагедию изолированности. Через такую науку о культуре именно человек, как источник культуры, получил божественный атрибут всезнания, его действия стали за-

коном развития для культуры, воплощенным Логосом. Именно в этом человеке Фридрих Ницше узнал нечто отличное уже от человека, а именно сверхчеловека.

Наука о культуре просто обязана отказаться от мифа непрерывности развития культур, но сохранить парадокс в культурных переходах. Именно последний являлся источником культуры. Недостаточность и крайность одной культуры хотела восполнить последующая, в свою очередь выливаясь в противоположную крайность. Генезис любой культуры отмечен логикой ее вырождения в крайность.

Заслуга русской философии отмеченного периода и концептуального масштаба заключается еще и в следующем: русская философия обращает и на несколько иной путь становления культуры, не представленный в истории с таким размахом, как первый, выявляющийся при микроисследовании истории: когда ценность становится символом, а символ оформляет жизнедеятельность и последующее поведение людей. Таким образом, философия культуры должна освоить, а наука о истории должна исследовать этот процесс становления культуры, когда авторский символ воплощается с минимальными искажениями не в эпизодических поступках, не во внешнем поведении, а в глубинном мирочувствовании, мироощущении и, как результат этого, во всей жизнедеятельности людей. Ценность вочеловечивается прежде, чем куда-то повести. Питирим Сорокин писал, что мы не можем опираться на ценность как на готовое объективное суждение, а должны установить еще эту меру объективности.

Культура нового типа не использует людей для своего дословного воплощения, в этом отношении старые культуры имели лицо нечеловеческое, требовали подчинения себе, а не служения. Новая культурная технология (новая потому, что она открыта русской философией), а именно она рекомендована русской философией для России, осуществляется только через человека.

Старая культурная технология требовала преступления (старых норм), революцию как отправную точку своей истории. Революциями и преступлениями пестрит история Запада. Семен Людвигович Франк указывал, что в революции выступает поклонение новым идолам. В революции предшествующая культура не умирает, как считал Оствальд Шпенглер, а чуть ранее Огюст Конт, а умерщвляется, убивается. Да и погибать начинает эта культура как

вполне цельный организм, мучительно, слой за слоем, функция за функцией (см. об этом у Тарда и Сорокина), извне, как будто зараженный невидимой инфекцией. Сорокин открывает и в восточной истории аналог революции: это войны, особенно кровавые, исчисляющие свои жертвы тысячами уже в древности [4, 5].

Разгадку данного феномена можно искать уже у Платона - в способах передачи традиционных ценностей последующим поколениям (см. материал, посвященный этому же вопросу у Руссо, в его трактатах, и у Ортега-и-Гассета, а также у П. Сорокина в его «Социологии», т. 1).

Может быть, Восток и не спал вовсе, только там культура творилась на территории монастырей и церквей. Стоит пересмотреть и это положение о спящем в культурном отношении Востоке, еще недавно так легкомысленно представленное на обозрение широкой публике Карлом Ясперсом [6].

В итоге хочется обратить внимание на то, что русская философия уравновешивает миф о непрерывности европейской истории грандиозным образом параллельности, синхронности и просто богатства культурных процессов. В каждый исторический момент идет становление целого спектра самобытных культур, и это созидание совершается всеми живущими народами.

Литература

1. Кукушкина Е. И. Русская социология XIX - начала XX века. М., 1993. 183 с.
2. Гуревич П. С. Космос культуры // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. С. 671-680.
3. Холтон Дж. Тематический анализ науки. М.: Прогресс. 384 с.
4. Тард Г. Социальная логика. СПб.: Социально-психологический центр. 558 с.
5. Сорокин П. А. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 32-156.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1992. 538 с.

АНТИГУМАННАЯ РОЛЬ ЦЕННОСТЕЙ В ПРОЦЕССАХ ОБРАЗОВАНИЯ И ПОСЛЕДУЮЩЕГО ПОЗНАНИЯ КУЛЬТУРЫ
(опыт наглядного образа)

О.В. Бикмухаметова

1. В результате гипнотических сеансов, проведенных Фрейдом выявилась внушаемость пациентов. Сейчас психологическая наука находит детей даже еще более внушаемыми, чем взрослых. Таким образом, были установлены дополнительные каналы познания помимо осознавания. Эти каналы работают по механизму переноса, трансферы. Данный случай можно проиллюстрировать знаменитым законом трех состояний (теологического, метафизического и позитивного), положенным Огюстом Контом в основу последовательности исторической эволюции всякой группы наук или знаний. Конт позитивную стадию возводит в ранг критерия, мерила, оценивания двух предыдущих стадий. Последние изначально рассматриваются как аналоги, причем не лучшие, третьей стадии. Естественно, что в них можно выявить множество недостающих, но явственно присутствующих в третьей стадии элементов, но в результате этого шага Контом теряется ключ к разгадке самой позитивной стадии. Позитивная стадия вырвана из исторического процесса, она теряет свое своеобразие в рамках целого, становится тем самым чересчур уникальной, закрытой для исследования, кантовской вещью самой по себе.

По отношению к позитивной стадии можно совершить на первый взгляд обратную, но по существу ту же операцию, что и к теологической и метафизической стадиям. Дело в том, что дальнейшее распознавание позитивной стадии требует объяснения ее уже известным или подобным явлением, другими словами, включения ее в какой-либо контекст (знакомый или незнакомый; родственный или просто подобный). В этой ситуации существует опасность искажения объекта наблюдения и изучения, увеличивается вероятность редукции, другими словами, сведения сложного к простому, очевидному. Или, еще можно сказать, что произошло сведение к

представлении о культуре как высшей ценности, обеспечивающей «подлинность» бытия. При таком подходе культура была, скорее, идеалом, нежели реальностью. Сейчас вопрос о «подлинности» или «неподлинности» менее актуален; акцент делается на самом бытии, формы которого разнообразны. Другими словами, все формы культуры самодостаточны. Поскольку четкой границы между культурой и «всем остальным» теперь нет, то нет и единого центра, «культурного образца». Им на смену приходит полицентризм культур.

Идея полицентризма принадлежит именно образу культуры будущего; современный образ (культуры) основывается на противопоставлении «Запад - Восток», между которыми - «евразийская» Россия. При этом, как и раньше, предпочтение отдается западному типу культуры. Но действительность показала, что и Запад, и Восток далеко не однородны внутри себя и нет оснований полагать, что в ближайшее время эта неоднородность будет преодолена. Религиозные, социальные, политико-экономические и другие различия отражают разные культурные типы. С другой стороны, в современном мире практически нет абсолютно изолированных культур. Поэтому еще одна проблема, связанная с формированием образа культуры будущего - взаимодействие культур (или культурных типов).

Полицентризм культур имеет не только «горизонтальное» измерение (о чем говорилось выше), но и «вертикальное». В одном культурном типе сосуществуют массовая и элитарная культуры; разнообразные «субкультуры» (например, молодежные) и т.д. Различия между ними могут быть не менее значительными, чем между «Западом» и «Востоком». Возникает вопрос: насколько замкнуты те и другие; в каком направлении они будут развиваться - «взаимоотталкивания» или взаимного проникновения? Сегодняшняя действительность не позволяет ответить однозначно, так как в ней можно выделить и тенденции к сближению культур, и тенденции к их самоизоляции. Поводом к размышлению должна стать «агрессивность» одних культур по отношению к другим. Так, например, западная культура (в ее американском варианте) стремится распространить свои идеалы и ценности на все человечество; то же можно сказать и об активной экспансии масскультуры. В силу ее высокой адаптационной способности и специфических приемов, черты массовости проникают даже в традиционно элитарные сферы.

И здесь мы сталкиваемся с новой проблемой: если одна культура стремится подчинить (или даже подавить) другую (другие), то она не только столкнется с «внешним» противодействием, но и по-

теряет часть собственного культурного «запаса», так как любое насилие отнимает у человека, как носителя культуры, собственно человеческое, т.е. культурное. В этом смысле наступление массовой культуры заставляет человека деградировать. Но ее нельзя просто назвать «низкой», во-первых, потому, что это не снимает самой проблемы; во-вторых, потому, что она - реальная культурная среда человечества. И здесь опять уместно вспомнить о цивилизации. Ценности массовой культуры легко «вписываются» в основополагающие принципы современной цивилизации. И та и другая направлены на повышение комфортности существования человека и рост его независимости от окружающего мира. Таким образом, цивилизация «одерживает победу» не только в рамках «вечной борьбы» с культурой, но и внутри поля самой культуры.

Можно предположить, что в недалеком будущем граница (весьма условная) между цивилизацией и культурой станет еще более зыбкой и неопределенной. Культура (массовая) и цивилизация (техногенная) образуют некоторую целостность совершенно нового качества[1].

Характерной чертой классических представлений о культуре (которые могли отражаться в различных образах) была идея прогресса[2]. Каждая новая культурная эпоха рассматривалась как еще один шаг вперед в нескончаемом процессе самосовершенствования человечества. Прогресс культуры отождествлялся с прогрессивным развитием цивилизации. Сейчас идея культурного прогресса уже не так очевидна. Прогресс из области необходимого переместился в сферу возможного. Но при формировании образа культуры она (идея) по-прежнему играет значительную роль: предполагается, что новый образ должен преодолевать «недостатки» предшествующих. Проблема, однако, в том, что универсальных «критериев культурности» нет. Скорее всего, они и не могут быть выработаны, поскольку человек слишком сильно «привязан» к культуре и взглянуть на себя «со стороны» (а значит, и на культуру) не может. Поэтому, представляя себе культуру будущего, необходимо отказаться от претензий на «улучшение» и от иллюзий возможного превращения идеала в действительность. Более продуктивен поиск новых форм и путей творчества в условиях новой культурной реальности.

---

[1] Но это в реальности. Что касается теоретического осмысления, то методологическая установка на противопоставление культуры и цивилизации еще не исчерпала себя, и, возможно, именно она будет служить отправной точкой в решении данной проблемы.

[2] Речь идет о культуре как явлении общечеловеческом. Прогресс культуры в целом.

АНТИГУМАННАЯ РОЛЬ ЦЕННОСТЕЙ В ПРОЦЕССАХ ОБРАЗОВАНИЯ И ПОСЛЕДУЮЩЕГО ПОЗНАНИЯ КУЛЬТУРЫ (опыт наглядного образа)

О.В. Бикмухаметова

1. В результате гипнотических сеансов, проведенных Фрейдом, выявилась внушаемость пациентов. Сейчас психологическая наука находит детей даже еще более внушаемыми, чем взрослых. Таким образом, были установлены дополнительные каналы познания помимо осознавания. Эти каналы работают по механизму переноса, трансферы. Данный случай можно проиллюстрировать знаменитым законом трех состояний (теологического, метафизического и позитивного), положенным Огюстом Контом в основу последовательности исторической эволюции всякой группы наук или знаний. Конт позитивную стадию возводит в ранг критерия, мерила, оценивания двух предыдущих стадий. Последние изначально рассматриваются как аналоги, причем не лучшие, третьей стадии. Естественно, что в них можно выявить множество недостающих, но явственно присутствующих в третьей стадии элементов, но в результате этого шага Контом теряется ключ к разгадке самой позитивной стадии. Позитивная стадия вырвана из исторического процесса, она теряет свое своеобразие в рамках целого, становится тем самым чересчур уникальной, закрытой для исследования, кантовской вещью самой по себе.

По отношению к позитивной стадии можно совершить на первый взгляд обратную, но по существу ту же операцию, что и к теологической и метафизической стадиям. Дело в том, что дальнейшее распознавание позитивной стадии требует объяснения ее уже известным или подобным явлением, другими словами, включения ее в какой-либо контекст (знакомый или незнакомый; родственный или просто подобный). В этой ситуации существует опасность искажения объекта наблюдения и изучения, увеличивается вероятность редукции, другими словами, сведения сложного к простому, очевидному. Или, еще можно сказать, что произошло сведение к

тремленных к дурной бесконечности...» [1, *169*]. В этом мире темп съедает время. Не случайно написанная в первой четверти XX века лирическая эпопея Марселя Пруста «В поисках утраченного времени» выразила в своем названии один из характерных признаков современной эпохи и свойственного ей мироощущения.

Ускорение динамики развития приводит, с одной стороны, к обретению времени (в виде ощущения скорости), а с другой - к его утрате («к сокращению нашего пребывания в настоящем» (Люббе), к невозможности приобщения к вечности, к утрате глубины жизни). Драматическое сосуществование ликования по поводу скорости (устремленности в будущее) и страха перед ней, страха перед будущим, усиливающегося от ощущения утраты не только прошлого и настоящего, но и будущего, стремительно превращающегося в прошлое, определяет противоречивость мироощущения современной эпохи, которую Томас Манн назвал «глубоко критической». Нервное, импульсивное, динамическое сочетается в ней с опустошенностью и растерянностью, с ощущением неприкаянности, «заброшенности».

Вопрос о том, как обрести свое время, становится одним из центральных вопросов современной переходной эпохи. Он трансформируется в проблему исторической самоидентификации, обретения именно своего времени, а значит, своего бытия и своего бога. Не случайно поэтому наблюдается усиление рефлексивности в культуре XX века, пронизывающей все ее сферы. Возникает понимание хрупкости и ценности стабильности, встает проблема ее обретения в изменяющемся мире. Философия XX века с её трагическим осознанием конечности экзистенции, хрупкости, временности бытия по сути своей противостоит тотальному нерефлексируемому ускорению, разрушающему подлинное бытие.

Вместе с сокращением нашего пребывания в настоящем соответственно увеличивается наше пребывание в прошлом и будущем. Отсюда обращение к своему прошлому (его осмысление) и будущему (его конституирование) выступает как условие самопознания, осознания ответственности за свое время перед историей, а следовательно, и как способ исторической самоидентификации. Таким образом, обретение ответственности является условием обретения своего времени и достоинства.

Следует отметить, что такие аспекты ускоренных социальных изменений, как нестабильность, хаотичность нашли свое отражение в философской и естественнонаучной мысли XX века в выходе за пределы представлений о мире как о жестко детерминированном, в

признании иррациональности исторического процесса и неустойчивости в качестве фундаментальної характеристики мироздания, универсального условия развития (синергетика). В результате появления, с одной стороны, идеи нестабильности, мировоззренческим следствием которой является положение об альтернативности развития и возможности выбора его путей, а с другой - идеи единого социоприродного развития, трактовки эволюции как коэволюции, возникает новый взгляд на развитие природы и культуры как на саморегулирующийся процесс, самосознанием которого выступает человек, а вместе с этим и идея ответственности человека перед природой и историей. Если Новому времени принадлежит заслуга в понимании истории как реальности, творимой человеком, а не внечеловеческими силами, то в современную эпоху происходит, на наш взгляд, дальнейшее развитие этого понимания, которое и приводит к данной идее.

В свете проблемы выживания Человечества как предостережение доносятся до нас сегодня слова библейского Матфея: «Входите тесными вратами; потому что широкие врата и просторен путь ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь ведущие в жизнь и немногие находят их». Сегодня они говорят нам о необходимости торможения в ускоряющемся мире, о настоятельности рефлектирующего вопрошания в мире, в котором, по А. Швейцеру, «неистовствует... авантюристическая жажда действий и прогресса». Швейцер пишет: «Не давая нам возможности уяснить сущность мира и нашей собственной жизни, дух нашего времени бросает нас в водоворот деятельности» [2, *89*]. Для перехода от «бессмысленного бытия», в плену которого мы находимся, к осмысленному, необходимо вновь задуматься над тем, на чем основывается наша воля к действию и прогрессу. Таким образом, поворот «к культуре достоинства» может быть осуществлен только через самоторможение, через рефлексию.

Центральной проблемой социального развития становится не ускорение, а самоуправление, саморегуляция, сопряженные с торможением отдельных направлений и форм развития, замедлением некоторых процессов, что выражается в идеях самосохранения, самоограничения, воздержания, самоконтроля, самоуправляемого развития, которые преломляются в различных сферах культуры. Следствием философии нестабильности (Пригожин) является философия саморегуляции, философия самоторможения; переосмысление стабильности в контексте нестабильности, торможения в

контексте самоорганизации. Представление о мире как нестабильном меняет наше отношение к ускорению и торможению, по-новому расставляет акценты. Торможение, на наш взгляд, уже должно не противопоставляться развитию, а рассматриваться как его условие, как механизм его конструктивной регуляции.

Если со времен Просвещения одной из центральных проблем социального развития было достижение ускорения путем революционизации социального и научно-технического прогресса, то на современном этапе такой проблемой становится саморегуляция, которая трансформируется в проблему регулятивного торможения. Идея саморегуляции прошла путь от антиисторизма (отказа от научно-технического прогресса, веры в «обратимость времени», романтизации прошлого, апологии архаических отношений) через аисторизм (с одной стороны, концепции «конца истории», эсхатологическое, пессимистическое признание неизбежности гибели культуры и глобальной катастрофы, с другой – некритические идеализации науки и техники) к историзму (осознанию необходимости и возможности сознательного самоуправляемого развития, развития, сопряженного с преображенной наукой и техникой). Неопределенность будущего, усугубившаяся обострившейся экологической ситуацией, заставляет осмыслить проблему сохранения человечества в терминах самоограничения, самоторможения, но не в значении аскетизма или приостановки роста каких-то параметров, а в значении меры, определяющей безопасное развитие.

Этимологический анализ слова «самоторможение», показывает, что оно недавнего происхождения и вместе со словом «торможение», все более начинает употребляться в переносном смысле, в значении предусмотрительности, регулятивности, корректировки развития. Индивидуализация образа жизни и усиление элементов рефлексивности в культуре XX века приводят к широкому распространению слов с приставкой «само», отражающей момент внутренней активности. Переосмысление слова «торможение» также фиксируется в словообразовании посредством приставки «само», придающей драматическую, интимную окраску, казалось бы, сугубо техническому термину. С её помощью происходит соизмерение разных сущностей и на их основе формируется новый гносеологический образ, который вводит понятие торможения в сферу таких понятий, как самодвижение, саморазвитие, самоорганизация, саморегуляция. Это позволяет получить совершенно новый смысл и соответственно новое понятие.

В словарях Даля и Ожегова слово «самоторможение» еще не упоминается, но даются глагол «тормозиться» (задерживаться в своем развитии, движении) и производное от него существительное «торможение». Глагол этот образован, в свою очередь, от существительного «тормоз», которое в своем буквальном значении (устройство для замедления или остановки движения) имеет положительный функциональный оттенок и является неотъемлемым элементом языкового пространства машинного общества. Тогда как в переносном значении (помеха, препятствие в развитии чего-либо) это слово имеет негативный смысл, который также принадлежит техногенной цивилизации, обществу больших скоростей, с присущим ему нетерпимым, небережливым отношением ко всему, что вторгается в процесс ускорения, - к традиции, духовности, природе, к «непотаенности бытия» (Хайдеггер). Таким образом, оба этих значения в XX веке приобретают единый смысл, соответствующий ускорению динамики механизированного мира, с его дихотомией «ускорение - торможение», «прогресс - регресс», «сциентизм - антисциентизм». Характерно, что и слово «ускорение» с высокой частотностью начинает появляться в естественном языке и в социальных науках во второй половине нашего столетия и наряду со словами «революция» и «прогресс» становится символом века. Причем в отличие от слова «торможение» оно, как правило, не несет в себе негативного оттенка.

В то же время негативный опыт ускорения заставляет задуматься о его неоднозначности, о том, что иногда ускоряются те процессы и параметры, которые следовало бы приостановить. Приходит понимание необходимости существования торможения в ускоряющемся мире во избежание катастрофы и движения назад. Обострение экологической проблемы, проблемы выживания человечества заставляет переосмыслить в положительном ключе переносное значение слова «торможение». Следует отметить, что народная мудрость уже давно закрепила негативное отношение к поспешности в чем-либо в высказываниях типа «festina lente» (лат.- торопись медленно), в поговорках : «тише едешь - дальше будешь», «поспешишь - людей насмешишь» и т.п. Следовательно, в естественном языке существуют глубинные тенденции, также способствующие тому, что слово «торможение», претерпевая смысловые инновации, все более начинает употребляться, на наш взгляд, в значении способа регуляции, осмотрительности, осторожности, т.е. в значении

спасительного. Толкование слова «торможение» в смысле спасительного придает ему гуманистическое значение. Можно сказать, что слово «торможение» сделается более гуманистичным и менее техничным, если мы подумаем о торможении в смысле самоторможения как о способности гармонизировать процесс развития.

Логика становления идеи самоторможения отражается в следующих этапах: от трактовок торможения как косности, неизменности, проявлений пассивности бытия, как остановки и помехи в развитии - до изменчивости, сопротивления, спонтанности, активности как условия развития, как способа саморегуляции.

Характерно, что в технике механизм самоторможения используется для предотвращения самопроизвольного движения. Именно самопроизвольность, непредсказуемость, присущие современной цивилизации, ее инженерно-техническому и социально-политическому экспериментаторству, когда дистанция между научно-техническим прогрессом и духовностью становится все более очевидной, являются условием того, что слово «самоторможение» достигает в конце XX столетия гуманистического звучания, фиксируя стадию перехода от индустриальной цивилизации к цивилизации информационно-экологической. Знаменателен в этой связи и тот факт, что слово «торможение» в XX веке начинает употребляться в биологических науках, для познания жизни. Будучи порождением мира техники, оно приобретает гуманистическое, спасительное содержание и несет в себе протест против этого мира. Точно так же, как, по мнению Гадамера, в начале нашего столетия этот «протест... поднял слово «переживание» до уровня лозунга почти религиозного характера». Переживание воспринималось как противостояние бесчувственности машины и бездуховности рационализма, их неспособности понять и осмыслить жизнь.

Таким образом, противоречия ускоренного цивилизационного развития, дистáнция между технократическим сознанием и духовностью, утилитарно-ситуативным мышлением и глобальным, между «безудержной гонкой поставляющего производства» и «сдержанностью спасительного» (Хайдеггер), между стабильностью и нестабильностью обусловливают возникновение идеи самоторможения как способа саморегуляции культуры и введение слова «самоторможение» в категориальное пространство современной культуры.

Литература

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль. 170 с.
2. Швейцер А. Культура и этика. М.: Прогресс, 1973. 344 с.

АНТИГУМАННАЯ РОЛЬ ЦЕННОСТЕЙ В ПРОЦЕССАХ ОБРАЗОВАНИЯ И ПОСЛЕДУЮЩЕГО ПОЗНАНИЯ КУЛЬТУРЫ (опыт наглядного образа)

О.В. Бикмухаметова

1. В результате гипнотических сеансов, проведенных Фрейдом, выявилась внушаемость пациентов. Сейчас психологическая наука находит детей даже еще более внушаемыми, чем взрослых. Таким образом, были установлены дополнительные каналы познания помимо осознавания. Эти каналы работают по механизму переноса, трансферы. Данный случай можно проиллюстрировать знаменитым законом трех состояний (теологического, метафизического и позитивного), положенным Огюстом Контом в основу последовательности исторической эволюции всякой группы наук или знаний. Конт позитивную стадию возводит в ранг критерия, мерила, оценивания двух предыдущих стадий. Последние изначально рассматриваются как аналоги, причем не лучшие, третьей стадии. Естественно, что в них можно выявить множество недостающих, но явственно присутствующих в третьей стадии элементов, но в результате этого шага Контом теряется ключ к разгадке самой позитивной стадии. Позитивная стадия вырвана из исторического процесса, она теряет свое своеобразие в рамках целого, становится тем самым чересчур уникальной, закрытой для исследования, кантовской вещью самой по себе.

По отношению к позитивной стадии можно совершить на первый взгляд обратную, но по существу ту же операцию, что и к теологической и метафизической стадиям. Дело в том, что дальнейшее распознавание позитивной стадии требует объяснения ее уже известным или подобным явлением, другими словами, включения ее в какой-либо контекст (знакомый или незнакомый; родственный или просто подобный). В этой ситуации существует опасность искажения объекта наблюдения и изучения, увеличивается вероятность редукции, другими словами, сведения сложного к простому, очевидному. Или, еще можно сказать, что произошло сведение к

взаимозаменяемы и определяются исключительно по их состоянию на данный момент.

В своей статье мы попытаемся определить особенности образа культуры, создаваемого в пределах постмодернистского дискурса, а также роль игры в создании этого образа.

В ситуации полемичности относительно природы и сущности постмодернизма как "нового типа мирочувствования" [1] все исследователи сходятся на том, что postmodernity как новейшему типу культуры присущи следующие черты:

1. Онтологическая гетерогенность, дающая жизнь культурному полифонизму.
2. Утрата аутентичности, подлинности, господство симулякрума - знака без референта.
3. Ощущение анахронического времени (конец истории): теряются все временные вехи, с которыми ранее была связана трансцендентная ориентация, упраздняются утопическое будущее и героическое прошлое.
4. Утрата субъектом способности синтезировать свой жизненный опыт: блуждание человека в сети окружающих его симулякрумов и "мёртвых" ценностей ведёт к "рассеиванию" (термин Ж. Деррида) его целостности, децентрированности "я", с чем связана озабоченность постмодернистского дискурса темой "смерти субъекта".

Поскольку дискурсивная деабсолютизация требует невозвратного жертвования смыслом, указанные выше черты позволяют определять культуру в постмодернистском варианте как незавершимый тотальный диалог с хаосом. У. Эко для определения сущности культуры в постсовременной ситуации использует понятие "хаосмоса", снимающее противоречие между хаосом и космосом и отражающее возможность существования новой культурной организованности.

Бытие как ризома эксплицируется в культуру в таких явлениях, как:

1. Фрагментарность, прерывистость культурного контекста.
2. Кардинальное изменение культурного хронотопа, связанное с упразднением прежних пространственно-временных ориентиров: в распавшемся целом невозможно прежнее представление о движении и развитии, вопросам "куда вы направляетесь?", "откуда идёте?", "куда хотите прийти?" не остаётся больше места.
3. Невозможность выделить системную доминанту и ценностный ориентир.

Новая "ризоматическая" культурная целостность, порождённая стратегией "диалога с хаосом", фундируется исключительно постмодернистской доминантой - игрой.

Необходимо заметить, что игра, отнюдь не являясь постсовременным новшеством, именно в ситуации postmodernity переживает процесс демаргинализации. Так, "игра различия" у Ж. Деррида призвана разрушить власть логоцентричного дискурса и потому становится первичным свойством языка. У Ж. Лакана истина имеет структуру фикции, а значит, требует не познания, но "разыгрывания". У Ж. Бодрийяра культура, существующая как совокупность симулякров, нацелена на одну функцию: заместить и заслонить реальность.

Поскольку сущностью игры является несовпадение играющего с самим собой (отсутствие "я" нормально только для игры), то игра оказывается единственно адекватным способом общения с "разбожествлённым", децентрированным миром и единственно возможным способом ориентации в бессмысленном дискурсе. Будучи очень тесно связанной с релятивизирующими дискурсами конца XX в., постмодернистская культурно-философская рефлексия эксплицирует в игре свои основные интенции: антииерархическую, антителеологическую и антиструктурную направленность.

Игра, таким образом, является способом "реконструкции" распавшейся целостности в условиях утраченности смысловой оси, которая прежде эту целостность гарантировала.

Если вспомнить, что ещё К. Леви-Строс, основоположник структурализма (направления, которое принято считать непосредственно предшествующим становлению постмодернизма), проводил параллель между игрой и ритуалом, отмечая симметричную их противоположность [4], то в связи с этим весьма ценными покажутся замечания М. Липовецкого относительно мифологичности постмодернистского мировидения, объединяющие ранее неоднократно предпринимавшиеся попытки подхода к постмодернизму как к "новой мифологии": "В постмодернистской интертекстуальности проступают свойства мифологического типа миромоделирования, так как именно в мифологии целостность бытия запечатлевается непосредственно, в объекте изображения. Структура мира в постмодернизме абсолютно адекватна структуре мифа. Но здесь же намечается и тенденция к демифологизации: интертекстуальность полностью соотносима с формой мифологического мирообраза, но

полностью отвергает мифологическую семантику. Так моделируемый постмодернизмом мирообраз оказывается теневым двойником, анти-подобием мифологической миромодели" [2, *19*]. При этом так же, как и в мифологии, в творческом континууме постмодерна игра вбирает в себя не только все возможные формы бытия, но и небытие.

При этом опасность, заложенную в тотальности игры, осознают сами теоретики новейшей философии. Потому игровой хаос, доведённый до предела, неизбежно упирается в тему смерти. Ж. Деррида пишет: "Без разыгрывания, без зрелища, без представления мы рискуем остаться посторонними невеждами по отношению к смерти, как это, видимо, бывает с животными. Нет ничего менее животного, чем художественное представление, более или менее удалённое от смерти" [5, *145*]. М. Липовецкий в связи с этим указывает даже на синонимию безграничной игры, с одной стороны, и смерти, небытия, пустоты - с другой.

Будучи способом ориентации в бессмысленном дискурсе, игра оказывается навязана человеку. Например, З. Бауман в работе "От паломника к туристу" рассматривает игру в качестве единственно возможной жизненной стратегии, способной спасти человека от разочарований в непредсказуемом и неконтролируемом мире, не дающем более человеку никаких гарантий относительно его будущего, в то время как в строгом и благородном смысле игра имеет границы и не существует иначе, нежели "в противостоянии тому, что этой игре противится" [7, *169*].

Эта тотальность и неизбежность игры создаёт в культурной ситуации постмодернизма ряд проблем, связанных с антропологической целостностью и субъективной стабильностью. Дело в том, что в ситуации тотальной игры человек обречён на перманентное несоблюдение дистанции между самим собой и своим фиктивным образом/игровой персоной. Поскольку в игре человека привлекает, как правило, установка на автокреационизм, то игровой образ, который творит он сам, может в большей степени оказаться им самим, нежели его "официальный имидж", так как в нём наличествуют видимые черты его "я", которые он не решается эксплицировать в реальной жизни. А поскольку игра в деабсолютизированном мире неизбывна, неизбежной оказывается внутренняя плюральность индивида: ни одна из персон не является гарантом субъекта.

Таким образом, "децентрация субъекта" является следствием демаргинализации и онтологизации игры как постоянного куль-

турного диалога с хаосом. Так как отсутствие "я" для игры нормально, то человек, оказавшийся творцом/продуктом/жертвой постмодернистской культуры, играя, обречён "соскальзывать" с одной идентичности на другую. А поскольку "процесс сдвига идентификаций предполагает наличие своего рода незаполненного средостения, обеспечивающего движение от одной идентификации к другой" [8, *28*], то этой "пустой средой" оказывается сам субъект.

Таким образом, постмодернизм поставил под сомнение пантеон традиционной философии: истину, красоту и серьёзность. В его идейном континууме игра обретает статус онтологемы. Для того чтобы уклониться от всякой сущностной общности, человек должен отдаться чистой игре с миром, в которой им руководит стремление не к целостности, а к "рассеиванию" своего "я". Эта тенденция к демаргинализации игры является общим местом для всех теоретиков постмодернизма и находит отражение не только в комплексе философских учений, но и выступает в качестве основной характеристики постсовременного типа культуры, превращая некогда сакральный процесс творчества в игру с традицией. Переместившаяся с "окраин бытия" в его центр игра в её нестабильности и постоянном несовпадении играющего с самим собой предстаёт как единственная константа новой культуры.

Литература

1. Лиотар Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996. С. 140-158.
2. Липовецкий М. Русский постмодернизм. Екатеринбург, 1997.
3. Делёз Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996. С. 6-32.
4. Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.
5. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса. СПб., 1994.
6. Батай Ж. Из "Слёз Эроса" // Танатография Эроса. СПб., 1994.
7. Бауман З. От паломника к туристу // Ведомости НИИ прикладной этики ТГНУ. 1996. Вып. 6. С. 212-253.
8. Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия // Искусство кино. 1998. № 1-2. С. 19-29.

АНТИГУМАННАЯ РОЛЬ ЦЕННОСТЕЙ В ПРОЦЕССАХ ОБРАЗОВАНИЯ И ПОСЛЕДУЮЩЕГО ПОЗНАНИЯ КУЛЬТУРЫ (опыт наглядного образа)

О.В. Бикмухаметова

1. В результате гипнотических сеансов, проведенных Фрейдом, выявилась внушаемость пациентов. Сейчас психологическая наука находит детей даже еще более внушаемыми, чем взрослых. Таким образом, были установлены дополнительные каналы познания помимо осознавания. Эти каналы работают по механизму переноса, трансферы. Данный случай можно проиллюстрировать знаменитым законом трех состояний (теологического, метафизического и позитивного), положенным Огюстом Контом в основу последовательности исторической эволюции всякой группы наук или знаний. Конт позитивную стадию возводит в ранг критерия, мерила, оценивания двух предыдущих стадий. Последние изначально рассматриваются как аналоги, причем не лучшие, третьей стадии. Естественно, что в них можно выявить множество недостающих, но явственно присутствующих в третьей стадии элементов, но в результате этого шага Контом теряется ключ к разгадке самой позитивной стадии. Позитивная стадия вырвана из исторического процесса, она теряет свое своеобразие в рамках целого, становится тем самым чересчур уникальной, закрытой для исследования, кантовской вещью самой по себе.

По отношению к позитивной стадии можно совершить на первый взгляд обратную, но по существу ту же операцию, что и к теологической и метафизической стадиям. Дело в том, что дальнейшее распознавание позитивной стадии требует объяснения ее уже известным или подобным явлением, другими словами, включения ее в какой-либо контекст (знакомый или незнакомый; родственный или просто подобный). В этой ситуации существует опасность искажения объекта наблюдения и изучения, увеличивается вероятность редукции, другими словами, сведения сложного к простому, очевидному. Или, еще можно сказать, что произошло сведение к

силием". Построение общей этики, как кажется, не имеет под собой никаких реальных оснований.

Представления о субъективности также изменились. Стали говорить о номадическом субъекте, субъекте в процессе или полиморфном субъекте. Он либо не имеет формы, либо имеет множество часто противоречивых форм. При этом само оформление рассматривается как насилие безличной культуры над человеком, а из этого заключают, что он вправе освободиться от любой формы. Культурная идентичность в такой ситуации непостоянна и иллюзорна. Этот образ субъекта возник из критики субстанциализма. Критика эта законна, но не идёт достаточно далеко.

Подлинное признание другой культуры не совпадает ни с её ассимиляцией (в традиционном варианте), ни с простым допущением её сосуществования. Речь идёт о признании неизвестного, не сводимого к моим представлениям. Чужая культура ломает наши представления о мире, ставит под сомнение привычные способы поведения. Не игнорировать её означает как раз признать её право воздействовать на меня, ограничивать меня (при этом не в рамках Целого, т.е. без возможности оправдания), навязывать мне что-то. В конце концов, речь идёт о признании права чужой культуры совершать надо мной насилие. При этом дело не в том, что я как конечное, ограниченное существо воспринимаю нечто как насилие, хотя оно на самом деле сводится к требованиям некой целостности, в которую я сам включён. Речь идёт о том, что никакой целостности нет и не может быть — в этом постмодернистская критика платонического идеала права. Другой должен быть принят вне зависимости от его включённости в одно целое со мной, а просто потому, что он — другой.

Признание такого рода возможно только через то, что Э. Левинас называет переходом удара в ответственность, когда насилие со стороны другого оказывается его обращением за помощью. Вместо насилия по отношению к себе человек озабочен насилием, которое он сам способен совершить. Другой нуждается в моей помощи и тем самым полностью в моей власти. Признание требует не просто равенства другого, но его превосходства как источника нравственного требования (отличающегося от превосходства силы и вступающего в игру именно при бессилии другого). Это признание означает отказ от себя в пользу другого. Таким образом, чужая культура сталкивается не просто с моей культурой, а со мной лич-

но. Она предъявляет нравственное требование именно ко мне. Ядром взаимодействия культур является этическое отношение людей. Поэтому разговор в терминах культурного влияния, заимствований и прочего оказывается абстракцией.

Мольба другого столь настоятельна, что разрушает страх смерти вплоть до жертвы собой ради другого. Никакая модель культуры как центра силы не в состоянии объяснить подобный поступок. Этическая перспектива приводит к неравенству человека своей собственной культуре. Хотя он формируется в её лоне, он способен поставить себя под вопрос и отказаться от неё. Существенно, что этот отказ не произволен, а руководится нравственными требованиями. Нравственность выше культуры.

Отстранение человека от культуры приводит к тому, что никакая культура, в том числе и своя, не может быть некритически принята. Это означает, что событие встречи с другим требует ответа. Больше того, это событие таково, что лишает возможности не отвечать: проблематизация, совершаемая другой культурой, необратима, поэтому даже бездействие уже будет ответом. Отношение к другому человеку требует проверки всякой культуры на справедливость, проверки на насилие, ей совершаемое. Поликультурный мир, проблематизируя культурную идентичность, достигает самого человека, его личной ответственности. Существенно, что идентичность ответственности перед лицом человека чужой культуры сохраняется даже при разрушении культурной идентичности. Мы имеем здесь дело с идентичностью, отличной от культурной.

Культура есть ответ человека на нравственный вызов. Она не является замкнутым образованием, определяющим собой всякий возможный смысл, в том числе и моральный (подобно жизненному миру Гуссерля). Выстраивание культурных форм не может быть произвольным. Культура сама подлежит оценке тем, кто выходит за пределы культуры, — человеком. Последнее означает не релятивизм, а личную ответственность. Дело в том, что человек не сам отстраняется от культуры. Встреча с другим "извлекает" человека из собственной культуры. Поэтому хотя человек сам оценивает собственную культуру, но само требование её оценивать не наложено им самим на себя. Оно — результат обращения другого. Справедливость всякой культуры поставлена под вопрос, и на человеке лежит ответственность за это вопрошание. Культуру можно мыслить только в контексте этого нравственного самоопределения.

АНТИГУМАННАЯ РОЛЬ ЦЕННОСТЕЙ В ПРОЦЕССАХ ОБРАЗОВАНИЯ И ПОСЛЕДУЮЩЕГО ПОЗНАНИЯ КУЛЬТУРЫ (опыт наглядного образа)

О.В. Бикмухаметова

1. В результате гипнотических сеансов, проведенных Фрейдом, выявилась внушаемость пациентов. Сейчас психологическая наука находит детей даже еще более внушаемыми, чем взрослых. Таким образом, были установлены дополнительные каналы познания помимо осознавания. Эти каналы работают по механизму переноса, трансферы. Данный случай можно проиллюстрировать знаменитым законом трех состояний (теологического, метафизического и позитивного), положенным Огюстом Контом в основу последовательности исторической эволюции всякой группы наук или знаний. Конт позитивную стадию возводит в ранг критерия, мерила, оценивания двух предыдущих стадий. Последние изначально рассматриваются как аналоги, причем не лучшие, третьей стадии. Естественно, что в них можно выявить множество недостающих, но явственно присутствующих в третьей стадии элементов, но в результате этого шага Контом теряется ключ к разгадке самой позитивной стадии. Позитивная стадия вырвана из исторического процесса, она теряет свое своеобразие в рамках целого, становится тем самым чересчур уникальной, закрытой для исследования, кантовской вещью самой по себе.

По отношению к позитивной стадии можно совершить на первый взгляд обратную, но по существу ту же операцию, что и к теологической и метафизической стадиям. Дело в том, что дальнейшее распознавание позитивной стадии требует объяснения ее уже известным или подобным явлением, другими словами, включения ее в какой-либо контекст (знакомый или незнакомый; родственный или просто подобный). В этой ситуации существует опасность искажения объекта наблюдения и изучения, увеличивается вероятность редукции, другими словами, сведения сложного к простому, очевидному. Или, еще можно сказать, что произошло сведение к

любое рассуждение, скажем, Фуко или Деррида, можно рассматривать как обсуждение вопроса о существовании динамических структур, а не статических систем соответствия. Динамика представляется как беспорядочное возникновение множественности, движение, не имеющее превалирующего направления, но распространяющееся без регулярности, без возможности предсказать следующее движение.

Таким образом, основной акцент изучения переместился от вещных, структурированных аспектов культуры на те не замечаемые ранее свойства человека, которые определяют его отношения с окружением, делают его автономным по от ношению к разного рода институциональным (политическим, экономическим, познавательным) структурам. Речь идет о тех неотрефлексированных механизмах, которые восстанавливают ткань культуры в повседневных контактах людей, воспроизводят микропорядки в динамической жизненной среде и которые являются основным предметом исследования в рамках постмодернизма.

Идеи К. Леви-Строса, высказанные им, например, в работе «Место японской культуры в мире» [1], разделяют многие идеологи постмодернизма. И прежде всего идею о том, что несмотря на существование «универсалий» культуры, сопоставления между конкретными культурами (например, выделение отсталых и передовых культур) невозможны, так как они по природе своей несоизмеримы. Считается, что все критерии, к которым мы можем прибегнуть для характеристики культуры, происходят либо из нее же и поэтому лишены объективности, либо из другой – и в силу этого несостоятельны. В противном случае надо было бы суметь оторваться от притяжения *любой* культуры - только при этом невыполнимом условии мы могли бы быть уверены в том, что наше суждение не произвольно ни по отношению к исследуемой культуре, ни по отношению к какой-либо из тех, от которой наблюдатель, сам, будучи членом определенной культуры, не может сознательно или бессознательно отказаться.

Центр тяжести переносится в сторону необходимости дать представление об условиях, в которых всякий субъект надлежащим образом проявляет свои умения в интерпретации и оценке. Чтобы дать такое представление, субъект должен быть полностью заключен в сферу культуры. С этой точки зрения культура неопределима и всепроникающа. В поисках понимания и оценки явлений мира агент

культуры сам задает правила и смыслы. Но творческая сила человека ограничена. Она не способна создать произведения, которые являлись бы автономными в своем существовании и не зависимыми от нашего сознания. Она слишком слаба, чтобы действительно преобразовать первозданную природу в человеческую реальность. Эта реальность является лишь определенным слоем, созданным посредством творческих интенций человека и, так сказать, накладывающимся на слой реальной природы.

В концепции «лингвоцентризма» Ж. Лакана культура появляется в «бреши», возникающей между биологическими потребностями и их непосредственным удовлетворением. Если считать реальным в человеке социобиологическую природу с ее потребностями, а воображаемым – представление биологических потребностей в сознании, тогда символическое – это логика опосредований, предваряющая сами эти потребности. Следовательно, по отношению к природе культура есть промедление, и культура в формальном своем определении оказывается средством закрепления прерывности, способом принудительного ее воспроизведения в человеческом сознании и поведении [2].

Воспроизведение, таким образом, есть одна из определяющих черт культурной реальности. По-видимому, в культуре существует некий механизм, мешающий ей распасться на отдельные взаимонепонятные фрагменты. Этот механизм может выступать в форме культурной преемственности. Культура – это прежде всего преемственность, она и начинается как раз с того времени, с которого ее преемственность стала осуществляться как очевидность. Категория «преемственность», отражающая закономерную связь между различными этапами развития, когда определенные элементы предшествующего сохраняются и развиваются в последующем на качественно новой основе, предполагает в данном случае, что в каждом этапе движения культуры следует выделить то, что содержится в нем от предыдущих этапов общественного развития.

За последние три десятилетия немало отечественных и зарубежных авторов предприняли попытку увидеть за очевидным фасадом конкретной культурной реальности некоторый глубинный слой «молчащих» структур. Они считают, что традиционная культура построена так, что она всегда предполагает наличие чего-то, что расположено «за» пределами ее нормы, но что неявно питает ее. В этой связи встает вопрос о запретах и ограничениях, обусловлен-

ных исторически сложившейся организацией культурного пространства и определяющих направленность процесса развития общества. Призыв к необходимости преодолеть накопленные культурные стереотипы усиливает интерес к маргинальным, девиантным формам культуры (преступность, безумие и т.п.). Каждая реальность переживается, воспринимается как система различий, в смысле существования отсылок к чему-то другому. Классической попытке рассматривать феномен культуры через сведение его к общей формуле, которая управляла бы его целостностью, тотальностью, противопоставляется попытка показать, на чем основана эта целостность. Для этого тотальность необходимо подвергнуть провокации, встряхнуть, сдвинуть, т.е. выявить то, что она исключает. Именно эти «исключенные» из сферы культуры явления, рассматриваемые через их специфические языки, способны раскрыть уже не исторические, а в некотором смысле априорные условия, оформляющие и определяющие структуры познавательного процесса и служащие механизмом реализации преемственности.

Смысловая реальность полностью предопределяет способ восприятия человеком мира и самого себя, а поскольку смысл формируется в языке, то язык является объектом пристального изучения. Речь идет о том, чтобы раскрыть наш слух навстречу тому, что дано, что явлено через язык. Например, М. Фуко обращает внимание на то, что процесс включения человека в социальное поле не ограничивается только тем, что его учат говорить, но его дополнительно учат и *что* говорить [3]. М. Фуко ставит проблему того, каковы условия, увязывающие нормы нашего говорения. Язык отходит от тела, но один способ отходить от тела будет непохож на другой. Этот способ мы «наследуем» от сообщества, в котором протекает наше становление как субъекта культуры. Точно так же, как мы «наследуем» разум. Не разум вообще, а разум, посредством которого человек ориентируется в своей жизни: принимает решения, занимает какие-то позиции, что-то анализирует. Разум, который нам дан существующей де-факто традицией в виде привычного, уже принятого, как, к примеру, в английском языке есть то, что англичане называют унаследованным произношением.

М.К. Мамардашвили, анализируя условия и механизмы производства научного знания, пришел к выводу, что существует социально унаследованный способ работы нашего сознания или нашей рациональной способности, который не передается путем прямого

научения. Это есть способности и возможности человека устанавливать в хаотическом мире природных явлений, социальных событий и моральных поступков какую-то рациональность, какой-то порядок, соизмеримый с упорядоченностью его души, нравственности и рассуждения. М. Фуко также приходит к похожему заключению, рассматривая феномен безумия. Решающую роль в выявлении симптомов безумия приобретает вопрос об основаниях тех «правил мышления», которых придерживается та или иная эпоха. Именно они ответственны за порядок и стиль накопления всего культурного опыта определенной эпохи. Эти «смысловые режимы» выводят на первый план то одни, то другие факторы культуры. М. Фуко предлагает трактовать ментальную болезнь как особую форму познания, которая, как ему кажется, систематически вытеснялась в западной культуре. И это происходило потому, что такая форма познания ставила под сомнение саму целостность общепринятой структуры рациональности, поскольку «больное сознание» основывалось на ином восприятии.

Смысловой преемственности, выраженной в «истории понятий», зафиксированных в классических гуманитарных науках, сопутствует борьба, при которой господствующее сознание ставит подчиненное сознание под вопрос в самом его бытии. Попытки преобразовать господствующую структуру рациональности, языка, пространства и опыта взаимодействия между ними, по мнению представителей постмодернизма, не только открывают новые познавательные перспективы, но и способны указать культуре пути выхода из современного кризиса.

Литература

1. Леви-Строс К. Место японской культуры. Revue d estethique. 1990. № 18.
2. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума. М., 1997.
3. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания власти и сексуальности. М., 1996.

АНТИГУМАННАЯ РОЛЬ ЦЕННОСТЕЙ В ПРОЦЕССАХ ОБРАЗОВАНИЯ И ПОСЛЕДУЮЩЕГО ПОЗНАНИЯ КУЛЬТУРЫ (опыт наглядного образа)

О.В. Бикмухаметова

1. В результате гипнотических сеансов, проведенных Фрейдом, выявилась внушаемость пациентов. Сейчас психологическая наука находит детей даже еще более внушаемыми, чем взрослых. Таким образом, были установлены дополнительные каналы познания помимо осознавания. Эти каналы работают по механизму переноса, трансферы. Данный случай можно проиллюстрировать знаменитым законом трех состояний (теологического, метафизического и позитивного), положенным Огюстом Контом в основу последовательности исторической эволюции всякой группы наук или знаний. Конт позитивную стадию возводит в ранг критерия, мерила, оценивания двух предыдущих стадий. Последние изначально рассматриваются как аналоги, причем не лучшие, третьей стадии. Естественно, что в них можно выявить множество недостающих, но явственно присутствующих в третьей стадии элементов, но в результате этого шага Контом теряется ключ к разгадке самой позитивной стадии. Позитивная стадия вырвана из исторического процесса, она теряет свое своеобразие в рамках целого, становится тем самым чересчур уникальной, закрытой для исследования, кантовской вещью самой по себе.

По отношению к позитивной стадии можно совершить на первый взгляд обратную, но по существу ту же операцию, что и к теологической и метафизической стадиям. Дело в том, что дальнейшее распознавание позитивной стадии требует объяснения ее уже известным или подобным явлением, другими словами, включения ее в какой-либо контекст (знакомый или незнакомый; родственный или просто подобный). В этой ситуации существует опасность искажения объекта наблюдения и изучения, увеличивается вероятность редукции, другими словами, сведения сложного к простому, очевидному. Или, еще можно сказать, что произошло сведение к

в частности, попытка создания универсальной доктрины – теософии, где синтезируются самые различные восточные и западные традиции – элементы буддизма, брахманизма, индуизма, отдельные положения западного оккультизма и гностицизма. Деятельность Теософского общества, созданного в 1875 году в Нью-Йорке, охватила многие страны Европы и Америки, в том числе и Россию.

Масштабы дальнейшего распространения интереса к Востоку можно проиллюстрировать следующим образом. В 1916 году в Петрограде вышел двухтомный фундаментальный труд В.А. Кожевникова "Буддизм в сравнении с христианством". Автор предвзято относится к буддизму, но не может не признать популярности этого учения. Среди причин этого он указывает, в частности, буддофильство Шопенгауэра и Э. фон Гартмана, публицистику Л. Толстого (где значение Христа сближается со значением Будды), деятельность миссионеров Теософского общества и буддийских миссионеров различных толков, заполонивших Европу и Америку, и пессимистическую поэзию XIX века, которая включает в себя "разочарование в жизни и жажду покоя небытия" (Леконт де Лилль, Каролина Аккерман, Метерлинк, Гофмансталь, наконец, поэма Эдвина Арнольда "Свет Азии") [5, *14-24*].

Распространение интереса к Востоку было очень широким. Оно коснулось и многих видных деятелей Серебряного века в России. Так, Вл. Соловьев пытался осмыслить буддизм (еще в 80-х годах XIX века) в терминах своей "философии всеединства". Многие деятели Серебряного века изучали санскрит у ведущих востоковедов и лингвистов того времени: И. Анненский – у Минаева, А. Блок – у С. Леви, А. Брюсов – у Фортунатова, Вяч. Иванов – у Ф. де Соссюра и т.д. Это также является неоспоримым свидетельством в пользу серьезного интереса к Востоку среди русской общественности.

В советское время было прервано не только распространение "религиозных" идей буддизма, но даже и традиция его научного изучения, были репрессированы известнейшие буддологи (например, Обермиллер, Вострикова и др.) и религиозные деятели. Тем не менее известны попытки противостояния идеологическому запрету. К таким акциям относится создание "сангхи[1] Дандарона". «Создатель религиозной группы» был осужден в 1972 году, а в 1974 году погиб в лагере в поселке Выдрино близ Байкала. Б.Д. Дандарон – буддолог и религиозный деятель, лама – талантливо сочетал

---

[1] Sangha (санскр.) – "множество", "собрание", буддийская община.

в себе восточный и западный типы мышления. В своих сочинениях он отталкивался от практики буддийской школы гелугпа в Тибете, переосмысленной и обогащенной разработкой научного прочтения буддийской философии[1]. Собственное учение он называл "необуддизмом" и ориентировал его на европейцев ("сангха Дандарона" была создана в Ленинграде).

Таким образом, определенный интерес к Востоку не был уничтожен даже жестким идеологическим контролем в Советском Союзе.

В Европе (а в 90-х годах и в России) большое распространение получил другой вариант тибетского буддизма – буддизм школы кагью. Его специфика состоит в определенном пренебрежении к философской спекуляции, направленности на ритуал. Буддийские центры "линии кагью" существуют практически во всех крупных городах мира (!), хотя численность сангхи в каждом из центров, вероятно, и не велика.

Популярность интереса к Востоку может быть также подтверждена широчайшей известностью и крупными тиражами книг таких авторов, как Е.П. Блаватская, Д.Т. Судзуки и других. Кроме того, нельзя не обратить внимание на бесчисленное количество изданий, ориентированных на массового читателя пособий и популярных изложений, толкующих западному читателю восточную мудрость [2, 3].

Особым образом интерес к Востоку проявляется в западном искусстве. Так, Е.В. Завадской были определены элементы чань (дзен) в творчестве различных европейских писателей и художников. Интерес к дзену Завадская связывает в первую очередь со стремлением творческой интеллигенции к преодолению традиционного европоцентризма. Ею отмечается большая плодотворность влияния чаньской философии и искусства, связанная с нонконформизмом, большой свободой самовыражения и т.д.

Все это говорит о том, что буддийское влияние (как и влияние даосизма и дзен) на западное миропонимание является сегодня общепризнанным фактом [4, *44*]. Изучение этого явления ставит исследователя перед задачей прояснения трактовки онтологического статуса культуры, ибо в зависимости от того, каким образом нами первоначально определяется феномен культуры, исследование неизбежно отклоняется в ту или иную сторону. Ярким примером такого искажения был европоцентристский подход, игнорировавший качественное своеобразие восточных культурных кодов.

---

[1] Более подробно об этом см. [1]: предисловие В.М. Монтелевича.

Отчетливое определение должно быть сформулировано для получения ответов на ряд ключевых вопросов, определяющих ход исследовательской работы. Первый из этих вопросов – каковы причины востребованности ценностей буддизма на Западе. Очевидно, что он содержит культурфилософскую проблематику: налицо наличие культурного запроса, и требует прояснения вопрос о его корнях, о смысле его возникновения, о гносеологических основах и причинах культурного явления. Другая проблема состоит в определении специфики восприятия восточной культуры западной. Ее решение основано на рассуждении о возможности диалога культур (или невозможности такового).

После определения специфики западного восприятия буддизма встает вопрос о локализации буддийских проявлений в разных областях западного социокультурного пространства. В культурфилософской плоскости это предполагает определенное расчленение областей или сфер культуры в целом. Одним из важнейших вопросов является вопрос о мировоззрении и философии западного человека, подверженного буддийским влияниям. Это сопряжено с проблемой возможности мутаций западного культурного кода [6, *16*].

Таким образом, возвращаясь к определению культуры вообще, культуры как общей характеристики существования человека в системе мироздания, отметим, что дефинирование здесь необходимо как уточняющий и определяющий методологию элемент исследования. Другими словами, речь идет не об универсальной дефиниции, а о дефиниции, которая будет удовлетворять целям и задачам исследования.

Продуктивным представляется следующий подход. Культура может пониматься как единое пространство духовных ценностей (неизбежно закрепленных в материальном носителе), определяемое особенностями человеческой ментальности, как бы мы ее ни понимали, и существующее само по себе в виде системы внутренних "полюсов тяготения".

Современная фаза развития западного общества представляет собой разноликую смесь многих традиций, внутри которых реализуются различные стили жизни, типы религиозных верований, варианты мифологий[1]. Среди этого многообразия можно условно обозначить определенные "полюсы тяготения" в рамках единого социокультурного пространства. Одним из таких полюсов сегодня

---

[1] В смысле, заданном А.Ф. Лосевым.

и является буддизм (ибо наивно предполагать, что влияние буддийского мировоззрения является тотальным и всеобщим) – буддизм как религиозно-философская традиция, привнесенная на Запад и некоторым образом усвоенная.

Однако нужно еще установить, что в действительности является "ядром" этого "полюса тяготения". Разные типы культурных систем определяются в большой степени особенностями человеческой ментальности, а конкретнее, особенностями рефлексии, языка и рациональности. По всем этим показателям отмечается резкое различие Востока и Запада. В языке это главным образом различия в восприятии текста, связанные с характером письменности: алфавитное письмо на Западе и иероглифика на Востоке. Эти различия влекут за собой формирование различных стилей мышления и рефлексии, различных вариантов рациональности – так, считается, что целостность иероглифического знака, где понятие слито со своим образом, ведет к формированию представлений о единстве субъективного и объективного, природы и человека и т.д.; с другой стороны, линейное алфавитное письмо, которое не ведет к восприятию образной цельности слова, порождает ситуацию, когда за словом стоит прежде всего понятие, образное содержание которого практически редуцировано, что приводит к постепенному разрыву в соотношении средства и цели. На этом разрыве основано противоречие между технико-технологической (внешней) и личностно-эмоциональной (внутренней) сторонами существования человека[1].

Буддизм является именно восточной системой взглядов, хотя не все его варианты связаны с иероглифическими языками. Восточная специфика находит отражение, во-первых, в "вертикальном синкретизме", выражающемся в полном отсутствии текстов, содержащих чистое умозрение. Текст содержит несколько уровней: доктринальный, логико-дискурсивный и (обязательно) психофизический, т.е. каждый текст, который может рассматриваться как метафизический, философский, в то же время является практическим руководством для творческого переосмысления своей природы. В связи с этим вторая "восточная" характеристика буддизма – его связь с йогической практикой, с медитацией.

Этих особенностей достаточно для того, чтобы схематично обозначить причину "восточного" характера буддийского учения.

---

[1] Более подробно об этом см. [8].

Местом зарождения буддизма является Индия. Общая специфика индийской философии заключается в том, что она сформировалась в результате взаимодействия двух мощных цивилизационных потоков – индоевропейского и протоиндийского. Протоиндийская цивилизация (называемая также индской или харапской) является автохтонной; она просуществовала с 2500 до 1500 года до н.э., после чего была частично разрушена, а частично ассимилирована индоевропейской культурой ариев.

Протоиндийцы имели темный цвет кожи, что позволяет говорить о мифологических заимствованиях – Шива, Вишну и некоторые другие божества описываются как "черные". Заимствования происходили не только на уровне мифологии, к ним относится сама йогическая традиция (культ верховного йогина у протоиндийцев).

Вообще зависимость индийской философской традиции от протоиндийского субстрата общепризнанна. Однако признавать ее – значит признавать и определенную "восточную" специфику индийской философии и мышления в целом. Языковая принадлежность протоиндийцев к дравидийской семье (язык структурно близок к китайскому), наличие иероглифики (строго говоря, пиктографии с элементами идеографии) делает вышеперечисленные характеристики "Востока" полностью применимыми к протоиндийцам и косвенно – к индийским учениям, особенно содержащим йогическую практику.

Буддизм с этой точки зрения представляет собой сложную систему представлений, с одной стороны, вышедшую за пределы мифопоэтических и религиозных представлений, что позволяет говорить об известной философской самостоятельности, но, с другой стороны, эта "самостоятельность" не может быть сведена к чистой философской спекуляции в обход йогической практики. А корни этой практики имеют чисто "восточный" характер. Таким образом, идея восприятия буддизма Западом в непосредственной его исторической форме представляется малоперспективной; видимо, можно говорить только об определенной адаптации буддийских идей на западной почве.

В целом структуру сфер влияния буддизма на западную культуру можно схематически представить следующим образом: буддология – философия – искусство – религия :

- Буддология: научное изучение синкретической философии на Западе.
- Философия: использование буддийских идей как средство преодоления западного кризиса рациональности.

- Искусство: элементы буддийского миропонимания в художественных произведениях западных авторов.
- Религия: возникновение "западной сангхи".

Искусство и люди, различными путями приобщенные к буддизму как к религии или мировоззрению, формируют "внешний запрос" к буддологии как науке. В свою очередь, она, не оставаясь в стороне от общественной жизни, стремится к разрушению стереотипов, вызванных различиями западного и восточного миропонимания, принимает участие в популяризации идей, выстраивая доступные западному сознанию аналогии и параллели.

Знакомство западного человека с буддизмом может начаться с произведений искусства, созданных европейцами же. Например, широко известен интерес к Востоку К. Бальмонта – его перевод "Буддачариты" ("Жизнь Будды") Ашвагхоши является распространенным источником знакомства с буддизмом. То же самое можно сказать относительно романа Г. Гессе "Сиддхартха" и многих других произведений западного искусства.

Такое знакомство с буддизмом может иметь продолжение в виде вступления (номинального или действительного) в "западную сангху" школы кагью – сегодня это, пожалуй, самая распространенная на Западе форма "светского" буддизма.

Таким образом, различные формы бытования буддийских идей на Западе частично пересекаются, создавая в итоге некоторый адаптированный вариант исторического буддизма, который оказывает определенное воздействие на западную культуру в целом, принимая активное участие в исторически закономерном видоизменении западных культурных кодов.

Литература

1. Дандарон Б. 99 Писем о буддизме и любви. СПб., 1995.
2. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977.
3. Завадская Е.В. Восток на Западе. М., 1970.
4. Ожогин В.И. Философия культуры и культура философии: Методологический и дидактический аспекты. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995.
5. Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. Пг., 1916. Т. 1.
6. Культурология /Под ред. Г.В. Драча. Ростов-на-Дону, 1995.
7. Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия // Философия джайнизма. М., 1994.
8. Мамонова М.А. Запад и Восток: Традиции и новации рационального мышления М., 1991.

АНТИГУМАННАЯ РОЛЬ ЦЕННОСТЕЙ В ПРОЦЕССАХ ОБРАЗОВАНИЯ И ПОСЛЕДУЮЩЕГО ПОЗНАНИЯ КУЛЬТУРЫ (опыт наглядного образа)

О.В. Бикмухаметова

I. В результате гипнотических сеансов, проведенных Фрейдом, выявилась внушаемость пациентов. Сейчас психологическая наука находит детей даже еще более внушаемыми, чем взрослых. Таким образом, были установлены дополнительные каналы познания помимо осознавания. Эти каналы работают по механизму переноса, трансферы. Данный случай можно проиллюстрировать знаменитым законом трех состояний (теологического, метафизического и позитивного), положенным Огюстом Контом в основу последовательности исторической эволюции всякой группы наук или знаний. Конт позитивную стадию возводит в ранг критерия, мерила, оценивания двух предыдущих стадий. Последние изначально рассматриваются как аналоги, причем не лучшие, третьей стадии. Естественно, что в них можно выявить множество недостающих, но явственно присутствующих в третьей стадии элементов, но в результате этого шага Контом теряется ключ к разгадке самой позитивной стадии. Позитивная стадия вырвана из исторического процесса, она теряет свое своеобразие в рамках целого, становится тем самым чересчур уникальной, закрытой для исследования, кантовской вещью самой по себе.

По отношению к позитивной стадии можно совершить на первый взгляд обратную, но по существу ту же операцию, что и к теологической и метафизической стадиям. Дело в том, что дальнейшее распознавание позитивной стадии требует объяснения ее уже известным или подобным явлением, другими словами, включения ее в какой-либо контекст (знакомый или незнакомый; родственный или просто подобный). В этой ситуации существует опасность искажения объекта наблюдения и изучения, увеличивается вероятность редукции, другими словами, сведения сложного к простому, очевидному. Или, еще можно сказать, что произошло сведение к

лизм, несмотря на формальную полицентричность, продолжает традиции «теоретического антигуманизма» (самоопределение методологии Альтюссера), сформированного в рамках монологического мышления.

Бахтин развёртывает свою концепцию диалога на материале творчества Ф.М. Достоевского. Проблема присутствия у Достоевского становится предметом напряжённого художественного исследования. Можно в качестве примера вспомнить роман «Братья Карамазовы», в котором обсуждается проблема, возможна ли любовь к «ближнему», присутствующему человеку (человеку, «показавшему лицо») [3, т.14, с. 215-216]; можно также вспомнить, как рассказчик нам прямо-таки навязывает зримость, «краснощёкость» Алёши[1], а внешность Ивана была «неожиданно» обнаружена братом Алёшей только после разговора о бунте и Великом инквизиторе[2].

Ситуацию, господствующую в произведениях Достоевского, можно обозначить как кризис присутствия. Наиболее буквально это реализовано в образах Ивана Карамазова и «человека из подполья» (герой «Записок из подполья» постоянно страдает от того, что кто-либо не замечает его (телесное) присутствие - в истории с офицером, в истории с друзьями [3, т.5, с.131-132, 143-147]). Упрощённый вариант мы находим в «Бедных людях» («...я всегда делал так, как будто бы меня и на свете не было. Так что едва ли его превосходительство были известны о существовании моём» [3, т.1, с.92]. Эзотерически усложнённый вариант «отсутствия» показан в «Двойнике» (перед появлением двойника - «Голядкина-младшего» - нагнетается тема «исчезновения» Голядкина, в том числе - желанного исчезновения: «Господин Голядкин не только желал теперь убежать от себя самого, но даже и совсем уничтожиться, не быть, в прах обратиться» [3, т. 1, с. 139]).

Достоевский ищет возможность ухватить событийное присутствие человека (это видно по образу Алёши Карамазова), но при этом писатель остро проблематизирует возможность этого присутствия. Диалог тем самым ставится под вопрос. Важнейшая сила, противостоящая событийному присутствию, - некоторое самодостаточное движение словесной стихии, саморазвитие «словесного

---

[1] Он даже находит возможным «представить» его читателю [3, т. 14, с. 17].

[2] Алёша «почему-то заприметил вдруг, что брат Иван идёт как-то раскачиваясь и что у него плечо, если сзади глядеть, кажется ниже левого. Никогда он этого не замечал прежде» [3, т. 14, с. 241].

тела» произведения. Направление «роста» этого «словесного тела» оказывается прямо противоположным направленности диалогической воли, поскольку результатом движения словесной стихии является редукция диалогической интенции, «голоса» героя. Слово у Достоевского может как бы обретать свой собственный сюжет, для которого безразлично диалогическое событие.

Это близко к проблемам, тематизированным в современной эстетике (ср. постструктуралистскую категорию «письма» и критику метафизики присутствия). Но в нашем случае нужно подобрать теоретическую модель, более соответствующую контексту XIX века. Диалогическая активность у Достоевского проблематизируется «словесной динамикой», унаследованной им от Гоголя.

«Словесная (речевая) динамика» понимается здесь в тыняновском смысле. Как нам представляется, тыняновская «словесная динамика» - это один из вариантов гротескового целого («большого» карнавального «тела», в которое сливаются частные тела), инвариантные характеристики которого М.М. Бахтин дал в своей книге о Рабле[1]. У самого Ю.Н. Тынянова речь идёт о взаимодействии оформляющего принципа и словесного материала, при котором слова обретают особую семантику, не связанную с описываемым жизненным событием, а порождённую процессами, происходящими с самими словесными массами [4].

Тынянов иллюстрирует такую деформацию значения (под воздействием формы) примерами из Гоголя[2]: «Часто даже самый знак, самое имя бывает наиболее конкретным в герое. Ср. ономатопоэтические фамилии у Гоголя; конкретность, вызываемая необычайною артикуляционною выразительностью, очень сильна; но специфичность этой конкретности обнаруживается тотчас же при попытке перевести её на другую специфическую конкретность; иллюс-

---

[1] По Бахтину, русские формалисты (к которым относится Тынянов) взращены на эстетике футуризма, а, в свою очередь, творчество футуристов (в частности, Маяковского) Бахтин связывал с карнавальной традицией гротеска.

[2] Когда Тынянов ссылается на Гоголя, это совершенно справедливо. Но обращение к Шекспиру, на наш взгляд, не оправданно. Приведём отрывок из размышления Гёте о противоречиях в образе героя у Шекспира, которое цитирует Тынянов: «Вообще, Шекспир вряд ли думал, когда писал, что его пьесы будут напечатаны, что в них станут считать строчки, сопоставлять и сличать их; скорее, у него *перед глазами была сцена*» (см. [4, *2б*], курсив мой. - *А.К.*). Дело здесь именно в том, что герой *перед глазами*. Противоречивые черты у Шекспира собирались в единство героя за счёт простого присутствия его *на сцене* (т.е. благодаря событийной форме, а не форме, организующей словесный материал, как у Гоголя).

трации к Гоголю или рельефы на памятнике Гоголя убивают гоголевскую конкретность». «Ср. «Нос» Гоголя, вся сущность которого в игре эквивалентами героя: нос майора Ковалёва то и дело подменяется «Носом», бродящим по Невскому проспекту, и т.д. <...> В этом гротеске замечательна ни на минуту не прерываемая эквивалентность героя, равенство носа «Носу»» [4, *173*].

В первом случае Тынянов говорит об особой значимости, которую обретает в художественном произведении сама материальная сторона слова; причём такая значимость имени не зависит от событийного наличия героя в зримом образе и даже исключает его. Более того, слово само обретает событийный статус («конкретность» у Тынянова). Во втором случае номинация персонажа получает свою собственную историю, движется в сюжете по своим собственным законам[1].

В гоголевской традиции, перенятой Достоевским, вместо ценностного связывания в космос или событийной встречи в диалоге мы находим сказовое связывание в текст[2]. Обретая свою собственную сказовую судьбу, имя перестаёт выполнять свою символическую (в лосевском смысле) функцию, функцию указания на невыразимое присутствие.

Достоевский знает о связи имени (в его прямом действии) и присутствия. Не случайно наиболее последовательно «отсутствующий» герой Достоевского - герой «Записок из подполья» - не имеет имени (даже в разговоре с ним люди не обращаются к нему по имени, хотя он к ним и они друг к другу, разумеется, обращаются по именам).

Но, как правило, имена в произведениях Достоевского не выполняют своего прямого назначения - они включаются в свой ав-

---

[1] Для самого Тынянова в данном случае важнее показать несамотождественность, динамичность героя (и любого другого объекта художественного оформления). Нам бы хотелось актуализировать теоретические последствия концепции Тынянова, особенно в её связях с концепцией гротескового целого у Бахтина.

[2] Акцент на речевом движении вообще характерен для юмористической прозы того времени. Другим возможным источником речевой динамики является французский физиологический очерк (точнее его трактовка у Бальзака). В письме брату от 16 ноября 1845 г. Достоевский сравнивает свой первый юмористический опыт (объявление об альманахе «Зубоскал») с фельетоном Люсьена де Рюбемпре из «Утраченных иллюзий». Комментаторы Полного собрания сочинений Достоевского считают, что речь идёт о следующем месте из Бальзака: «Эта проба пера, озаглавленная *Парижские прохожие*, была выполнена в новой и своеобразной манере, где мысль рождалась от звучания слов и блеск наречий и прилагательных возбуждал внимание» [3, т. 18. Комментарий, с. 213).

тономный сюжет, героем которого являются словесные массы. Либо акцентируется материальная сторона имени, либо имя начинает говорить что-то о герое вместо того, чтобы просто указывать на него - иначе говоря, имя этимологизируется. (Это, конечно, тоже восходит к Гоголю.)

Если разобраться, с чем конкретно работает Тынянов, анализируя деформацию значения (т.е. приобретение словами значения, не связанного с описываемым событием), то в его примерах можно обнаружить закономерность (по-видимому, не входящую в замысел самого Тынянова). Вот эти примеры[1]: подчёркивание эпитета в отрыве от определяемого слова [4, *98-99*], воскрешение утраченного буквального пространственного значения в оборотах «за нами» и «тому назад» [4, *99-101*], оживление стёртой метафоры [4, *101-104*], использование служебного слова как полнозначного (в примере Тынянова фигурирует слово «что-нибудь» - он говорит о восстановлении утраченного глагольного значения второй части этого местоимения) [4, *104-105*], реализация языковых штампов [4, *106-107*]. Во всех этих примерах слова обретают побочное событийное значение, не имеющее отношения к описываемому в произведении событию.

Материализация имени приводит к тому, что присутствие заслоняется, человеческая интенция умирает. Этимологизация, помимо этого, эксплицирует в слове побочное событийное значение. В результате этого имена (как и слова вообще) создают свою собственную фабулу, затемняющую присутствие героя.

Вот один из примеров такой побочной фабулы, порождаемой исключительно строением имён, - из рассказа Катерины Ивановны («Преступление и наказание») о своей молодости: «... когда я... ах, когда на последнем бале... у предводителя... меня увидала княгиня Безземельная, - которая меня потом благословляла, когда я выходила за твоего папашу, Поля, - то тотчас спросила: «Не та ли это милая девица, которая с шалью танцевала при выпуске?» <...> Тогда ещё из Петербурга только что приехал камер-юнкер князь Щегольской... протанцевал со мной мазурку и на другой же день хотел приехать с предложением» (т.6, с.139). Фамилия Щегольско-

---

[1] Речь идёт только о деформации семантики отдельных слов (или единиц, сопоставимых со словом) - слов, испытывающих воздействие принципа единства стихового ряда (т.е. находящихся на границе стиха), а не о деформации значения стиховых целых, подверженных влиянию принципа тесноты стихового ряда.

го подозрительно точно соответствует той роли, которую он играет в рассказе Катерины Ивановны, - можно утверждать, что Щегольского она выдумала. Первая фамилия, наоборот, противоречит своим функциям: возникает своего рода оксюморон (с одной стороны, покровительница, княгиня, с другой - Безземельная); это несоответствие налагает иронический отблеск на покровительницу Катерины Ивановны в кругозоре повествователя. Этимологизируясь, эти имена включаются в самостоятельное движение, которое ставит под вопрос реальность именуемых людей.

В этом примере противоречие между речевой динамикой в именах и событийной действительностью персонажа проявлено наиболее ярко. Но побочная событийность действует практически во всех имёнах у Достоевского: в имени Льва Мышкина - оксюморон, Алёшу Карамазова называют Черномазовым (т.14, с.184), фамилия Раскольникова дублируется его двойником Миколкой, который «из раскольников» (т.6, с.347), значение фамилии Долгоруких в русской культуре создаёт много проблем Аркадию, герою «Подрост-ка». Можно также привести пример подчёркивания материального состава имени: в «Преступлении и наказании» Разумихин (чья фамилия и в этимологическом ракурсе чересчур точно соответствует его сюжетным функциям[1]) признаётся однажды одному из персонажей, что на самом деле его зовут «Вразумихин» [3, т. 6. с. 93].

Слова (в том числе имена) имеют у Достоевского собственную напряжённость, не совпадающую с диалогической интенцией стоящей за словом личности (и даже исключающую её). Имена у Достоевского, как и у Гоголя, включаются в саморазвивающееся гротесковое словесное тело. (Сравнение гоголевской речевой стихии с карнавальной целостностью принадлежит Бахтину [5]).

Речевая стихия здесь, как и гротесковое тело в карнавале, - целое, масштабом превосходящее человеческую меру. Цели этой стихии иные, по сравнению с целями индивидуальности. Направленность слова в этом случае отличается от направленности имени в прямом назначении. Наконец, в той же мере, как карнавальная целостность состоит из атомов меньших, чем отдельные человеческие тела (этими атомами являются «куски тела»), так же и речевая стихия составляется не из слов, а из материальных единиц слова и материальных (связанных с этимологией) единиц значения слова.

---

[1] Лужин, кстати, называет его Рассудкиным [3, т. 6, с. 231].

Литература

1. Деринг-Смирнова И.Р., Смирнов И.П. Очерки по исторической типологии культуры. Зальцбург, 1982. С.9.
2. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. Киев, 1994. С. 207-208. Ср. также: «автор <...> говорит не о герое, а с героем» (там же, с.270). «Слово автора о герое организовано в романах Достоевского как слово о присутствующем, слышащем его (автора) и могущем ему ответить» (там же, с. 270).
3. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Л.: Наука. В 30 т.
4. Тынянов Ю.Н. Проблема стихотворного языка. М., 1965. 304с.
5. Бахтин М.М. Рабле и Гоголь // М.М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 533.

МИРООПИСАНИЕ И МИР ВНЕ ОПИСАНИЯ

Н.Н. Карпицкий

Введение

Когда открываешь книги Карлоса Кастанеды, подкупает полное отсутствие какого-либо авторского тщеславия по поводу написанного (Кастанеда нисколько не боится показать себя в ироничном или глуповатом виде), претензий на сакральность или священность знания. В этом плане очень обидно, когда его книги ставят на одну полку с мадам Блаватской или Агни-Йогой Рерихов. Ибо его произведения есть нечто противоположное всем попыткам разных теософов и рериховцев возвести на пьедестал религиозного поклонения очередную концепцию, «интегрирующую все учения и религии», которые теряют в ослеплении своего интеллектуального идолопоклонства всякую способность воспринимать другие точки зрения. Вместо претензии Блаватской на то, что ее «Тайная Доктрина» является откровением свыше, мы встречаем вполне здравое отношение к собственным популяризациям дона Хуана, который, повертев очередную книжку Кастанеды, вернул ее, напомнив, как используют в таких случаях книги индейцы.

Его позиция проистекает из очевидной миросозерцательной первоинтуиции, заключающейся в том, что мир сам по себе как таковой непостижим, то, что мы постигаем, - это лишь наше описание его. Если меняется наше описание, то меняется и воспринимаемый нами мир. Все же употребляемые доном Хуаном понятия («Светящийся кокон», «Орел», «Пузырь восприятия», «Оли» и т.д.) - конвенциональны, при этом можно использовать любой язык, даже самый простой и примитивный, для изложения миропонимания. Ибо когда человек сталкивается с непостижимостью мира, то в этом случае обыденный язык малограмотного индейца оказывается ничем не хуже изысканного языка философа. И нет ничего глупее, чем выдавать за истинное учение очередное описание непостижимого мира.

Это здравое отношение к специфике нашего восприятия мира, которое ни в коей мере не отрицает конкретность нашего присутствия в мире самом по себе, вне описания, для философии имеет намного большее значение, чем бессмысленное спекулирование абстрактными категориями, подменяющими реальный процесс жизни в духе Гегеля.

Прояснить же философское значение этого и является задачей настоящей статьи.

1. Тональ (мирооописание)

Как объясняет дон Хуан Кастанеде, мы воспринимаем мир с запаздыванием на одно мгновение. Иными словами, мы всегда воспринимаем прошлое, только что свершившиеся, и не видим самого настоящего, становления как такового.

Но прошлое - это всегда наше представление о том, что было. И поэтому наше восприятие настоящего, смещенное в прошлое на какое-то мгновение, есть не более чем наше представление о том, что сейчас свершается. Окружающий нас мир собран в соответствии с принципами нашего представления о нем, в плену которого большинство людей и остаются.

«Маги говорят, что мы находимся внутри пузыря, - поясняет дон Хуан Кастанеде. - Это тот пузырь, в который мы были помещены с момента рождения. Сначала пузырь открыт, но затем, он начинает закрываться, пока не запирает нас внутри себя. Этот пузырь является нашим восприятием. Мы живем внутри этого пузыря всю свою жизнь. А то, что мы видим на его круглых стенках, является нашим собственным отражением. Та вещь, которая отражается, является нашей картиной мира. Эта картина - сначала описание, которое давалось нам с момента нашего рождения, пока все наше внимание не оказывалось охваченным ею и описание не стало взглядом на мир». [Здесь и далее цитируется по самиздатскому переводу четвертой книги К. Кастанеды «Сказки о силе».]

Задача же практики дона Хуана - дать возможность взглянуть на мир вне каких-либо заданных представлений, встать лицом к лицу с его неописуемостью в его непосредственном становлении настоящего.

Мир нашего восприятия, мирооописание - есть тональ. Дон Хуан разъясняет: «Тональ - это все, что мы есть. Все, для чего у нас есть слова, - это тональ. Тональ - это все, что мы знаем». Тональ как

мирооописание дон Хуан понимает онтологически. Мирооописание и есть мир, в котором мы живем. И несмотря на то, что оно и составляет реальность нашего космоса, оно остается произвольным. Дон Хуан однажды продемонстрировал это Кастанеде и ученикам дона Хенаро, когда, частично приостановив сложившиеся стереотипы восприятия, был явлен каждому из присутствующих по-разному.

2. Нагваль и первозданный хаос

Когда меняется мирооописание, мы в самом буквальном смысле оказываемся в другой вселенной. Вселенных может быть множество, как может быть множество мирооописаний. Но все они являются лишь проекциями нашего восприятия на единый мир, о котором мы ничего не можем сказать, так как все, что мы можем говорить, о чем можем помыслить, вообразить, все есть сфера тоналя, все включено в структуру нашего мирооописания. В этом плане мирооописание выполняет демиургическую функцию, при этом дон Хуан предупреждает, что нельзя ее путать с творящим началом: «Тональ - организатор мира. Может быть, лучшим способом описания его монументальной работы будет сказать, что на его плечах покоится задача приведения хаоса мира в порядок. Не будет чрезмерным заявить, как это делают маги, что все, что мы знаем и делаем как люди, является работой тоналя. Тональ создает мир, только образно говоря. Он не может ничего создать или изменить, и тем не менее он делает мир, потому что его функция состоит в том, чтобы судить, оценивать и свидетельствовать. Я говорю, что тональ делает мир, потому что он свидетельствует и оценивает его согласно своим, тональным законам. Очень странным образом тональ является творцом, который не творит ни единой вещи. Другими словами, тональ создает все законы, по которым он воспринимает мир, так что, образно говоря, он творит мир».

Переход хаоса в космос есть преобразование мира согласно принципам мирооописания. В связи с этим включение неописуемого в какую-либо упорядочивающую систему мирооописания можно истолковывать космогонически, как реальный процесс становления космоса. Этот сюжет представлен в космогонических мифах самых разных народов, в которых первичный хаос мира истолковывается как первозданные воды. Вода в мифологии часто обозначает бесформенное и податливое начало, именно она и явилась сим-

волом для обозначения еще нерасчлененного, недифференцированного мира, подлежащего упорядочиванию.

Из первозданных вод произрастает зародыш будущего мира, который саморасчленяется, приносит себя в жертву будущему космическому порядку.. По другой версии, первозданный хаос оформляется активным началом - богом-Громовержцем, космическим Быком и т.п. Иногда хаос выступает в аспекте сопротивления космическому упорядочиванию в образе опять же бесформенного существа - змея, который проигрывает сражение демиургу-Громовержцу. И хотя в мироздании не остается больше места для хаоса, непонятным образом его силы продолжают действовать в космосе, иногда воплощаясь в двойственных мифологических персонажей (индийский Варуна - бог-хранитель мирового закона дикой первозданной природы, ночного аспекта мира, связанный с первозданно-водной стихией, океаном, небесными водами) либо как безличная деструктивная энергия, которая накапливается с течением времени и побеждается в новый год (в праздничном воспроизведении индусами победы Индры над змеем-Вритрой). Благодаря скрытому действию хаоса в космосе обретают силу все потусторонние существа, которым нет места в космическом мироздании (индийские асуры, зороастрийские дэвы и т.п.).

Аналогично и современный человек стремится отгородить себя от всего пугающего, необъяснимого твердыми и незыблемыми каузальными принципами. Однако необъяснимое и первозданно-хаотичное продолжает скрытым образом присутствовать в его жизни, будучи вытесненным на задворки сознания, в сновидения, которые, как показал К. Юнг, используют тот же самый язык, что и мифология. Победа над хаосом мифологического бога-Громовержца воспринимается современным человеком как торжество рациональных принципов описания мира, которые исключают из космоса все, чего человек боится. Но время от времени он сталкивается с необъяснимым, непостижимым, с тем, что способно разрушить все его мирооописание. И тут вступает в силу защитный механизм - страх. Человек в страхе снова и снова бежит под укрытие своего мирооописания, готовый принять любые, пусть самые нелепые, но рациональные объяснения.

Дон Хуан считает, что неописуемое есть важнейшее и основное начало мира. Более того, оно есть важнейшее и основное начало нас самих, которое мы не понимаем, но силу которого мы исполь-

зуем. Для обозначения этого начала он и вводит в разговоре с Кастанедой термин «нагваль»: «Нагваль - это та часть нас, для которой нет никакого описания».

Сила нагваля - это сила самого человека в аспекте его неописуемости. И этой силой человек может совершать такое, что не укладывается в его мирооописание, что просто невозможно в нем: «Нагваль может выполнять необычные вещи. Вещи, которые могут казаться невозможными. Вещи, которые немыслимы для тоналя. Но наиболее необычной вещью является то, что сам выполняющий не может знать, как эти вещи происходят. Хенаро не знает, как он делает все это. Он знает только, что делает их. Секрет мага в том, что он знает, как добраться до нагваля, но когда он туда попадает, то его догадки, относительно того, что там происходит, ничуть не лучше, чем твои собственные».

3. Нагваль младенца

«Нагваль там, где обитает сила, - поясняет дон Хуан. - Мы чувствуем с самого момента рождения, что есть две части нас самих. В момент рождения и некоторое время спустя мы являемся целиком нагвалем. Затем мы чувствуем, что для того, чтобы функционировать, нам необходима противоположная часть того, что мы имеем. Тональ отсутствует, и это дает нам с самого начала ощущение неполноты. Затем тональ начинает развиваться и становится совершенно необходимым для нашего существования. Настолько необходимым, что он замутняет сияние нагваля. Он захлестывает его. С того момента, как мы становимся целым тоналем, мы уже ничего больше не делаем, как только возвращаем наше старое ощущение неполноты, которое сопровождало нас с момента рождения и которое постоянно говорит нам, что есть другая часть, которая дала бы нам целостность».

Сновидения младенца первого месяца жизни более богаты содержанием и насыщены событиями, нежели его бодрствование. Сон для него подобен реальности, бодрствование же эфемерно, как сны взрослых. Когда младенец рождается, у него еще нет сложившихся принципов мирооописания. Но это не значит, что у него вообще нет никаких принципов мирооописания, ибо человек рождается с тоналем и без тоналя существовать не может. Родившись, он соприкасается не только с родителем, но и с его микрокосмосом, с его собранным описанием мира. Законы этого мира еще не абсолюти-

зированы для младенца, они еще достаточно гибки, чтобы младенец свободно плавал в разных возможностях мирооописания. Поэтому его восприятию может открываться действительность, не ограниченная каузальным восприятием взрослого. Бодрственное сознание только что родившегося младенца еще достаточно слабо, чтобы разглядеть отблески микрокосмоса родителя, но младенец целиком наверстывает упущенное в сновидениях, в которых ему открываются не только события прошлые, связанные с жизнью родителей, но и события будущие, с которыми ему еще предстоит столкнуться, когда он вырастет. После месяца жизни младенец начинает воспринимать мир бодрствования более-менее систематизировано, и сны его от этого тускнеют, а их содержание все более и более начинает зависеть от опыта бодрствования. Наступает момент когда он окончательно забывает о своих откровениях в сновидениях.

Тональ развивается, как говорит дон Хуан, вместе с развитием ребенка. Первоначально ребенок способен воспринимать вещи, не укладывающиеся в мирооописание взрослого. Он может видеть их до тех пор, пока еще не знает, что они невозможны. Выдуманные существа, которыми взрослые порой пугают ребенка, последний так же реально воспринимает, как и мебель в комнате.

Помнится, когда мне было три года, я заглянул в щель дощатой перегородки, отделявшей кухню от комнаты. Со стороны кухни эту перегородку использовали как шкаф для верхней одежды, внизу же кучей была навалена самая разная обувь. Я разгреб обувь и подобрался к щели. Мне тогда и в голову не приходило, что с другой стороны перегородки я ничего не должен узреть, кроме пыльного пола, что под кроватью. В голубоватом свете я ясно увидел комнату, расположенную внизу. Я был почти что под потолком. В старинном кресле-качалке покачивался отец семейства. Рядом играл мальчик в гольфах. Чуть ближе и правее стояла его мать в длинном сарафане. На всех была одежда XIX века, о моде которого я еще не подозревал. Представшее моему взору я воспринял как само собой разумеющееся и не стал ни рассказывать, ни задаваться вопросом об этом. Однако к шести годам я начал подозревать необычность увиденного мной, но сколько бы я потом ни пытался заглянуть в щель, так передо мной больше и не открылась картинка из семейной жизни прошлого века.

Развивающийся тональ защищает ребенка от всего невозможного и потустороннего, но, как считает дон Хуан, за это мы начинаем расплачиваться однобокостью нашего восприятия мира: «... тональ является хранителем, который охраняет нечто бесценное - нас самих. Поэтому врожденным качеством тоналя является быть консервативным и ревнивым относительно самих действий. А поскольку его деяния являются самой что ни на есть важной частью нашей жизни, то не удивительно, что он постепенно меняется в каждом из нас и превращается из хранителя в охранника.

Хранитель мыслит широко. Охранник, с другой стороны, бдительный, узко мыслящий и большей частью деспот. Скажу еще, что тональ во всех нас был превращен в мелочного и деспотичного охранника, тогда как он должен быть широкомыслящим хранителем».

Иными словами, ребенок находит защиту от своих кошмаров в неверии взрослых в реальность этих кошмаров. Он стремится принять принципы мирописания взрослых, которые не допустят более все то пугающее и необъяснимое, с чем ему, будучи ребенком, приходится сталкиваться. Но, взамен, ребенок принужден соглашаться и на косность и ограниченность этих мирописательных принципов, которые вместе с тем закрывают для него возможность созерцать и чудесное, сказочное. С годами человек становится все более однобоким и упертым в своем взгляде на мир, все более неспособным воспринимать другие принципы миросозерцания, другие точки зрения. В результате, человек под старость, по словам дона Хуана, становится таким же односторонним, как и младенец, только его односторонность носит противоположный характер, он не способен более обращаться к своей сущности, обозначаемой как нагваль.

4. Ужас нагваля

Соприкосновение с нагвалем дон Хуан описывает как ни с чем не сопоставимый ужас, по сравнению с которым обычный эмпирический страх кажется легким дуновением по сравнению с ураганом. Ужас полностью захватывает человека до самой его глубины и грозит полным уничтожением.

«Обычно, если средний человек сталкивается лицом к лицу с нагвалем, то шок бывает таким, что он умирает».

Внезапный испуг всегда сжимает тональ. Проблема здесь в том, чтобы не позволить тоналю сжаться совсем в ничто. Серьезный

вопрос для воина - знать в точности, когда позволить тоналю сжаться, а когда остановить его.

До тех пор, пока его тональ находится не под угрозой, воин с безопасной стороны ограды. Он на знакомой земле и знает все законы. Но когда тональ сжимается - он на ветреной стороне, и это отверстие должно быть накрепко закрыто немедленно, иначе он будет унесен прочь. И это не просто способ разговаривать. За воротами тоналя бушует ветер, я имею в виду реальный ветер. Ветер, который может унести всю твою жизнь».

Такой же ужас испытывает человек перед первозданным хаосом. То, что многие народы обращаются к мифу победы бога-Громовержца над змеем - олицетворением силы хаотического сопротивления, говорит о том, что космически упорядоченный мирок человека - «остров тональ», как говорит дон Хуан, - действительно есть лишь остров среди океана неописуемого, которое постоянно вторгается в жизнь человека. Разрушение принципов мирооописания вследствие этого вторжения и вызывает у человека тот ужас, который сначала открыто, а потом, будучи загнанным в бессознательное, в мир сновидений, продолжает сопровождать его на протяжении всей жизни.

Мифологическая победа бога-Громовержца над силами хаоса знаменует торжество выработанных народом культурных принципов, которые упорядочивают микрокосм человека. Подобную победу одерживает и ребенок по мере своего взросления, личный опыт которого отражает опыт формирования культурного космоса народа.

Страх реванша сил хаоса над только что созданным молодым космосом, выраженный мифологически как «титаномахия», борьба между старым и новым поколением богов, заявляет о себе в жизни ребенка как страх темноты.

Дон Хуан видит начало нашего космоса в определенным образом собранном описании. Изменение «точки сборки» эмпирически воспринимается человеком как смещение в параллельный мир. Им может быть другая вселенная, мир животного или мир сновидений. По мере своего взросления ребенок постепенно учится самостоятельно собирать мирооописание, становясь все более независимым в этом плане от родителей. Специфика нашей культуры такова, что в точке сборки мирооописания доминирует зрительный аспект. Погружение ребенка в темноту исключает из его точки сборки этот ключевой аспект, в результате чего еще не прочная сборка мирoo-

писания начинает расклеиваться и ребенок с ужасом начинает понимать, что может столкнуться с неведомым. Любые ужасы, которые невозможны в «дневном мире», становятся сейчас возможными, поскольку законы дневного мира приостанавливаются. Ужас темноты есть «сжатие тоналя», приостановление действия законов мироописания, когда становится возможным все что угодно и может овеществиться любой кошмар. По мере взросления тональ ребенка развивается и мироописание становится все более прочным и одномерным. С какого-то этапа оно уже может выдержать тем-
ноту. У одних это происходит раньше, у других позже, но так или иначе большинство людей избавляются от детских страхов. Те же немногие, кто не смог достичь этого, до конца жизни обладают «плавающей точкой сборки», уживаясь с кошмарами потустороннего мира, они взамен остаются способными воспринимать и все непостижимое и чудесное.

«Контролируемый страх», описанный Карлосом Кастанедой как магическая практика воина, является близким родственником детского страха темноты. Но если ребенок учится постепенно подавлять его, то маг учится вызывать его в себе, не теряя над ним контроля и способности его в любой момент уничтожить. Это один
из самых трудных моментов практики мага, поскольку страх перед нагвалем должен быть подлинным, когда же он заявляет о себе, то упраздняет все эмпирическое, в том числе и опыт воина, и его тренировку воли. К этому страху невозможно привыкнуть, и сколько бы воин ни упражнялся, каждый раз, когда он встает лицом к лицу с нагвалем, он оказывается таким же безоружным, как и младенец, и каждый раз практически заново он должен успеть научиться овладеть собой и справиться со страхом.

Если мы обратимся к воспоминаниям своих детских страхов, то во многом нам будет понятен и смысл практики «контролируемого страха воина». Когда в темноте для ребенка приостанавлива-
ются законы мироописания, он не только боится неведомого, но и вполне реально испытывает его воплощения. Страх темноты становится пространственно локализован, поглощая постепенно все пространство. Иногда он просачивается и в «дневной мир», образуя своеобразные «дыры» в нашем микрокосмосе, через которые просачивается неведомое и невозможное. Они способны перемещаться и стремятся захватить тело человека и подавить его волю. Эти силы хаоса, которые просачиваются через дыры в тонале, дон

Хуан называет «оли». Они представляют собой неких психических паразитов, которые питаются человеческими эмоциями и проникают в человека лишь когда сжимается его тональ. Если они полностью подавляют волю человека, то тональ разрушается и человек погибает. Воин же, привлекая оли контролируемым страхом, в нужный момент подавляет в себе все эмоции, и образовавшаяся дыра в тонале закрывается. В результате этого оли, как в ловушке, оказываются замкнуты в мироописании, согласно принципам которого их существование невозможно. В этом случае они полностью начинают зависеть от воли мага-воина. Практика эта, однако, смертельно опасна, и человек вставший на ее путь, рискует потерять больше, нежели жизнь, - свою личность, превратиться в раба оли. Этот опыт известен в христианстве как борения со злыми духами.

5. Смех нагваля

Подтверждением правдивости Карлоса Кастанеды является явное отставание формы и стиля описания от содержания. Если бы перед нами был фальсификатор, то форма изложения неизбежно гипертрофированно превосходила бы содержание, мы же, напротив, видим, что та личность автора, которая проступает из манеры изложения, просто не в состоянии была бы придумать все это сама. Яркие прозрения, неожиданные высказывания, остроумные мысли никак не состыковываются с общим стилем повествования. Одним из таких примеров является непостижимый юмор дона Хуана. Я остановлюсь на нем чуть подробнее потому, что в самом чувстве юмора уже содержится присутствие нагваля как сущности человека в его неописуемости.

Можно вспомнить нелепую клоунаду, которую разыгрывает дон Хенаро по поводу пропавшего автомобиля Кастанеды, разыскивая его под каждым камешком. Или ироничную благодарность двух индейцев, когда Кастанеда все же нашел автомобиль и отвез их домой. Можно вспомнить приступы веселья дона Хуана, когда дон Хенаро идет «в кустики», после чего начинается грохот, как при землетрясении. Смех дона Хуана и дона Хенаро чаще всего представляется Кастанеде как нелепый («и они начали смеяться, как идиоты»), и Кастанеда не стесняется говорить об этом, ибо тут действительно ничего смешного нет с нашей обыденной точки зрения. Кастанеда старается быть честен в своем описании, не заботясь о том, кого читатель будет сравнивать с идиотами. Несколько де-

сятилетий потребовалось ученику, чтобы догадаться о поводах веселья своих учителей. И эти поводы Кастанеда воспринимает отнюдь не юмористически, а вполне серьезно, как форму выражения важнейших идей. Действительно, ну что смешного может быть в том, что дон Хенаро не мог «сходить в кустики», так как был в теле сновидения, и его клоунада по поводу этого вызвала громыхание земли и дрожание гор! Ни с обыденной, ни с метафизической точки зрения здесь ничего смешного нет! Можно сказать СИЛЬНЕЕ, здесь вообще смешного нет в границах нашего мирооописания. Но в том-то и дело, что смех этих индейцев вовсе не был укоренен в тонале, он имел начало в их неописуемой сущности, силой которой они создавали забавлявшую их сталкинговую ситуацию. На острове тоналя смех индейцев нелеп, но поскольку смешную ситуацию они создали силой нагваля, смех их был возможен лишь до момента включенности его в описание. Он бессмыслен не в смысле глупости, а в смысле первичности всякой осмысленности, всякому описанию. И в этом плане юмор дона Хуана открывает нам его миросозерцание более полно, нежели все его словесные разъяснения.

6. Духовная практика при встрече с нагвалем

Особенность духовной практики, изложенной Карлосом Кастанедой, определена тем, что при встрече с неописуемым разрушаются не только принципы мирооописания, но и смыслообразующие цели поступков. Человек, оказавшийся лицом к лицу с нагвалем, испытывает не только шок сжатия тоналя, но и шок от бессмысленности ситуации, требующей от него предельного напряжения всех его сил. Научиться мобилизовать себя и бороться на пределе своих возможностей, когда это абсолютно лишено всякого смысла, - важнейшая задача на пути воина, без разрешения которой он обречен на немедленную гибель. Именно поэтому на пути воина-мага не может быть добровольцев, и нет ничего нелепее последователей Кастанеды, которые, ознакомившись с его творчеством, решили практиковать его путь. Ни Кастанеда, ни дон Хуан, никто другой не соглашались добровольно на обучение, лишь в силу стечения обстоятельств они вынуждены были обучаться. Человек, который добровольно решает приобщиться к этому пути, уже тем самым имеет мотивы или соображения, которые неизбежно приведут его к гибели. Мы можем постигать опыт Кастанеды не из апробирования описанных им методов, а только лишь из своего лич-

ного опыта, из анализа сходных ситуаций, в которых мы оказываемся. Каждый человек когда-либо в жизни оказывается в ситуации бессмысленности своих действий. Как правило, утрата смысла поступка полностью лишает человека воли, несмотря на то, что в нем остаются еще силы для борьбы. Только тот человек, который способен и в такой ситуации продолжать бороться, может понять смысл безупречного поведения, о котором говорит дон Хуан.

МИРООПИСАНИЕ И МИР ВНЕ ОПИСАНИЯ

Н.Н. Карпицкий

Введение

Когда открываешь книги Карлоса Кастанеды, подкупает полное отсутствие какого-либо авторского тщеславия по поводу написанного (Кастанеда нисколько не боится показать себя в ироничном или глуповатом виде), претензий на сакральность или священность знания. В этом плане очень обидно, когда его книги ставят на одну полку с мадам Блаватской или Агни-Йогой Рерихов. Ибо его произведения есть нечто противоположное всем попыткам разных теософов и рериховцев возвести на пьедестал религиозного поклонения очередную концепцию, «интегрирующую все учения и религии», которые теряют в ослеплении своего интеллектуального идолопоклонства всякую способность воспринимать другие точки зрения. Вместо претензии Блаватской на то, что ее «Тайная Доктрина» является откровением свыше, мы встречаем вполне здравое отношение к собственным популяризациям дона Хуана, который, повертев очередную книжку Кастанеды, вернул ее, напомнив, как используют в таких случаях книги индейцы.

Его позиция проистекает из очевидной миросозерцательной первоинтуиции, заключающейся в том, что мир сам по себе как таковой непостижим, то, что мы постигаем, - это лишь наше описание его. Если меняется наше описание, то меняется и воспринимаемый нами мир. Все же употребляемые доном Хуаном понятия («Светящийся кокон», «Орел», «Пузырь восприятия», «Оли» и т.д.) - конвенциональны, при этом можно использовать любой язык, даже самый простой и примитивный, для изложения миропонимания. Ибо когда человек сталкивается с непостижимостью мира, то в этом случае обыденный язык малограмотного индейца оказывается ничем не хуже изысканного языка философа. И нет ничего глупее, чем выдавать за истинное учение очередное описание непостижимого мира.

ЯКМ могут быть исследованы многие сферы бытия человека, в том числе и культура. Возможность и продуктивность подобного аспекта изучения (и определения) культуры обосновывается, например, в работах А.Е. Супруна: «*Язык - составная и, пожалуй, самая первичная часть человеческой культуры. Познание культуры народа сплошь и рядом начинается с его языка. Создание культуры включает и сотворение языка как средства выражения и развития этой культуры*»[1].

В данной работе из всего множества «культурных составляющих» мы исследуем категорию времени, рассмотрев то, как эта категория «преломляется» в языке, иначе говоря, проанализировав её языковую проекцию. Ибо именно через язык и - соответственно - через ЯКМ, как уже было сказано, представляется возможным проследить предельно глубинные и максимально специфичные черты культуры того или иного народа. То есть наша задача - рассмотреть время как фрагмент русской ЯКМ (РЯКМ).

III. На языковом уровне наиболее благодатным материалом для изучения проблемы времени нам представляется метафорическая лексика русского языка, выражающая предикативные характеристики времени, так как время в числе прочих абстрактных категорий описывается преимущественно при помощи метафор.

Анализ этой группы лексики позволяет сделать вывод о наличии в русском языковом сознании (РЯС) нескольких групп моделей времени, вычленяемых прежде всего по их метафорической соотнесённости с миром «первичных» реалий, на основании сравнения с которыми человек как-либо определял, описывал - или пытался определить, описать - время и его проявления.

Представляется возможным выделить в русском языке две такие группы моделей времени - количественные модели и модели движения. То есть для РЯС время наделяется прежде всего двумя основополагающими качествами: «**измеряемостью**» (например, время - *деньги*) и **движением** (день *прошёл*). В настоящей работе мы рассмотрим языковые модели движения времени[2] (ЯМДВ).

Исходя из определения движения (*...3. Перемещение в пространстве в каком-либо направлении; передвижение*[3]), можно сделать вы-

---

[1] Супрун А.Е. Лекции по языкознанию. Минск: Изд-во БГУ, 1971. С. 11.

[2] Данное определение достаточно условно, так как посредством его описываются и ситуации, в которых время статично, *пространственно*, а движется по нему человек.

[3] Здесь и далее значения слов даются по изд.: Словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. А.П. Евгеньевой. 3-е изд. М.: Рус. яз., 1981.

вод о том, что такое движение-перемещение подразумевает как минимум трёхкомпонентную структуру: ***субъект движения; пространство, в котором это движение происходит***; а также ***направление такого движения***. Данное положение обязательно как для описания движения физического тела (или множества тел) в физической среде, так и в том случае, когда посредством метафоры движения выражаются какие-либо иные процессы (в том числе – и движение времени).

Соответственно, и в ситуации «движения времени» (рассматриваемого нами через призму РЯКМ) представляется возможным вычленение трёх основных параметров движения. Иначе говоря, требуется определить, каковы здесь субъект, пространство и направление движения и на основании этого описать модель (модели) движения времени в РЯКМ.

Для выполнения поставленной задачи необходимо проанализировать языковые сочетания, в которых говорится о «движении времени», и вычленить в них вышеназванные компоненты. Такой анализ позволяет нам выделить три группы сочетаний.

В первой группе «движение времени» выражается при помощи сочетаний: *день пролетел, приближается зима, время подошло* и подобных им по конструкции (наиболее распространённое обозначение ситуации «движения времени» в русском языке).

Вторую группу составляют такие сочетания, как *предстоящий день, войти в новый год, нас ждёт тяжёлое время, страна идёт к светлому будущему* и т.п.

К третьей группе можно отнести целый ряд сочетаний, несколько неоднородных по своим структуре и значению: *идти в ногу со временем, отстать от своего времени; время несёт (везёт, уносит) нас; он влачит тяжёлые дни, они весело провели время; день близится к концу, время идёт к полудню* и т.п.

Из трёх обозначенных нами параметров во всех группах достаточно чётко и «беспроблемно» вычленяется субъект действия (в данном случае – движения). В первой группе таким «субъектом» являются время и отрезки времени, во второй – человек (или общество), в третьей субъектом движения могут быть одновременно время и человек (*Он шагал в ногу со временем*); активным – время, пассивным – человек (*И вдаль несла нас времени река*); и

наоборот, активным – человек, а пассивным – время (*Всегда гоним, теперь в изгнанье Влачу закованные дни*).

IV. Наиболее же трудноопределимым компонентом в структуре движения времени является направление движения времени[1]. Вместе с тем разрешение этого вопроса представляется максимально значимым при анализе и описании особенностей понимания времени в ЯКМ (а возможно, и в каких-либо иных КМ). Хотя следует оговориться, что определение направления движения времени каким-либо иным способом, нежели посредством анализа языкового материала, представляется нам крайне затруднительным (если вообще возможным в принципе).

В качестве примера определения направления движения времени как фрагмента РЯКМ можно привести анализ группы выражений с обстоятельствами времени (места)[2]: *время движется к полночи, день близится к концу; с тех пор (до настоящего времени) прошло столько-то лет* и т.п. Когда говорится, что время *движется к полночи*, то имеется в виду следующая ситуация. Пространство, в котором два ориентира – «место» человека (момент настоящего) и *полночь* (к которой и движется время); между настоящим временным положением человека (т.е. тем моментом, который описывает данная фраза) и полночью констатируется некоторое временное расстояние. Вместе с тем среди «потенциальных» значений этого выражения заключено и такое, которое подразумевает, что это расстояние каким-либо образом будет «преодолено». Однако такое преодоление зависит не от *полночи*, которая статична (или какого-либо другого отрезка времени), и не от самого человека, позиция которого здесь столь малозначима, что даже не оговаривается. Следовательно, остаётся только такой вариант, при котором время в своём движении «подхватывает» человека и «приводит» («приносит») его к упомянутому отрезку времени (в данном случае –

---

[1] В одном из своих эссе Х.Л. Борхес замечает: «*...Я начну с того, что припомню всё тёмное и невразумительное, что связано со временем... Одно из таких мест, не самое тёмное, но и не самое ясное, касается направления времени. Все считают, что оно течёт из прошлого в будущее, но вполне вероятно и обратное... И то и другое одинаково правдоподобно и одинаково непроверяемо*» (Борхес Х.Л. История вечности // Собр. соч.: В 3 т. Рига: Полярис, 1994. Т. 1. С. 161).

[2] Более подробно об этом см.: Катунин Д.А. О направлении движения времени // Проблемы лексикографии, мотивологии, дериватологии: Межвузовский сб. статей / Под ред. О.И. Блиновой. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 222-226.

к полночи). Так как «временное перемещение» человека понимается только как возможное **вперёд** (т.е. **в будущее**), то и направление движения времени может быть обозначено здесь как ***из прошлого в будущее***. (Подобная интерпретация соотносится и с пониманием положения полночи: так как она ещё не «наступила», то, следовательно, она ещё **в будущем**; время же, в таком случае, движется ***из прошлого в будущее*** – *к полночи)*.

Кроме уже рассмотренных сочетаний с предлогом «*к*», средством выражения данной модели могут быть такие сочетания, как ***с того*** (т.е. *прошлого*) *времени* (***до настоящего момента***) *прошло столько-то времени*. Здесь направление движения времени (***из прошлого – к настоящему***) обозначено ещё более отчётливо.

К характерным особенностям этой модели следует отнести и то, что время и человек здесь перемещаются в одном направлении в пространстве, которое заполнено временными ориентирами. Данный признак (однонаправленность движения времени и человека) может быть взят в качестве доминирующего для номинации рассматриваемой модели, которая в таком случае может определяться как синхронная[1]. Причём данное обозначение, на наш взгляд, должно рассматриваться не как видовое, но как родовое, так как под него подпадает ещё несколько моделей, которые выражаются с помощью таких сочетаний: *идти в ногу со временем, обогнать своё время, отстать от своего времени; время несёт (везёт, уносит) нас* и т.д. Однако необходимо отметить, что направление движения времени в данной группе моделей является признаком в достаточной степени факультативным, так как основными их функциями являются оценка развития каких-либо действий человека (*отстал от времени*); акцентирование его (человека) пассивной позиции по отношению к движению времени (*время уносит нас*) и т.д. Кроме того, во всех сочетаниях этих моделей говорится уже не о движении отрезков времени, а о течении некоего безграничного времени, что должно затруднять определение направления движения времени.

Поэтому для более полного понимания проблемы направления времени представляется целесообразным обратиться к **ещё одной**

---

[1] В плане междисциплинарных соответствий следует отметить, что подобное понимание *синхронного* движения времени и человека является сугубо языковым и, насколько нам известно, не имеет аналогов в научной картине мира.

модели, в которой время уподоблено пространству (полю, дороге и т.п.), а обозначения временных отрезков – физическим, пространственным ориентирам. Движется же здесь (ибо понятие *движения* является ключевым и даже ***обязательным*** для понимания категории времени) в такой модели человек. Отрезки времени, которые упоминаются в сочетаниях, представляющих данную модель (*войти в новый год, предстоящий день, идти к этому дню, нас ждёт тяжёлая неделя* и т.п.), позволяют сделать заключение о том, что человек в такой интерпретации движется ***в будущее.***

Подтверждением подобного рода выводов является и тот факт, что движение человека во (по) времени отражает закономерности его филогенеза, когда характерные особенности роста человека (взросление, старение и т.д.) метафорически представляются как этапы некоего жизненного пути от рождения к смерти. И как развитие человека возможно только в «одном направлении» (например, взросление, но никак не наоборот), так и его движение (независимо от того, понимается ли это движение как независимое от времени, либо же как совместное с ним) возможно только от прошлого к будущему.

Такое понимание направления движения человека во времени может быть спроецировано и на проблему понимания направления движения времени в синхронных моделях, ибо *наравне со временем* в них движется и *человек* (чьё присутствие достаточно чётко проговорено). Движение же человека, как уже было показано выше, принципиально возможно только в будущее.

V. Кроме того, для описания ЯМДВ необходимо проследить и то, чему уподобляются в данных сочетаниях время и человек. Определение места человека важно ещё и потому, что ЯКМ (в отличие, например, от научной КМ) является прежде всего сугубо антропоцентричной КМ.

Исходя из вышесказанного, мы можем классифицировать все ЯМДВ в РЯКМ как ***динамическую, статическую***[1] и группу синхронных. Данные положения могут быть проиллюстрированы с помощью **СВОДНОЙ ТАБЛИЦЫ ЯМДВ:**

---

[1] Подобный принцип номинации ЯМДВ (***динамическая*** и ***статическая***) берёт своё начало в истории естествознания (прежде всего - физики) и философии, где время рассматривается как некая объективная категория, всеобщая и безотносительная к человеку. (См.: Молчанов Ю.Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1979; Он же. Проблема времени в современной науке. М., 1990.)

ЯМДВ	*Время и человек*	*Субъект движения*	*Пространство*	*Направление движения*
1. ДИНАМИЧЕСКАЯ		Время (и его отрезки), которые уподобляются физическому субъекту или материи	Физическое пространство (слабо актуализировано)	Из будущего в прошлое
	Время	Уподоблено физическому субъекту или материи, передвигающимся в физическом пространстве из будущего в прошлое		
	Человек	Статичен по отношению к движущемуся времени; пассивно воспринимает то, что несёт ему время (или уносит от него)		
2. СТАТИЧЕСКАЯ		Человек	Время и его отрезки (прежде всего — жизнь[2] человека), уподобленные пространству	От прошлого к будущему (от рождения к смерти)
	Время	Уподоблено физическому пространству; статично		
	Человек	Субъект, активно передвигающийся по времени (и жизни), которые представлены как пространство («поле»)		
3. СИНХРОННЫЕ		Время и человек	Физическое пространство (слабо актуализировано)	От прошлого к будущему
	Время	Выступает в качестве физического субъекта (может быть уподоблено человеку)		
	Человек	Субъект, наравне со временем передвигающийся в пространстве		

VI. В заключение представляется необходимым отметить то обстоятельство, что вышеописанные ЯМДВ различаются не только в ходе абстрактных умозаключений и построений, но и на уровне «неосознанного» использования метафорических сочетаний со значением движения времени. Так, например, можно достаточно

---

[1] В настоящей работе нас интересует не весь комплекс значений слов, обозначающих какие-либо события (*война, жизнь* и т.п.), а лишь заключённая в них семантика временной протяжённости, например: *Жизнь – ...4. Период существования кого-л.*

уверенно сказать, что наиболее распространёнными и употребительными являются выражения, относимые нами к динамической модели. Это проявляется как в относительной «обширности» группы лексики, посредством которой выражается данная ЯМДВ, так и в том, что слова этой группы в большинстве своём стилистически нейтральны. В свою очередь, их качество служит причиной (впрочем, как и следствием) того, что они могут быть употреблены во всех формах национального языка (литературной, диалектной и просторечной) и в рамках любого функционального стиля. Кроме того, можно отметить, что посредством сочетаний, относимых к динамической модели, выражается движение как линеарной, так и циклической форм времени.

И в связи с тем, что практически все остальные ЯМДВ в той или иной степени имеют книжно-стилистическую маркированность (а следовательно, далеки от общеупотребительности), именно посредством анализа прежде всего динамической ЯМДВ мы можем получить доминирующее представление об отражении движения времени в РЯС и в русской культурной конструкции.

VII. Данное представление может быть выражено в следующих положениях:

1. Движение времени в русском языке уподобляется движению физического субъекта или материи в пространстве.

2. Время (и его отрезки) воспринимается человеком как проходящее мимо него, а сам человек представляется пассивным наблюдателем по отношению к такому движению.

3. Доминирующей в русском языке схемой «взаимоотношений» Человека и Времени является: человек стоит лицом к идущему времени, которое проходит мимо него и скрывается за его спиной; «впереди» – будущее, «позади» – прошлое.

ДИСКУРС КОММУНИКАЦИИ *VERSUS* ДИСКУРСА НАСИЛИЯ В СОВРЕМЕННЫХ КУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИКАХ

Н.А. Колодий

Современная культура, кажется, уже пережила этап безудержной критики репрессивного начала, исходящего из чрезмерно рационализированной философии, где метафизика всегда претендовала на особое положение в сфере языка, стремилась к статусу единственной хранительницы языка абсолютного, совершенного и эзотеричного. Язык метафизики, как он представлен в философии Единого (Парменид и элеаты - Платон - неоплатоники - Спиноза - Гегель), - жестко организованная система понятий, в которой все элементы находятся в строгом подчинении фундаментальному концепту Единого. Здесь снимается проблема референции, а соответственно устраняются полисемия и омонимия, неизбежные в естественных языках, поскольку единственным денотатом метафизических понятий является универсальный континуум смыслов. Содержание понятий в таком языке определяется тем участком континуума, который позволено «распаковать» данному ограниченному понятию.

Мир постклассической философии оказывается все более вовлеченным в естественно-языковое пространство, а философские концепции приобретают отчетливо выраженное лингвофилософское звучание.

Мы остановимся на том смещении философской проблематики, которое было обусловлено проектом Хабермаса, теорией дискурса М. Фуко, концепцией Р. Шартье, смещением философии в область прагматики. Разумеется, его обусловило и распространение поведенческой парадигмы в философии. Бихевиористская установка на отказ от интерпретации мышления в качестве «субстанции», обращение к проблемам коммуникации, выход психологии к прагматическим аспектам речевой деятельности - все это объясняет дискурсивную природу современных философских проблем.

Прагматический поворот приводит к отрицанию субстанциональности сознания, к отрицанию автономной языковой реальности, к неприятию картезианской проблематики. Уже достаточно давно в западной культуре мы наблюдали практическую попытку создания дискурса, свободного от господства репрессивных структур (Т. Адорно, Ю. Хабермас). Идеи франкфуртцев оказали серьезное влияние на современные постструктуралистские направления: «генеалогию власти» М. Фуко, грамматологию Ж. Деррида, шизоанализ Ж. Делеза, Ф. Гваттари, которые, не обладая вполне определенным эпистемологическим статусом, представляют синтез идей и влияют на современные культурные практики.

Культуру все чаще пытаются охарактеризовать как нечто целое, лишенное центра, как некое децентрированное состояние, в котором главное внимание обращено на процессуальность, событийность, энергийность. Вместо структуры на первый план выступают так называемые сети.

Социальное и культурное предстает как нечто сконструированное и раскрывающееся как процесс, в котором составной частью являются конфронтационные представления живых людей. Один из выдающихся культурологов Шартье свою задачу видит в том, чтобы обозначить активную, конструирующую роль культурных практик и культурных дифференциаций в создании самого этого социального расслоения. Понятие «присвоение» как обретение смыслов, всегда своих и самостоятельных, должно стать центральным в новой истории культуры, которая сделает акцент на множественности пониманий, вписанных в конкретные культурные практики. История культуры дистанцируется от узкой социографической концепции, постулирующей подчиненность культурных дифференциаций социальным. Предпочтительно исходить из анализа собственно «культурных конфигураций». Чтобы связать реалии культурной и социальной жизни, по Шартье, необходимо отказаться от бесплодного противопоставления непреложной объективности общественных структур отраженному свету субъективных представлений. В определенном смысле мир социального раскрывается как мир представлений.

Представление можно описать как отражение в сознании людей дифференциации общества (подобные представления организуют схемы восприятия, оценки, принятия решения, иначе говоря, не только отражают социальные отношения, но и структурируют

социальную практику). Представление есть нечто символическое - предъявление обществу своей социальной позиции, борьба за свой образ.

В обществах Нового времени значение форм символического господства возрастает (как важного структурирующего фактора) по мере монополизации государством права на легитимное насилие.

Р. Шартье пишет, что «вместо возвращения к философии субъекта, которое сопровождает возвращение к политическому или лежит в его основании, история как социальная наука напоминает, что люди всегда связаны взаимными зависимостями, осознаются они как таковые или нет. Эти зависимости формируют и структурируют их индивидуальность и, значит, определяют - в серии вариантов - строй мысли и чувств»[1].

По мнению Шартье, представление позволяет обозначить и связать три важнейшие реальности: прежде всего - это коллективные представления, олицетворяющие в сознании людей деления социального мира; а также формы предъявления общественного положения или политического могущества, которые при помощи ритуалов, образов заставляют усматривать требуемое; и, наконец, формы уверования. Все это заставляет исследователей фиксировать так называемый лингвистический поворот в историографии и культурологии и обсуждать историю модальностей внушения и форм уверования как историю символических отношений силы. Современные историографы в связи с этим чрезвычайно активно обращаются к «генеалогии власти» М. Фуко и его призыву о «возвращении субъекта». Однако это уже не субъект классических гносеологий, а инкарнированный, эмпирический субъект, чья телесность служит полем развертывания игр власти и знания.

Впрочем, лингвистически детерминированная эпистемология, утверждающая известное семиотическое положение о том, что язык не отражение мира, схватываемое в словах, а есть нечто системопорождающее, генерирующее мир, вызывает сегодня и определенное сопротивление. Это связано с тем, что, как считает Габриель М. Спигел, «как концепция реальности, основанная на языке, семиотика своим отрицанием референциального, объективного мира... подорвала традиционные методы... исторической интерпретации»[2]. С этим не может согласиться ни один здравомыслящий

---

[1] Шартье Р. История сегодня: сомнения, вызовы, предложения // Одиссей 95, 1996. С. 198.

[2] Габриель М. Спигел. Историописание в век постмодернизма // Одиссей. Человек в истории. 1995. М.: Наука, 1995. С. 212.

исследователь. Габриель М. Спигел предлагает признать легитимность замены постструктуралистской мыслью одной основополагающей метафоры («исторические данные суть отражение») на другую («исторические данные суть опосредование»). Опосредование в таком случае выступает как активный процесс, создающий свои объекты в том смысле, в каком постструктуралисты представляют себе социальное конструирование реальности в языке и через него. Методологи этого направления справедливо утверждают, что при таком подходе пересоздающая природа подобных дискурсов закрывает нам доступ к какой бы то ни было реальности, отличной от кодов, запечатленных в текстах. Такая сосредоточенность на дискурсе позволяет соединить в нечто единое текст и контекст и дать единое эстетизированное понимание культуры. Дискурсивные практики понимаются в историческом плане как риторические конструкты, связанные с проблемой власти, обеспечиваемой и проявляемой через специфическим образом отредактированное знание, либо как поддающиеся идентификации единицы опосредованных и опосредующих практик и верований определенного общества. В историографии, конечно, до конца не решен вопрос о логике, управляющей порождением дискурса. Призыв к тому, что следует отказаться от «постулирования тождественности между, с одной стороны, логоцентрической и герменевтической логиками, управляющими порождением дискурса, и, с другой стороны, «логикой практики», управляющей поведением, которое определяет социальные идентичности и социальные отношения...»[1], не услышан до конца. Голос этого невидимого Другого и дискурс этой невидимой Другой культуры проще интерпретировать, исходя именно из герменевтической логики, но тогда и образ этого Другого будет создан по образу и подобию собственного. Исследование дискурсивных практик в современной ситуации будет выступать важнейшим средством высвобождения из-под сковывающего воздействия рутинных топосов, неработающих литературных тропов, психоаналитических кодов, навязывающих одно-единственное понимание Текста. Микроистория, сложившаяся в Италии в конце 70-х годов в лице Д. Леви, К. Гинзбурга, К. Пони и получившая распространение повсюду, делает успешную попытку такого высвобождения.

---

[1] Там же. С.218.

МИРООПИСАНИЕ И МИР ВНЕ ОПИСАНИЯ

Н.Н. Карпицкий

Введение

Когда открываешь книги Карлоса Кастанеды, подкупает полное отсутствие какого-либо авторского тщеславия по поводу написанного (Кастанеда нисколько не боится показать себя в ироничном или глуповатом виде), претензий на сакральность или священность знания. В этом плане очень обидно, когда его книги ставят на одну полку с мадам Блаватской или Агни-Йогой Рерихов. Ибо его произведения есть нечто противоположное всем попыткам разных теософов и рериховцев возвести на пьедестал религиозного поклонения очередную концепцию, «интегрирующую все учения и религии», которые теряют в ослеплении своего интеллектуального идолопоклонства всякую способность воспринимать другие точки зрения. Вместо претензии Блаватской на то, что ее «Тайная Доктрина» является откровением свыше, мы встречаем вполне здравое отношение к собственным популяризациям дона Хуана, который, повертев очередную книжку Кастанеды, вернул ее, напомнив, как используют в таких случаях книги индейцы.

Его позиция проистекает из очевидной миросозерцательной первоинтуиции, заключающейся в том, что мир сам по себе как таковой непостижим, то, что мы постигаем, - это лишь наше описание его. Если меняется наше описание, то меняется и воспринимаемый нами мир. Все же употребляемые доном Хуаном понятия («Светящийся кокон», «Орел», «Пузырь восприятия», «Оли» и т.д.) - конвенциональны, при этом можно использовать любой язык, даже самый простой и примитивный, для изложения миропонимания. Ибо когда человек сталкивается с непостижимостью мира, то в этом случае обыденный язык малограмотного индейца оказывается ничем не хуже изысканного языка философа. И нет ничего глупее, чем выдавать за истинное учение очередное описание непостижимого мира.

лективная складывается из индивидуальных идентичностей конкретных людей и вне их осознания своей идентификационной принадлежности существовать не может. Национальная идентичность есть общность людей, проживающих в рамках единого государства, сложившаяся в результате идентификации со своим гражданским статусом, местом и ролью в общем социально-экономическом, политическом и культурном пространстве. Национальная идентичность, в конечном итоге, общность политических, гражданских, социальных, экономических, культурных интересов и ценностей. В проблеме формирования общероссийской идентичности можно выделить этнокультурный и политический аспекты. Этнокультурные аспекты касаются идентичности этнических групп, включая русских, их взаимоотношений с этническими меньшинствами и положением внутри Российской Федерации. Это вопросы этнического самосознания, психологии, культуры, языка. Политический аспект подразумевает вопрос о формировании российской нации как целого в рамках государства.

Проблема национальной идентичности находится на стыке социальной и политической философии, культурологии, политологии и поэтому требует комплексного междисциплинарного изучения.

Философский анализ национальной идентичности предполагает экспликацию базовых оснований идентификации, где методологическим принципом является разграничение национальной и этнической идентичностей. Национальная идентичность всегда предполагает политическое, государственное измерение и есть общность, основанная не на происхождении и родстве.

Проблему формирования общероссийской идентичности можно разбить на ряд составляющих: проблема государственной идентичности, связанная с базовой концепцией нации и национальным самоопределением; ряд вопросов, относящихся к этнокультурной идентичности, включая поиск русской национальной идентичности, а также проблемы, связанные с самосознанием этнических меньшинств, входящих в состав Российской Федерации.

Проблема российской идентичности предполагает формирование общности большей, нежели основанной на родстве или происхождении. Поэтому российская идентичность должна включать в себя этнические группы как одну из составляющих, но не базироваться на них. Основное отличие нации от этноса заключается в том, что к этносу невозможно присоединиться, тогда как к нации это возможно через получение гражданства.

Идентичность предполагает наличие памяти или, в случае с коллективной, ее аналога в традиции, культуре, истории. Национальная или претендующая на этот статус философия, решая проблему своего самоопределения, вынуждена выйти на проблему национальной идентичности, которая может быть выражена в той или иной форме, но ее экспликация вытекает из необходимости определения своего места в мире при столкновении с другой культурой или традицией. Философский ракурс рассмотрения проблемы предполагает экспликацию базовых оснований национальной идентичности вне политологического измерения. Национальная идентичность сама по себе не является эмпирически существующим феноменом или субстанцией. Поэтому она есть, как на это справедливо указывает В. Малахов, искусственно выделяемая в теоретических целях общность, т.е. теоретико-методологическая конструкция. Выражая это иначе, можно сказать, что национальная идентичность есть феномен культуры.

Национальная идентичность, с одной стороны, предполагает культурную, с другой - сама является частью культуры. Культура в данном случае выступает в качестве механизма функционирования национальной идентичности и идентификации.

Исходя из определения, предложенного Ю. Лотманом, культура - это «знаковая система, определенным образом организованная...» на основе способов коммуникации, принятых в данном обществе, и строится на базе «естественного» языка. Знак может быть интерпретирован как символ, что позволяет говорить о системе культурных символических кодов и программ, задающих национальную идентичность. Если речь идет о культуре как о базовой категории анализа российской идентичности, то возникает необходимость экспликации культурных символических рядов, которые задают национальную идентичность. Поэтому нельзя обойтись без анализа имеющегося культурно-исторического пространства, в рамках которого формируется российская идентичность. В первую очередь это русская философия, претендующая на статус национальной идентичности, и «русская идея».

«Русская идея» для отечественной религиозной философии носила характер общенациональной, но по сути была религиозной и содержала скрытое, а иногда и явное отождествление с этнической, потому что русская и российская идентичности не разделялись и представляли одно целое. Россия как государство, православие и русская культура составляли некую недифференцированную идентификационную целостность.

Возросший интерес к «русской идее» показывает не только ее актуальность, но и сохранение в общественном сознании тенденции отождествлять этническую и национальную идентичности. Национальная идея призвана консолидировать общество на основании, приемлемом для его отдельных составляющих. «Русская идея» в традиционном ее варианте вряд ли может выполнить эту роль, так как Россия, в силу своей этнической разнородности, не является национальным государством этнических русских. Поэтому необходима иная концепция нации, нежели этническая. При политологическом ракурсе рассмотрения проблемы предлагается гражданская интерпретация нации. Так, В.А. Тишков предлагает концепцию многокультурной нации, предполагающей одновременно культурно-этническую и государственно-гражданскую идентичности, не исключающие друг друга.

Как справедливо указывает С. Хенкин, «нет признаков общественного и политического консенсуса по центральному вопросу стратегии национального строительства: будет ли Россия развиваться в сторону многонационального, русского национального государства или же многокультурной гражданской нации? Сейчас видны симптомы движения ко всем трем моделям одновременно, хотя в перспективе только третья способна принести межэтническое согласие и стабильность». Это есть сжатое выражение ситуации кризиса идентичности, переживаемого в России.

Принятие культуры в качестве механизма идентификации, функционирования, трансляции и генезиса самой национальной идентичности предполагает анализ тех систем ценностей, культурных кодов и программ, которые соответствуют этим трем моделям. Многонациональное государство предполагает разнородность, разобщенность и некую анклавность своих частей при формальном единстве.

Это может быть империя или федерация, унитарное государство или конфедерация, но идентичность всегда будет государственной, не моноэтничной и представлять собой формальное единство.

Национальное государство всегда этноцентрично, и его идентичность есть одновременно идентичность образующего его этноса. Многокультурная гражданская нация строится на принципиально других основаниях : полиэтничность, поликультурность. Это государство, которое строится не на основании этнической или только государственной общности, но на основе общности социального, политического, культурного пространства и соответствующих интересов. Это целостность, которая представляет собой

множественность в единстве, где становится возможным сосуществование различных этнических образований, культур или субкультур. Формирование общей идентичности происходит на базе системы ценностей, способной объединить идентичности отдельных этнических и культурных групп и индивидов.

«Русская идея» в том виде, в котором она возникла в отечественной религиозной философии: 1) религиозна, т.е. базируется на православии и традиционных ценностях; 2) этноцентрична уже по своему определению и отождествляет русскую и российскую идентичности, тогда как Россия не является русским национальным государством в силу своей полиэтничности (или, как это называлось раньше, многонациональности).

«Русская идея» сформировалась в совершенно иных условиях, нежели современные, и требует трансформации в общенациональную. Но для этого придется либо отказаться от религиозной нетерпимости и модернизировать православие, либо трансформировать Россию в русское национальное государство, либо, третий вариант, восстановить имперский принцип его построения, как это было с СССР, фактически являвшемся империей.

Национальная идентичность должна опираться помимо политической и социально-экономической, прежде всего на культурную общность, общую систему ценностей, которая должна транслироваться через соответствующие культурно-символические коды и программы. Современная российская идентичность пока представляет собой совокупность не связанных между собой в органическое целое и иногда противоречащих друг другу ценностей, идеалов, моделей и идей. Так, в ее состав входят : частично сохранившаяся или модифицированная прежняя советская идентичность с ее идеей великой державы, реставрируемая или присутствующая в эксплицитной форме русская идентичность (как этническая, так и досоветская) и, помимо этого, адаптируемая к постсоветским условиям западная, в частности американская, идентичность, направленная на трансформацию российского общества.

Россия нуждается в формировании собственной идентичности, которая не может складываться как мозаика из таких разнородных частей и должна быть адекватной уже имеющимся традициям и ценностям, вне которых собственное существование национальной общности становится невозможным.

НАУКА КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН И ГРАНИЦЫ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

Л.В. Косыгина, В.В. Горошко

В настоящее время научный мир живет в предвкушении очередной научной революции. Предполагается, что ее итогом станет смена «точек роста» научного знания с физики, господствующей с Нового времени, и химии, процветающей с начала XX века, на биологию и общественные науки. Таким образом, существенно изменится картина научного познания в целом. Однако в связи с этим возникает вопрос, как долго может продолжаться развитие, начавшееся с экспериментов Галилея и длящееся по сей день. Наивно полагать, что такое развитие бесконечно во времени и существующему способу познания мира нет пределов. Цель данной работы – показать пределы развития научного знания, имманентно присущие ему с момента возникновения.

Культурой в данной работе будем называть идеальную сферу жизнедеятельности субъектов. Данное определение позволяет зафиксировать следующие значимые характеристики культуры:

- Культура носит субъективный характер, но в то же время является для субъектов-носителей объективной реальностью.
- Культура - идеальный объект, она существует в сознании субъекта и функционирует по своим собственным, имманентно заложенным законам.

Как объект изучения культура распадается на два аспекта, функциональный и структурный. Оба аспекта равноправны и фиксируют наше внимание как исследователей на определенных ее сторонах.

Культура как структура представляет собой систему культурных образцов. Культурные образцы – объекты любой природы в генетическом плане, с которыми субъект (индивид, совокупность индивидов) сообразует какие-либо элементы своего сознания и/или поведения [5, *36*]. Структурный аспект культур реализуется в виде языка, представляющего своего рода матрицу для мышления и средство трансляции культуры [2, *375-376*], обеспечивая таким образом ее трансцендентальный характер. В данном контексте язык помимо понятийного аппарата содержит методы образования правильных суждений – логика, а также определенные представления о пространстве и времени, присущие культуре и определенные Кантом как априорные формы сознания [3, *127-153*]. Эти две состав-

ющие представляют собой то, что Шпенглер именует «числом», как отражением сущности мира [7, *116*]. Язык фиксирует прежде всего структуру мира, существующую иерархию ценностей и место субъекта в этом мире. В этом значении язык является средством выражения всей культуры, хотя функциональные связи в нем скрыты.

Культура как функциональная система представляет собой фиксацию сферы жизнедеятельности не как структуры, а как объекта деятельности. Основной формой представления сферы жизнедеятельности как функциональной системы является знание – система координирования системы культуры (в первую очередь внешних и внутренних состояний субъекта). Знание может быть разделено на две группы – вербализованное, т.е. знание, выраженное на определенном вербальном языке, и невербализованное, а именно, знания, приобретенные путем подражания. В данной работе знание будет рассматриваться только как вербализованное. Отличие вербализованного знания от языка состоит в основном в акценте на связь между объектами, а не на сам объект.

Структурный и функциональный аспекты культуры можно считать модусами культуры, которые представляют собой два метода описания объекта. Эти модусы взаимосвязаны, и язык и знание являются двумя формами изображения сферы жизнедеятельности субъектов – в функциональном и структурном плане. Эти аспекты равноправны, любой предмет может быть задан как через функциональные свойства, так и через определение, и их различение предпринято в методологических целях. В каком-то смысле это два равноправных способа описания культуры. В настоящее время хорошо разработанной является концепция знания как когерентной системы, т.е. системы взаимообусловливающих истин. Язык также является когерентной системой, в которой существует так называемый логический круг определений. Когерентность этих систем позволяет говорить о целостности систем и их внутренней непротиворечивости. В соответствии с теоремой Тарского можно сделать вывод, что к системе языка, а в конечном счете и знания, не применимо понятие истины.

Условно можно выделить два типа вербализованного знания:

- Эмпирическое знание – знание, отвечающее на вопрос «как», «как должна функционировать система».
- Теоретическое знание – знание, отвечающее на вопрос «почему», «почему система функционирует данным образом».

Синтезом эмпирического и теоретического знания является европейский вариант научного знания. Философия является предельным вариантом теоретического знания, а предельным случаем эмпирического знания является знание-рецепт.

Наука как объект нашего рассмотрения является определенным видом знания («научного») и определенным социальным институтом. Как знаниевая конструкция наука обладает определенным языком для трансляции знания, как вербальным, так и невербальным. Таким вербальным языком является европейская математика с имманентно содержащейся в ней европейской логикой[1], а невербальным – сложившаяся научная традиция [6, *140-152*].

Как социальный институт наука реализует функцию познания культурой мира, или, что в данной работе является тождественным, познания культурой самой себя, функцию самореализации культуры в виде знаниевой конструкции (наряду с искусством, реализующим культуру как структуру).

Кризис науки, как и любой системы, есть имманентно заложенный механизм и может быть разделен на три составляющие:

- Структурный кризис – кризис текущей парадигмы.
- Ценностный кризис – проблема ценности познания.
- Функциональный кризис – сомнение в возможности выполнения наукой функции познания мира.

Структурный кризис имманентен науке. Его причиной является либо несоответствие теоретического знания эмпирическому, либо отсутствие новых знаний, что связано с несовершенством методов исследования. Вторая причина в нашем случае более важна, так как фиксирует неспособность решения определенной проблемы существующими средствами. Результатом структурного кризиса является смена парадигм в науке (Кун) или смена исследовательских программ (Лакатос).

Ценностный кризис современной науки связан с тем, что наука как тип знания, так же как и понятие истины, по сути своей ценностно нейтральна. В связи с этим наука как социальный институт противоречит гуманистическим ориентирам развития общества. Как следствие возникла проблема ответственности ученых за последствия своих открытий, которая, как правило, решается (в нормативном плане) в сторону ограничения свободы творчества ученого.

---

[1] Данная традиция берет исток от пифагорейской школы, впервые заметившей, как им казалось, что числа лучше подходят для описания мира, чем первоэлементы [1, *75-76*; 7, *103*]. Данная традиция попала в Европу через учение Аристотеля.

Функциональный кризис науки является философской проблемой, а именно, проблемой познавания мира. Претензия науки на познание сущности явления оказывается логически противоречивой, так как только сущность явления становится предметом исследования науки, сущность превращается в явление. Таким образом, возникает проблема первосущности, аналогичная проблеме первоисточника движения или проблеме первопричины.

Особенность современного кризиса - в наличии ценностного аспекта. Остальные аспекты присутствуют в предшествующих кризисах, хотя и не в такой острой форме.

Функциональный кризис на данном этапе связан, по всей видимости, с глубиной проникновения в то, что до настоящего времени считалось сущностью явлений. Проникновение в то, что считается материальной основой мира, напоминает матрешку или раскрытие «китайской шкатулки». Ориентация науки на познание конечных причин и законов природы в связи с этим начинает вызывать сомнение. Теорема Геделя вообще утверждает научную непознаваемость мира, а Карл Поппер повторяет суждение Аристотеля, что общие суждения не могут быть получены из частных посылок. Метод индукции, критикуемый Карлом Поппером, является одним из вариантов пятой аксиомы Пеано (аксиомы арифметики). Как следствие распространяется подход к науке не как к инструменту познания конечных причин, а как к инструменту познания функциональных связей между явлениями.

С другой стороны, размывается понятие материи, которая в нынешнем состоянии (материальная точка, вокруг которой действует определенный закон, или волновая функция) вполне может восприниматься как «мысли бога» Беркли. Это подрывает авторитет физики, тем более что физика усложняется и не способна на данном этапе предстать в виде стройной теории. Рост интереса к биологии и общественным наукам в этом смысле может иллюстрировать прозрение Шпенглера относительно исчерпания науки как познания ставшего и появление и развитие науки о становлении, которая должна прийти ей на смену [7, *87-92*].

Однако даже при успешном преодолении современного кризиса остается вопрос о границах развития науки. Сложность заключается в том, что проблемы могут иметь решение только тогда, когда они сформулированы. Современная наука зависит от математики, и даже несмотря на развитие неклассических математики и логики,

они подчинены заранее сформулированным законам. Математика представляет собой игру с аксиомами, и другие науки оказываются зависимыми от этой игры. Важен и тот факт, что исследовательское оборудование является овеществленной теорией. Теория определяет тип используемой аппаратуры и методов исследования и задает границы последнего. Наука находит только то, что ищет, и не более того.

Таким образом, наука как тип знания есть феномен европейской культуры и детерминирована культурными факторами, а именно языком и его структурой, что определяет в значительной мере ее предмет, метод и пределы развития. Кризис науки - неизбежный этап ее развития, результатом которого является смена парадигм. На настоящем этапе вместе со сменой парадигм происходит смена приоритетных областей знания. Однако все науки можно объединить в единую своего рода «макропарадигму» – рационалистический подход к сфере человеческой жизнедеятельности, будь то природа или общество. Это позволяет сделать вывод, что при определенных условиях может произойти смена парадигмы с рационалистической на иную. В рамках европейской культуры роль этой «иной» парадигмы может играть искусство как другой метод самопознания культуры[1].

Из всего вышесказанного отнюдь не следует вывод о бесполезности науки. Наука – это инструмент, при помощи которого мы организовываем свою жизнедеятельность. И это довольно эффективный инструмент, как нам говорит наш опыт. Кроме этого, мы, как носители определенной культурной традиции, не можем иметь другого механизма познания (за исключением разве что культуры). Но не надо относиться к этому инструменту как к чему-то большему.

Литература

1. Аристотель. Метафизика//Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 1.
2. Годфруа Ж. Что такое психология. М., 1992.
3. Кант И. Критика чистого разума//Сочинения. М., 1965. Т. 3.
4. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1.
5. Розов Н.С. Структура цивилизации и тенденции мирового развития. Новосибирск, 1992.
6. Степин, Горохов, Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1995.
7. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность. Минск, 1998.

---

[1] См. [4, *116*]. Сходные идеи высказывались также Шопенгауэром и другими представителями антирационалистического течения в философии. Роль искусства как формы реализации абсолютного духа (наравне с наукой) также присутствует в философии Гегеля.

ГЕРМЕНЕВТИКА В КУЛЬТУРЕ

О.А. Краевская

Современная ситуация плюрализма альтернативных онтологий, сосуществования различных интерпретаций и многообразия парадигм в культуре переводит проблему культурной целостности в проблему налаживания и поддержания коммуникации между ними (и между ними и им исторически предшествующими), культурного взаимопроникновения и понимания. В ситуации отсутствия "естественного" понимания, задающего классический образ монокультуры, представление о культуре как о разговоре, диалоге (полилоге), а не структуре, воздвигнутой на основаниях, вполне подходит герменевтическому представлению о понимании и философском познании: не придерживаясь определенной точки зрения системы, сознавая свои собственные и чужие предрассудки, осуществлять его в открытом пространстве диалога. Налаживание коммуникации мыслится как нахождение общего горизонта для различных парадигм при одновременном удержании поля различий. Но, если истина контекстуальна, а всякий дискурс строго ограничен своими правилами и конвенциями, то интерпретативная стратегия в условиях ограничения языковой игры — такое интерпретативное движение, которое выводит на новый, более эффективный уровень самоосознания собственной культуры.

На фоне принципиального конфликта постмодернистской, постиндустриальной культуры и культуры эпохи модерна следует особо отметить существование одного из важнейших пунктов их программного совмещения: феномен культуры необходимо рассматривать в прямом отношении к сущности человека и способу его бытия в мире. Что касается культуры модерна, то в ее основании — метафизике познающего субъекта — лежит идеал ясного и чистого познания как точной репрезентации действительности (Р. Рорти), и посему она едва касается человека, элиминируя из сферы его сущ-

ностных черт все, кроме познавательной активности. В основе постмодернистского образа культуры лежит антропологическая метафизика, в которой человек — основополагающая модель всеобщей действительности и источник аналогий в мышлении, поэтому к познанию явлений и предметов культуры нужно идти от человека, а не наоборот — познавать человека через познание явлений и предметов культуры. Кроме того, современная культура выставляет требование антропологической реабилитации естественной жизни человека, уважения и любви к жизни во всех ее проявлениях, раскрепощение человеческой чувственности, интуиции и воображения, раскрепощение, которое делает контакт с миром таким, что удается раскрыть "глубинные структуры реальности", с которыми человек соотносится (П. Рикер). Совпадение программных моментов двух альтернативных культур может быть явлено следующим образом:

Культура — это самообъяснение общества и понимание человеком своей самости. В каждой культуре существуют ее истолкования, и соответствуют они представлению носителей культуры об их самости. Понимание и обучение пониманию суть предпосылки культуры вообще.

Постсовременная эпоха — эпоха, в которой человеческая самость открывает себя заново. Чем обусловлен вопрос любой культуры о своей самости? Дефицитом (проблемой культурной идентификации, хроническим недостатком исследований, метафизически-вопрошающей сущностью человека) или потребностью (высказаться о назначении человеческой жизни)? Потребность возникает только тогда, когда предчувствие законченности, завершенности уже **постоянно** присутствует в человеке. Величайшее открытие герменевтики XX века — открытие конечности человека как онтологического факта и описание Заботы о своем бытии как фундаментальной характеристики человеческого существования (М. Хайдеггер). Конечность (не в гегелевском смысле, а в смысле открытости бытия для человека и позитивного ограничения со стороны Другого) указывает на историчность, а условием историчности является **временность.** Забота о собственном бытии -- смысл бытия, и он равен пониманию. Сама Забота имеет временную структуру и, определяясь изнутри единством будущего, прошлого и настоящего, выражает целостность бытия Dasein: 1) прежде-себя-бытие (экзистенциальность), 2) всегда-уже-бытие-в-мире (фактичность), 3) бытие-при-чем-то.

Понимание своего бытия, описанное Хайдеггером, это не способ познания, не акт рефлексии, а один из способов бытия. Понимание онтологично, имеет онтологический статус и неизбежно связано с темпоральностью. Чтобы оценить такой поворот герменевтической работы, разом перенесшейся из эпистемологии интерпретаций в онтологию понимания, приведем цитату П. Рикера: "Вопрос: при каком условии познающий субъект может понять тот или иной текст, или историю, заменяется вопросом: что это за существо, бытие которого заключается в понимании?"[1] Но понимание как со-бытие, имеющее временной характер, имеет герменевтическое измерение со-бытия с Другим — историческую традицию и культурную коммуникацию, — что снова должным образом отсылает нас к проблематике временности, и это есть задача герменевтики будущего.

Другая фундаментальная интенция герменевтики XX века — располагать в **языке** саму возможность мышления, а также осуществления понимания, интерпретации и взаимопонимания. Язык — первично-конституирующий уровень, это не внешнее оформление мысли :"в языке выражает себя сам мир"[2] и даже так :"язык — дом бытия"[3].

Язык, речь, текст образуют горизонт герменевтической онтологии. Нужно сказать, что для культуры эпохи модерна вопрос о языке самостоятельно не стоял. Включение языка в сферу анализа стало возможным благодаря тому, что при реконструкции смысла терялась аутентичность и стала проблематичной интерпретация. Отражает смысл — язык, не в языке ли культуры следует искать возможность ее понимания? Не существует понимания самого себя, не опосредованного знаками языка, символами, текстами. Самопонимание в конечном счете совпадает с интерпретацией этих опосредующих явлений. Так сложилось представление, что культура обретает свое бытие и воплощение его в слове. Причем поскольку пространство культуры бесконечно открыто, оно порождает бесконечное множество интерпретаций.

Герменевтика вводит понятие традиции и историчности как условия культурного самоосознания и непрерывности культурного наследования. Герменевтика настойчиво повторяет: мы живем в

---

[1] Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1996. С. 8.
[2] Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М , 1988. С. 452.
[3] Хайдеггер М. Язык. М., 1995.

традиции и только в ней. История человека — движущийся поток традиций, передаваемый следующим поколениям посредством языка. Общая характеристика человеческого опыта, который артикулируется и проясняется во всех формах повествования — его **временной** характер. «Действенная история» — другое название традиции, в которой находится то или иное культурное сообщество, и причастностью к которой и обеспечивается его жизнеспособность. Традиция — это не столько наследование, совокупность текстов и артефактов, сколько процесс, со-бытие традиции, ее совершение (Geschehen). Будучи однажды создан, текст входит в пространство традиции, продолжая жить вместе с нею, создавая историю своего воздействия и историю своего понимания, причем каждая новая интерпретация видоизменяет его влияние на будущее. Процесс смыслопорождения бесконечен, смысл неисчерпаем, поскольку постоянно творится заново. Но, интерпретируя текст, человек взаимодействует не только с текстом, но и с самой историей, порождая смысл на границе слияния горизонтов текста и интерпретатора. Горизонт интерпретатора тоже исторически конституирован традицией, «предрассудками», преднаходим в контексте. Понимание - диалог, в котором три участника: текст, интерпретатор и время (традиция).

Таковы позитивные результаты герменевтической работы, как они видятся на исходе XX века, и можно говорить о последствиях влияния философской герменевтики на современное видение культуры как фундаментальнейших и, безусловно, в своей возможности еще не исчерпанных.

ХРИСТИАНСКАЯ МЕТАФИЗИКА КУЛЬТУРЫ

Р.А. Макеев

Корень - *ур,* - означающий "свет", входит в этимологию слова "культура", которая, в свою очередь, означает "возделывание" чего-либо. Светоносность есть существенное определение культуры, в особенности культуры христианской. Здесь Свет Христов - не только видимый, но и внутренний - невидимый. Его невидимую сторону может обнаружить только чистое сердце. Богочеловечество Христа открывает эту сторону мира, которая не есть "что" - внешний блеск и монументальная материальность, но скорее "кто" - внутренняя глубина этого мира, Божественная глубина дара: "... мир оставляя вам, мир Мой даю вам; не так как мир дает, Я даю вам..." (Ин 14:27).

Христианская культура христоцентрична, т.е. в основе своей имеет личность Богочеловека Иисуса Христа, и это ее особенное личностное содержание задает такое мировидение, которое не погашает мир, а преображает его. Особенное место в этом мировидении занимает, как мы отметили, Свет умный, Свет преображения. Он является объектом веры по тому же свидетельству Христа: "... доколе Свет с вами, веруйте в Свет, да будете Сынами Света" (Ин 12:36). И этот несравненный и невмещающийся в видимый мир образ внутреннего Света достигается верой.

Вхождение в Свет - богопознание, и нисхождение в мир - миропознание, - пути диалектики христианской культуры, опирающиеся на одно трансцендентное основание - Богочеловечество Христа, мыслимые нераздельно-неслиянно, т.е. антиномично. Христианская культура есть культура примиренных в Боге противоречий, отсюда ее особый синтетический склад мышления - антиномический, обусловленный органическим единством самой жизни в Боге как примиряющей целостности.

Сама христианская трансценденция, опирающаяся на откровение с-троит культуру на основе тринитарности (откровения Свя-

той Троицы) и имеет ясный образ вхождения и исхождения, указанный самим Иисусом Христом: "Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется и войдет и выйдет, и пажить найдет" (Ин 10:9). Культура, в основании которой нескончаемый поиск - подвиг свободы, исполняется истиной откровения Христа, т.е. христианской целью и предназначением человека - совершенствоваться, по слову апостолов: "... но кто вникнет в закон совершенный, закон свободы и пребудет в нем, тот, будучи слушателем незабывчивым, но исполняющим дела, блажен будет в своем действовании" (Иак 1:25). Призванность к свободе дала возможность двигаться в бесконечном пространстве выбора путей и времен.

Пути христианской культуры, ее возможности зависят от подвига - силы любви человека к Богу, которая открывает ему Божественное совершенство. Любовь и свобода - вот те фундаменты культурного строительства, которые совершают и совершенствуют человека и общество. И это определение подчеркивает, что постоянное памятование о Боге не позволяет быть "слушателем забывчивым". Для этого и существует история культуры как собор духовного опыта христианского совершенства. Соблазн временной историей относительно вечной как раз и обусловлен "забывчивостью".

Христианская культура и философия необходимо и свободно задаются этикой: "Всякий пребывающий в Нем не согрешает, всякий согрешающий не видел Его и не познал Его" (1Ин 3:6). Само познание и вид - суть подчиненные этике понятия. Начала виденья и познания, уходящие к Свету, определяют этическую сферу, сферу Божественного, первую философию, с конуса которой и должны рассматриваться все другие сферы. Искажение этой сферы опасно тем, что заданность взгляда не терпит и малейшего искривления в фокусе зрения, иначе мы смешиваем добро и зло, не можем их разделить (если сознательно - то это антихристианство, Антихрист, если несознательно - то это заблуждение). Поэтому Христианство необходимо категорично: "Мы от Бога: знающий Бога слушает нас; кто не от Бога, тот не слушает нас. Посему-то узнаем духа истины и духа заблуждения... Возлюбленные, будем любить друг друга, потому, что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому, что Бог есть любовь" (1 Ин 4:6-8).

Этическая максима любви творит историю христианской культуры, также и ее антиисторию - историю нелюбви (Страшный Суд).

Самый свет любви дарует целостное познание и видение всех сфер бытия в их свето-ясной и свето-носной сути. Поэтому человек христианской культуры есть человек-Богоносец (Христоносец), носитель Божественного Света. И культура его внутренне-энергетична, узнается по действию Света в нем, тем что добрые дела, творение добрых дел есть необходимая функция и проявленность этих сущностно-явленных Сил Света. Силы эти проявляют себя как естественно (физика), так и сверхъестественно (метафизика). И самопознание и Богопознание - неотъемлемая диалектика познающей Любви. Формируемая световая память постепенно должна стать немерцающей свечой (постоянным зрением Божественного, не возвращающейся из забывчивости памятью о Боге), исполненной Божественной Воли Святого Духа. Сохранение себя в Любви Божией есть прямая обязанность Хранителя Света, имеющего цель "жизнь вечную" (Иуда 1:21).

Поэтому следующий аспект совершенства Любви есть ее сохранение, функцию которой выполняет совесть. Совесть и есть узнавание-сохранение Вестия - водительства - Логоса. Логос проявляет себя энергетическим образом (Благовестием) дара Благодати Божией (энергии Божества). В Богообщении достигается соборное согласие совести, гармония ума, души и тела по образу согласия Святой Троицы. Гармония и дает познание духовное (дарованное Святым Духом) - познание содержания всей христианской культуры по образу ее основателя Христа. В этом и обнаруживается культурная христианская традиция.

Поэтому ее писания и творения вдохновенно-поэтичны, Светопоэтичны, по примеру Божественного Вдохновителя - Света, являющего прекрасные виды и Образа Света, т.е. Богоносные Силы и Лики, и есть притяжение совершенства. Вдохновение становится водителем души свыше. Христианские души - суть зерна (христианской культуры) Христа, зреющие (получающие вид и образ Светом) на разных местах водительства Духа, т.е. Вестия. Само Благовестие есть новое культурное водительство благодати - Новый Завет (по сравнению со старым, Ветхим Заветом), новый зов к новой жизни в Богочеловеке Иисусе Христе, открывающем новую реальность: "Мир мой даю вам, не так как мир дает, Я даю вам" (Ин 14:27). И эта новая реальность приходит личностным образом, т.е. через общение с личностью Иисуса Христа.

Живой же Логос свободы, будучи идеалом христианской культуры, является также идеалом социального устройства - Небесным

Иерусалимом, "сходящим от Бога с Неба" (Откр 21:2). Его венчает божественная световая реальность: "И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его - Агнец" (Откр 21:23). Таким образом выстраивается метафизика *культ-уры*, ее Световая дефиниция, не исчерпывающая возможность зрения, так как неисчерпаем ее источник - Бог. Самое "черпание", исходящее от жажды человека, обнаруживает неисчерпаемое зрение, понимаемое как возможность "зреть" в Абсолютном Свете, совершенствоваться, принося добрые плоды зрения (см. библейские сюжеты о запрете зрения, о худых и добрых плодах). Человек - Сияющий - Сеющий Свет Божий, будучи образом, сосудом свободного Духа, свободного со-гласия с Богом, является тогда сотрудником Божиим (см. библейский сюжет о возделывании Сада). *Со-гласие,* выраженное литургийно в молитве, таинствах, образе жизни, формирует такое культурное пространство слова и дела, которое является истинно христианским капиталом жизни. Так метафизика Света Христианской культуры узнается по ее плодам - добродетелям, наличествующим в данном человеке.

Христианская культура необходимо задается, с одной стороны, логикой этики определяемой как последовательное совершенство от одной добродетели к другой, формируя определенный тип мышления, понятия, категории, с другой стороны - этикой логики, определяемой абсолютным содержанием Божества, т.е. Богооправданием, абсолютной свободой Божества по отношению к человеку. Оба пути формирования культуры равноисходны и обусловлены откровением Бога к человеку, человека к Богу и примиряющим их Богочеловечеством Христа. Поэтому христианская культура есть культура совершенствования личности сверхличностным образом (Божественным), который выше всякого ума.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО СИНТЕЗА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ (V-IX ВВ.) /на примере Франкского государства/

А.В. Метелев

Недостаточное внимание к раннему средневековью стало уже традицией в научной литературе. Основными причинами этого являются следующие факторы:

- Во-первых, объективный - относительно небольшое количество источников, относящихся к "темным векам". И в данном аспекте "темные века" можно трактовать как малоизвестный период истории, о котором мы имеем очень немного сведений.
- Во-вторых, субъективный - считается, что раннее средневековье - это время упадка и деградации культуры. В этом случае "темные века" понимаются как малопросвещенные, века мрака, а потому не представляющие интереса.

Однако, несмотря на это, исследование раннего средневековья необходимо. В данный период складываются: относительно единая европейская культура и отличные от Античности социальные отношения. Они формируются на основе синтеза римских и варварских элементов. И если социальная структура и отношения изучались основательно, то культура этого периода исследована недостаточно. А потому сложилась следующая ситуация. Известно, что собой представляет культура развитого средневековья. Указывают на источники ее формирования: римский (а шире - античный), варварский и христианский (или в другом варианте - иудейский) элементы. Но вот сам процесс и механизм складывания из разнородных частей чего-то целого в данном случае представляется очень смутно.

При рассмотрении проблемы генезиса средневековой культуры возникает вопрос - каким образом могло произойти соединение достаточно развитой, имевшей многовековую историю и значительные достижения римской культуры и культуры варварских народов, находившихся на сравнительно невысокой ступе-

ни развития, а также христианской религии, которая имела иудейские корни?

Говоря о синтезе римской культуры и христианства, необходимо отметить, что он начался примерно со II века н. э. И несмотря на иудейские истоки этой религии, христианская доктрина разрабатывалась представителями греко-римской цивилизации и во многом опиралась на античную философию и культуру. "Начиная с Павла, на заре христианства, и кончая Августином, его наиболее влиятельным деятелем на закате классической эпохи, - характер и устремления новой религии безусловно определялись контекстом ее греко-римского окружения"[5, *87*]. Показательно то, что в самой Иудее в первых веках нашей эры приверженцы христианства были немногочисленны. И напротив, на территории Римской империи оно уже в начале IV века стало государственной религией.

Наиболее существенными чертами греко-римской культуры, оказавшими влияние на характер западного христианства, являются универсализм и рациональность. Об универсализме христианства свидетельствуют его быстрое распространение в империи и соседствующих с ней народов, а также охват всей структуры общества. С падением Римского государства на Западе носителем идеи универсализма становится католическая церковь, которая не подчиняется светским правителям, проводит свою политику, ведет богослужение на едином (латинском) языке и имеет жесткую иерархическую структуру с монархическим главой. Римский рационализм также наложил отпечаток на христианство. Под его влиянием "в христианстве сложилась обширная, строго обязательная и систематически рационализированная догматика теоретического характера" [1, *133*].

Таким образом, ко времени падения Западной Римской империи она была уже достаточно христианизирована, а христианство - романизировано. И к началу средневековья, во всяком случае для Запада, можно говорить уже в общих чертах о римско-христианской культуре и ее активном взаимодействии с германской культурой. Именно посредством христианства, прежде всего, стало возможным соединение этих двух культур. Христианство стало объединяющим началом для них. Если и называть христианство одним из элементов, на основе которых сложилась средневековая культура, то необходимо отметить, что это был системообразующий элемент [2, *591*].

Однако, несмотря на относительно низкий уровень, культура германских народов внесла свои элементы в создание будущей западной культуры. Тем более что возможность для этого реально существовала потому, что: римско-христианский синтез совершился еще не окончательно; христианство вследствие своей молодости и недостаточной разработанности было еще достаточно гибким по отношению к различным влияниям, а германские народы после падения империи заняли господствующее положение в Европе. И если рациональность и универсализм средневековой культуры и христианства - это наследие преимущественно греко-римской культуры, то иррациональность и натурализм - это прежде всего результат воздействия германских народов, их культуры.

Понятно, что иррациональность в средневековой культуре имела не только германское происхождение. Но ее перевес над рациональностью был достигнут в немалой степени именно за счет германского элемента в культуре этого периода. Это проявляется в открытой эмоциональности, как в повседневной жизни, так и в восприятии христианства; в пристрастии к религиозному и обиходному ритуалу, а также в подмене прежнего рационального представления о жесткой причинно-следственной связи, убежденностью в возможность вещно-магического воздействия на окружающую действительность и символизмом в понимании взаимосвязи явлений и предметов мира.

Ярким свидетельством натурализма западноевропейской культуры V - IX веков является особая интерпретация христианства, его "приземление". И как следствие - особое внимание к ритуальным действиям; необходимость выкупа (часто материального) и наказания за совершенные грехи; поклонение мощам святых и их вещам.

Определить причины и особенности синтеза двух разнородных культур довольно трудно, если их рассматривать только как некие абстрактные целостности, изолированные от социальной структуры и процессов. Такой подход имеет свое преимущество в том, что позволяет выделить наиболее общие характеристики и тенденции развития культур. Но это только "скольжение по поверхности", которое, во-первых, не позволяет проникнуть в сущность процесса интеграции двух культур, а во-вторых, нередко приводит к тому, что возникают противоречивые характеристики одной и той же культуры. При этом "культура" с точки зрения данной темы, в широком смысле, определяется как "внебиологический, специфи-

чески человеческий способ деятельности" [4, *313*]. Для того чтобы динамика и причины синтеза стали более прозрачными, необходимо, наряду с общей характеристикой культур, попытаться структурировать их согласно социальной структуре общества. Ведь именно различные социальные группы и являются носителями культуры. Причем каждая из них имеет свои культурные особенности, которые определяются своеобразным представлением о мире, традициями и образом жизни. И даже то общее, что мы отмечаем у различных групп населения, может интерпретироваться ими различно. Так, Макс Вебер в работе "Социология религии" достаточно убедительно показал, что даже одна и та же религия трактуется неодинаково знатью, крестьянами и т.д.

Обычно структуру раннесредневекового общества выстраивают на основании правового или экономического положения населения. Однако если ставится задача изучения социокультурного синтеза, то более перспективным, наверное, будет выделение социальных групп по видам и формам деятельности, которые, по-видимому, во многом определяют образ жизни, а значит, и "культурное лицо" той или иной группы людей.

До своего падения Западная Римская империя объединяла значительную часть народов Средиземноморья, в том числе некоторые народы Европы. Затем, с образованием самостоятельных варварских государств, это единство было нарушено. И только к концу раннего средневековья можно говорить об определенной исторической и культурной общности Западной Европы. Достигнута она была во многом благодаря католической церкви и государству франков. Именно к исходу раннего средневековья относится один из значительных подъемов в духовной жизни, который получил название "каролингского возрождения". Отличительными чертами его в сравнении с вестготским и остготским "возрождениями" было то, что оно охватывало территорию почти всей Западной Европы, а также то, что оно было направлено не столько на возрождение римской культуры и традиций, сколько преследовало цель создания новой единой христианской и отчасти светской культуры. Поэтому весьма плодотворным может быть исследование проблемы формирования культуры западноевропейского средневековья на конкретном "франкском материале".

Франкское королевство Меровингов было основано в Галлии в конце V века. К этому же времени можно отнести начало социо-

культурного синтеза франков и галло-римлян, хотя, безусловно, первые контакты были и раньше.

В V - VI веках на занятой франками территории параллельно существовали две социальные структуры [3, *140*]: позднеантичная с пережитками рабства (галло-римская) и разлагающаяся родоплеменная (германская), которые активно взаимодействовали друг с другом, оформляясь в новую единую систему социальных отношений средневекового общества, сложившуюся в основном к IX веку.

Литература

1. Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. 704с.
2. История Европы. М.: Наука, 1992. Т.2. Средневековая Европа. 808 с.
3. Корсунский А.Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств (до середины VI в.). М.: Изд-во МГУ, 1984. 256 с.
4. Кравченский С.Э. Социальная философия. Волгоград, 1995. 352 с.
5. Тарнас Р. История западного мышления. М.: Крон-Пресс, 1995. 448 с.

ОСОБЕННОСТИ ОБРАЗОВ ТОТАЛИТАРНЫХ КУЛЬТУР В ИСТОРИИ МИРОВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

А.Ю. Михайличенко

Проблемы тоталитаризма в истории и культуре занимают заметное место в изучении исторического наследия всего человечества. Особое звучание этой проблеме придается тем, что история нашей страны была насыщена проявлениями тоталитаризма. История России неразрывно связана с историей как западной, так и восточной цивилизаций. Особое значение, в свете проблемы тоталитаризма, отводится изучению истории и культуры восточных обществ, где представлено, как в истории, так и в современности, огромное и пестрое множество деспотичных, тиранических, тоталитарных государств.

Говоря о Востоке, нужно отметить, что само это понятие характеризуется историко-культурными, цивилизационными основами. Восток - это огромная монолитная человеческая цельность, хотя неоднородная и противоречивая.

В годы греко-персидских войн (VI в. до н.э.) в античной Греции возник особый интерес к Востоку. Именно с этого времени греки стали ощущать и фиксировать заметное отличие своего образа жизни от образа жизни других народов Востока. Аристотелем был дан абстрактный анализ форм власти и особо вычленена тирания, определенная как "деспотическая монархия", и хотя тирания была хорошо известна и самим грекам, идея о деспотии с этого времени отчетливо ассоциировалась прежде всего с Востоком. В XIV веке в европейской политической мысли была сформулирована концепция "азиатского деспотизма", которая была тесно связана с отсутствием частной собственности и правовых гарантий личности, с абсолютной властью правителя и произволом государственного аппарата. По мере изучения восточных обществ общая картина вырисовывалась более усложненной, восточные общества стали восприниматься как другой путь развития, как иной и неординар-

ный мир. В чем же заключается основное отличие культур Востока и Запада? В чем та первооснова, которая сделала так непохожими друг на друга две части света?

Нужно отметить, что неевропейское государство никогда не было тем, что мы называем надстройкой над базисом. Оно не выражало интересы господствующего класса, ибо такого класса не было, а само государство было иным. Во всех неевропейских обществах понятия о собственности не существовало. Характеризуя понятие собственности на Востоке словами "коллективная" либо "государственная", мы только условно обозначаем ее. Понятие о собственности в неевропейских обществах сводится к представлению о праве на ресурсы. Основа отношений к ресурсам, от обладания которыми зависело существование общины, реализовывалось через власть. При выделении надобщинной структуры государства с наследственным вождем, ставшим символом коллектива (социума), неоспоримым правом распоряжаться общественным достоянием было главенствующей функцией власти вождя, т.е. государства.

Феномен "власти-собственности" - это и есть альтернатива европейской античной, феодальной, буржуазной частной собственности. Функции собственника в восточных обществах выражаются через власть, через владения и связаны с должностью правителя, а не с его личностью.

Господство государства над обществом и его экономикой делает его правящие слои некой вершиной всего социума, выполняющей в этом социуме командно-административные функции. Особенностью всей системы являются ее исключительная устойчивость и стабильность, так как благополучие социума всецело зависит от устойчивости, силы и эффективности государства. Данная система, где общество находится в подчиненном состоянии по отношению к государству, опирающаяся на привычные нормы морали и религиозные установки, являет собой мощную оборонительную систему, которая стоит на страже веками сложившегося в ходе постепенной эволюции баланса.

Таким образом, генезис социальной, правовой и имущественной дифференциации был связан с политогенезом, т.е. возникновением государства. Параллельно в самом обществе формировалась социальная система корпораций. В Индии – это касты и общины. В Китае – семья, кланы, землячества и секты. На мусульманском

востоке – община, семья, клан. По этому поводу Конфуций говорил, что государство – это в конечном счете лишь большая семья. Только в рядах корпораций человек мог нормально существовать и был защищен от произвола. Сама личность строго унифицировалась в соответствии с той социальной ролью, которая была задана их местом в социальной иерархии. Поэтому культуры всех редистрибутивных обществ, основанные на корпоративности и сословности, объективируются и фиксируются в "коллективизм" и вертикально-иерархические отношения личной зависимости. Нормы подобного типа культуры исключительно жестки, не допускают отклонений от предписанного образца, обильно ритуализированы и наполнены всякого рода табу, за нарушение которых "коллектив" в лице государства обрушивает на отступника жесточайшие санкции.

Религиозные системы (индо-буддизм и ислам) и приравненная к ним этико-идеологическая система конфуцианства концентрируют свое идейное воздействие на укрепление консервативной стабильности и главенства государства.

Конфуцианские этико-ритуальные нормы и ценности были непререкаемо обязательными для всех членов социума: от императора до простолюдина. Социальное функционирование этих норм представляло собой жесткий стереотип. Конфуцианский идеал высоко морального человека являл собой одну из основ, на которых зиждилась гигантская централизованная империя. Данный "высокоморальный человек" был умозрительным социальным идеалом, своеобразным звеном между Небом и обществом. Космически санкционированный коллективизм исключал из культуры индивидуализм и личное начало. Творчество принадлежит Небу. Человек же не ориентирован на ценности творческой деятельности.

Ислам выступает как религия, как цивилизация, как новая модель государственности. Ислам – это стойкая, жесткая догматическая доктрина с ее пятью символами веры (исповедание, молитва, пост, милостыня и паломничество), полная безоговорочной покорности Аллаху, а также олицетворяющему его на земле пророку либо его заместителю (халифу). Религиозная жестокость придала исламу нетерпимость к инакомыслящим (неверным), вплоть до религиозной войны с ними (джихад, газават), а также создала почву укрепления неразрывными узами общины своих правоверных подданных. В исламе нет места для личности, для личности как цен-

ности. Исламская государственность сформировала социокультурную общность лояльных членов общества, послушных подданных и верных воинов ислама.

В японской культурной традиции, во многом уникальной, воплотились контрасты культурного наследия всего Востока. Сплав синтоизма, буддизма и конфуцианства сформировал теоретические основы управления государства и нормы социокультурной организации общества. С одной стороны, это изумительная вежливость, а с другой – меч самурая, смелость, отвага и готовность к самопожертвованию, которые могут быть сравнимы со слепым фанатизмом воинов ислама. Обостренное чувство чести сочетается с глубокой преданностью императору, сюзерену и учителю. Японская культура способна заимствовать и усваивать достижения культур других народов, сохраняя при этом свое своеобразие. В результате буржуазных реформ Мэйдзи создала новую систему, основанную на четырех основных принципах: политика государственного аппарата основывается на широких консультациях, индивид имеет свободу в удовлетворении своих потребностей, интересы государства превыше всех остальных интересов, западные образцы занимают место, на котором доминировали обычаи собственного прошлого.

Можно сделать вывод, что восточная социальность непосредственно вырастает из природных связей первичной общности, а тоталитарная социальность есть результат качественного упрощения и понижения социальности с достигнутого современной цивилизацией уровня до уровня первичной.

ДИСКУРС, ФИГУРА И НАРРАТИВ У Ф. ЛИОТАРА

Е.А. Найман

1. Дискурс и фигура

Вопросу о различиях между дискурсивным означиванием (значением) и риторичностью (фигурой) Ф. Лиотар уделяет особое внимание. Проблема связана с тем, что фигуральное явно сопротивляется правилу означивания. Начнем с того, что дискурс - имя, данное Лиотаром процессу репрезентации, выраженному в понятиях. Дискурс организует объекты знания как систему понятий (единиц значения). Значения определяются с точки зрения их позиции в дискурсивной сетке благодаря их оппозиции ко всем остальным понятиям или элементам в системе. Дискурс накладывает пространственное согласование на объекты, которое Лиотар назвал "текстуальным", виртуальной сеткой оппозиций.

Для Лиотара структурная лингвистика Соссюра является примером дискурсивизации текстуального пространства, сводящего все эффекты языка к значениям, производимым игрой между означающими. Язык понимается Соссюром как лингвистическая репрезентация с точки зрения системы противоположных элементов, которые его составляют. В сфере фигуративного пространства порядок и пропорция ренессансной перспективы, например, выполняли параллельную дискурсивную редукцию видимого к репрезентативному (к тому, что может быть представлено). Геометризация перспективы определяет видимость объектов с точки зрения их отношения к другим объектам на пространственной сетке перспективного плана. Правила дискурса требуют упорядочивания бытия в качестве структуры значений, идентифицирования существующего с репрезентируемым (с тем, что может быть представлено) за счет утверждения и установления исключительного правила определенной сетки оппозиций между понятиями или означающими.

В соотношении фигуративного и текстуального пространства выбор Лиотар останавливает на фигуративном пространстве. Здесь

важно понять, что фигуративное не просто противоположно дискурсивному как какой-то иной тип пространства. Лиотар не строит романтических планов по поводу привилегии иррационального над разумом и т.д. Если правило дискурса есть изначально правило репрезентации за счет концептуальных оппозиций, то фигуративное не может быть просто противоположным дискурсивному. Скорее, фигуративное открывает дискурс в сторону радикальной гетерогенности, сингулярности, различия, которые не могут быть рационализированы или сведены в одно в границах правил репрезентации. Здесь Лиотар вновь поднимает тему разности или сингулярности объектов, которая не может мыслиться с помощью логики идентичности как оппозиция. Дискурсивная система не может иметь дело с этой сингулярностью, не может свести ее к противоположности внутри сетки отношений. Объект противится сведению к положению простого эквивалента по отношению к своему значению внутри системы значений, а фигуральное фиксирует это сопротивление. Мы не можем "сказать" всего об объекте. Объект всегда, в некотором смысле, остается "другим" по отношению к какому-либо дискурсу, за счет которого мы можем его зафиксировать; его сингулярность превышает те значения, которые мы ему приписываем.

Фигуральное возникает как сосуществование несоизмеримых или гетерогенных пространств: фигуративного в текстуальном или текстуального в фигуративном (например, графическая буква имеет пластическую силу как в средневековом манускрипте; пластическая линия производит условную концептуальную демаркацию пространства как в модернистском искусстве).

Движение от оппозиции к разнице в анализе репрезентативных систем характеризует подход Лиотара к деконструкции. Главная мысль состоит в том, что дискурсивное всегда переплетается с фигуративным и наоборот, несмотря на тот факт, что дискурсивное требует точной репрезентации или полного понимания, основанного на подавлении фигуративного. Это смещение правила репрезентации непосредственно связано с современными дебатами в гуманитарных науках. Социологическое движение, ускоряемое распространением англоязычных исследований, основано на допущении о том, что культура есть репрезентация: спаривание, случка (как до-культурная активность) становится "сексуальностью" (объект исследования), о которой можно начинать разговор. Есть возможность зафиксировать четкую границу между традиционалис-

тами (кто утверждает, что мир и человеческая активность предсуществуют и стремятся к саморепрезентации) и адвокатами "культурных исследований" (которые говорят о том, что культура репрезентирует структуру человеческой активности и осознание мира). Значение деконструкции и особенно идеи фигуративности у Лиотара заключается в том, что они дают возможность мыслить культурную репрезентацию не как нечто вторичное по отношению к реальности вещей, не на основе требования о тотальной культурной предопределенности.

Лиотар критикует "текстуализм" Деррида за неучет им фигуративной функции не-текстуального. Особенно он полемизирует с положением о том, что все есть текст. Чувственная сфера видения, по Лиотару, функционирует как фигура для "текстуального пространства". Правда, здесь Лиотар работает с очень ограниченным пониманием текстуальности, поскольку это необходимо ему для того, чтобы опровергнуть требование о том, что все индифферентно к материи и содержанию репрезентации, а фигуративное существует как другое по отношению к текстуальности. Именно на этой основе он критикует Деррида за включение деконструктивной силы фигуративного за счет идентификации ее с внутренней проблематикой лингвистического означивания. Лиотар полагает, что Деррида вовсе не порывает с метафизикой, а ее осуществляет, ибо подавляет чувственное. Он атакует предположение Деррида, что "все есть язык", ибо, по его мнению, это приводит французского деконструктивиста к тому, что он вынужден говорить о видимом (восприятии, референции) как о простом безвыходном положении или тупике внутри языка, продукте неконтролируемой природы оппозициональных дифференций, за счет которых функционирует означающее, продукте "игры означающих". Лиотар полагает, что дисгармония, столкновение между разницей и оппозицией не есть продукт трещины внутри структурного функционирования языка, а есть результат фигурального со-присутствия несоизмеримых порядков текстуального и видимого в языке. Здесь нельзя говорить об оппозиции между обозначающими, которые теряют свой контроль в процессе означивания, как о том говорит Деррида в знаменитой статье "Структура, Знак и Игра" (1978). Скорее, по Лиотару, язык покоится одновременно на двух гетерогенных отрицаниях: отрицании оппозиции (текста) в означивании и отрицании гетерогенной разницы (видения) в референции.

Возникает стремление соединить соссюровское структуралистическое объяснение лингвистики с феноменологией видения М. Мерло-Понти. Лиотар пытается деконструировать правило семиологии, показав, каким образом видение функционирует как фигура для структурной лингвистики, на которой основывается семиология. Видение деконструирует структурализм в том смысле, что оно является как необходимым для структурализма, так и абсолютно гетерогенным по отношению к нему.

Лиотар пытается показать разноуровневое противостояние двух пространств: читаемого и видимого, трехмерного пластического пространства и двухмерного лингвистического, концептуального пространства текстуальной сетки. Фигура и дискурс находятся в необходимом и невозможном со-присутствии как нечто рождающее и разрушающее репрезентацию. Стремление преодолеть оппозиции между этими моментами и поиск одного в другом заставляют Лиотара придумать два понятия: "дигуральное" (дискурсивное в фигуральном) и "фискурс" (наоборот). Структурная лингвистика Соссюра указывает на доминирование текстуального над видимым и подавление видения чтением. Лиотар стремится это видение восстановить не как альтернативу структурной лингвистики, а как дополнение к текстуальному, которое будет как необходимым, так и гетерогенным.

Итак, каким образом соссюровская лингвистика являет собой пример определения текстуального пространства? Три важных момента, открытия Соссюра, которые определили работу с языком, нужно выделить:

1. Сообразно Соссюру, хотя язык может иметь диахроническую историю развития, он всегда функционирует синхронически, как структура или система, распространяющаяся в едином моменте во времени.

2. Язык есть система знаков. Знаки - не имена или символы вещей, а сами есть нечто разделенное на обозначаемое и обозначающее, звук и понятие.

3. Функционирование означающего - немотивированно (или условно) и дифференциально. Значение возникает как результат внутреннего функционирования лингвистической структуры, а не за счет языкового схватывания мира или его вхождения в границы языка.

Влияние Соссюра заключалось в том, что сам процесс восприятия стал функцией langue. Поскольку langue становится культурно-специфицированным, то область культурной активности ста-

новится автореферентной. Нет значения, которое не было бы культурно детерминировано. Все проблемы значимы только по причине их вписанности в систему дифференций, которые составляют язык культуры. Привлекательность в том, что в этом случае все элементы в культуре становятся прозрачными для критики, которая должна лишь их декодировать по отношению к целостному ансамблю культуры, где они функционируют.

Лиотар начал описывать объяснения Соссюра в рамках проблемы функционирования языка как всецело текстуального. Именно отсутствие мотивации или прямого отношения между означивающими элементами и их значениями определяет текстуальное пространство, пространство условных кодов. Для Лиотара текстуальное пространство плоское, двухмерное. Оно плоское, ибо условное функционирование языка дискретно (прерывисто). Процесс чтения - просто процесс декодирования. Текстуальное пространство - пространство чистых оппозиций. В структурной лингвистике только два понятия действуют в одно и то же время: часть и целое.

Французский философ начал говорить о визуальном пространстве, противоположном структурному. Лиотар полагает, что видение появляется как фигура в текстуальной концепции пространства и что текстуальность появляется как фигура в феноменологическом понимании восприятия. Для Лиотара денотация представляется необходимой для языка. Она не является только результатом функционирования системы или langue.

Гетерогенность видимого состоит в его функции отрицания языка, как вызывание не-лингвистического, которое не способно содержаться внутри языка. Лиотар различает два вида отрицания работающих в языке: отрицание чистой оппозиции, которое характеризует соссюровское описание означивания, и отрицание радикальной разницы, которое характеризует референциальные или денотативные функции языка. Только оппозиционное отрицание означивания обнаруживает текстуальное пространство, в то время как радикальная разница, введенная в референцию, является характеристикой видимого. Соссюр полагает язык как закрытую систему означающего и означаемого. Лиотар допускает, что лингвистическое означающее функционирует разнообразно, но настаивает, что в этом отнюдь не заключается вся история его развития: позиция Соссюра не учитывает разницу видимого, возникающего в лингвистической референции, игнорирует пластичность линии на письме.

Давайте обратим внимание на несоизмеримость присутствия видимого и текстуального пространства в том отношении, когда референция функционирует как фигура для структурной лингвистики. По Лиотару, референция и денотация находятся в основании функционирования языка, но они делают это ценой введения чуждости видимого в текстуальное пространство лингвистического означивания. Говорить - всегда говорить о чем-то, и эта область референции, которую структуралистический метод принципиально игнорирует, есть не что иное, как присутствие отдаленного видения в опыте дискурса. Соссюровская лингвистика вписывает дифференциальное функционирование языка внутрь системы означивания. Таким образом, дерево может быть схвачено, поскольку система противоположных элементов в языке установит понятие "дерева", значимость, внутреннюю к системе, с которой актуальное дерево может быть идентифицировано. Функция референции, за счет которой язык указывает на объекты, находящиеся за его пределами, подчиняется означиванию, за счет которого язык приписывает вещи значение. На вещь может быть указано постольку, поскольку язык может снабдить ее значением.

Референция тем не менее необходима даже и для соссюровской лингвистики, поскольку лингвистическая единица функционирует двумя способами одновременно. С одной стороны, означающее утверждает значимость внутренним образом по отношению к системе, по принципу оппозиции ко всем другим означающим. С другой стороны, означающее указывает на понятие, или означаемое. Знак - дубликат всех других знаков и дубликат понятия. Функция знака немотивированна или условна по отношению ко всем другим знакам, но знак участвует в чувственном порядке: порядке референции, денотации, указания.

Именно через денотацию язык встречается с глубокой сферой видимого. Лиотар вовсе не выступает против Соссюра, утверждая, что вещи имеют до-лингвистическое значение. Скорее, способность языка указывать, отсылать, относить сама по себе не связана с проблемой значимости. Указательная, референциальная или индикативная функция как необходима, так и разрушительна для означивания. То есть эта функция - фигуративна. Референция не вводит язык в реальность, а скорее референция и деиксис как лингвистическая функция указания не может быть сведена к означиванию, поскольку они вводят в функционирование языка различение, которое не подвергается сведению к простой оппозициональности.

Различие между "деревом"(значимость, установленная внутри лингвистической системы) и "этим деревом" (указанный объект) не является разницей, которая может быть описана исключительно в понятиях вариации в значении.

Почему указательная функция может рассматриваться как фигура для означивания? В случае референции указание вызывает к жизни то, что является внешним по отношению к языку, мир вещей: отношение между языковым и не-лингвистическим. В случае деиксиса указание вызывает к жизни пространство денотации, местопребывания. Сведение референции ("это дерево") к означиванию ("дерево, пребывающее в точке X на карте") вводит объект внутрь концептуальной схемы, интериоризирует объект как значимость в пределах определенной системы. Означивание есть, таким образом, преодоление различия внешнего, и его подмена оппозицией между элементами в дифференциальной системе langue. Против этого Лиотар выдвигает следующее:

а) инаковость референциального внешнего не может быть сведена и обозначена за счет оппозиции;

б) эта радикальная гетерогенность есть необходимое условие означивания за счет оппозиции. И это происходит потому, что не-лингвистическое является как другим по отношению к дискурсу, так и его условием возможности.

Необходимо прояснить, каким образом Лиотар использовал понятие лингвистического отрицания для того, чтобы провести различение между референцией и соссюровским объяснением означивания. С одной стороны, в сигнификации отрицание языка есть внутреннее по отношению к функционированию langue; отрицание устанавливает зазор между лингвистическими единицами, зазор, который различает понятия друг от друга и именно таким образом позволяет им функционировать по принципу оппозиции. С другой стороны, референция устанавливает не-лингвистическое как молчаливую чуждость объектов на границе дискурса, различение между лингвистической фразой "это дерево" и его референтом (не-лингвистическим объектом). Референция отрицает язык внешним образом скорее, чем внутренним; видимо, здесь имеет место не зазор или трещина внутри языка, а не-лингвистическое становится дистанцией референта на внешней стороне дискурса.

Лиотар настаивает на том, что внешнее положение референта является утраченным в означивании. Означивание, сигнификация

становится, по определению, интериоризацией вещей внутрь концептуальной структуры дискурса как получившей значение значимости, и эта экстериорность есть та цена, которую мы должны платить, для того чтобы сделать язык используемым, чтобы позволить себе говорить о вещах. Таким образом, референция функционирует как фигура в тот момент, когда язык сталкивается со своим отрицанием. Референция выступает не в виде чистого отсутствия языка (оппозиция языка по отношению к его отсутствию, которая поддерживает элементы на расстоянии друг от друга внутри системы оппозиций), но как иной тип пространства видимого (радикальная гетерогенность, которая не является простой оппозицией языку). Референция вызывает квазивизуальное отрицание языка за счет не-лингвистического. Такое отрицание, которое несоизмеримо с оппозициональным отрицанием, является внутренним по отношению к текстуальной структурации языка. Референция, указание языка за свои пределы, вводит гетерогенность визуального как отрицание языка по отношению к чисто оппозициональным отрицаниям, внутренним по отношению к лингвистической системе означивания. Как полагает Лиотар, фигура есть нечто другое по отношению к дискурсу, которая пребывает внутри его и дает ему выразительность.

Характерным примером, когда указание языка пробуждало видимое в его отрицании языка, является функция денотации. Десигнация есть указание "здесь и сейчас" с помощью деикси́са. Означающее указание, такое как "здесь", не функционирует аналогично условным или дифференциальным обозначающим parole. "Здесь" не уничтожает понятия, от которых оно отличается, оно не устанавливается в простой оппозиции ко всем остальным терминам ("не-здесь"). Скорее десигнация работает за счет непрерывной или мотивированной дифференциации элементов: "здесь" может быть противоположно "там", но оно приближается к "ниже", "по ту сторону", "помимо". "Здесь" не сводимо к сигнификации или значению "точки x" на карте, поскольку оно непрерывно установлено в оппозиции ко всем другим точкам на карте. Взамен этого оно населяет определенный вид искривленного или непрерывного пространства: феноменального пространства видимого. Указанное место, это здесь, схватывается в чувственной сфере как фокусная точка без всякого сомнения. Но это отнюдь не такое схватывание, когда окружение отрицается, уничтожается как в случае

с набором выборов, которые производит говорящий; окружающее остается в неопределенном и несомненном присутствии, криволинейном присутствии, которое располагается на границе видения. Референция абсолютно необходима указанному месту, но ее природа полностью отлична от лингвистической операции: это последнее отсылает к дискретной описи, видение отсылает к топологическому пространству.

Денотация - это один из примеров слабости структурной лингвистики, которая стремится объяснить то, каким образом язык может двигаться за свои собственные пределы. Десигнация фигуративна в том смысле, что вводит видимое в текстуальное пространство и вводит непрерывность в лингвистическую область, которая в принципе допускает только сдвиги между дискретными элементами. Место только и может быть обозначено в непрерывной близости "запредельного", "чего-то выше", "ниже", "до того как". Денотация места участвует в непрерывности того, что Лиотар назвал "чувственной сферой". Непрерывность, которую денотация вносит в пространство, есть также и внесение мотивации в означающее денотата, не-условное отношение между элементами. Квазивидимое пространство, введенное денотацией, является абсолютно гетерогенным по отношению к немотивированной функции лингвистического пространства.

Так же как структурная лингвистика не может объяснить референциальную или денотативную функцию языка, точно так же и денотация функционирует фигуративно для лингвистического пространства, так что сам факт речи вводит гетерогенное или радикальное различие в систему оппозиций в языке. Соссюр представил нам непрерывные единицы, опознаваемые как элементы в неизменной системе, функционирующие по принципу оппозиции. Значение - продукт высвеченный между обозначающим (1) и системой (n-1).

Лиотар подчеркивает, что сигнификация работает на уровне горизонтального плана. Структурная лингвистика не может объяснить, как горизонтальные элементы системы самоорганизуются в вертикальную ось языкового использования, как система может привести к ритму определенной фразы. Поскольку для Соссюра langue говорит сам с собой (все означивание возникает исходя из внутреннего отношения к системе), то невозможно провести различие в том, существует ли langue "при использовании" или нет.

Событие языкового использования не есть просто что-то, что структурная лингвистика игнорирует, его функция как фигуры необходима и разрушительна для горизонтальной системы оппозиций, которая характеризует структуралистское описание языка.

2. Постмодернизм как фигуративная сила события

Лиотар настаивал, что понятиям "нарративной формы" не должно быть позволено затемнять фигуральную силу прагматики перформанса, имманентного нарративу. Событие перформанса (акт рассказывания и его прагматика) функционирует как фигура. "Нарратив" - это не концепт, который способен распечатать культурные значения, а риторическая фигура, которая открывает культуру со стороны изменчивости и дискуссионности. В данном случае понятие нарратива как фигуры противопоставляется Лиотаром нарративу как дискурсивному понятию. Нарратив - знак единичности и отдельности, а не инструмент сигнификации. Как известно, Лиотар описал постмодернизм в понятиях "кризиса нарративов". Этот кризис выражается в том, что мы не можем больше рассказывать новую историю (начать другой модернизм); это означает, что наше понимание места нарратива - само в кризисе, потому что мы больше не верим в "метанарративы". Метанарративы объясняют то, как сфера нарративов может быть организована и повернута к центру, источнику и значению. Большой нарратив организует и легитимизирует нарративы культуры, устанавливая источник (Бог) или цель (универсальное освобождение), которые дают правило нарративам, но сами избегают наррации. Существует разница между параллельной и серийной диспозицией. "Большой" нарратив связывает "малые" параллельным путем либо вокруг референта (классицизм), либо изначального отправителя сообщения (модернизм). Серийная диспозиция "малых" нарративов (один просто следует за другим и т.д. в нескончаемых сериях) означает, что нет одного нарратива, который бы являлся главенствующим и организовывал бы языковые элементы. Нарративы сталкиваются друг с другом благодаря синтагматическому вытеснению предыдущего нарратива следующим без какого-либо нарративного требования парадигматически подменить все предшествующие каким-то одним за счет включения всех нарративов в него или за счет их исключения. Нарративы должны пониматься скорее метонимически, чем

метафорически. Это определяет различие лиотаровского объяснения нарративной формы от нарратологии, для которой синтагматическое функционирование нарратива понимается в том смысле, что он должен выглядеть как метафора для чего-то еще (например, культуры). В сфере малых нарративов любой отдельно взятый элемент говорит после предшествующего, а не о нем. Это то, что в "Состоянии постмодерна" Лиотар относил к "горизонту диссенсуса", в котором консенсус не достигается, но всегда вытесняется новым паралогическим нарративом, не требующим установки нового консенсуса, а провоцирующим дальнейшее паралогическое движение - свое собственное смещение. Лиотар говорит, что история - это не вот эта определенная история, что не существует нарратива, который положит конец нарративам. Нарратив не может быть концептуализирован, стать объектом не-нарративного, рационального дискурса. Этот сдвиг от понятия, концепта к фигуре определяет специфичность постмодернизма. Метаязык, который говорит о нарративе, должен помнить о том, что он сам является нарративом. Фигура нарратива запрещает говорить о его буквальном значении. Все попытки редуцировать нарративную синтагму к парадигме тщетны, ибо когда мы говорим, что нарратив есть метафора для чего-то, то это что-то также подчиняется синтагматической связи. Не существует дискурса, свободного от фигуративности. Но, нужно отметить, Лиотар не предлагает новую теорию нарратива, которая бы объяснила всем нам, что такое постмодернизм. Лиотар объясняет нарратив как фигуру, разрушающую все требования нарратологии предложить позитивное критическое познание нарратива как рационального концепта, структурирующего организацию знаков.

Различие между фигуративным анализом нарратива и нарратологической теорией приводит к наступлению на семиотику вообще. С одной стороны, для Лиотара нарратив - это не объект дискурса. Не существует языка метанарратологии, которая сама бы не сводилась к анализу с точки зрения нарративной прагматики, анализу вот этого нарратива, скорее чем вообще какого-то нарратива нарративов. С другой стороны, нарратив - это не дискурс второго порядка, аналогичный декоративным функциям риторики. Наррация - не средство для навязывания субъективной перспективы, поскольку субъект, который рассказывает, сам конституирован тем, о чем он рассказывает.

Вспоминая Якобсона, можно сказать, что нарратология - процесс, за счет которого синтагма сводится к парадигме, метонимия - к метафоре. Используя технику структурной лингвистики, семиотическая нарратология открывает нарратив как синхроническую организацию элементов по принципу оппозиций, которые производят культурную значимость. Появление нарративной диахронии "срывается" для того, чтобы открыть синхроническую структуру оппозиций. Так, начало книги Бытия рассказывает диахроническую историю, которая просто открывает кодирование мужчины как первичной субстанции, а женщины - как дефективной копии. То, что возникает как нарративная последовательность (мужчина, а затем женщина), выявляет культурное значение приоритета как ценности (мужчина выше женщины). Процесс семиотического анализа редуцирует темпоральность рассказа к структуре оппозиций: синхроническому значению нарратива. Нарратология - это попытка концептуализировать функцию нарратива в организации как представлений, так и знания, которое мы имеем о них. Это - основа объяснения культурного программирования. История рассказана, и процесс анализа - это процесс срывания нарративной технологии для того, чтобы либо показать референциальное содержание, либо философскую позицию, которую нарратив высвечивает. Нарратив рассматривается как понятие, которое организует культурную репрезентацию. Для нарратологии неосмысленные нарративные структуры размещают знаки в осмысленные модели: нарративные структуры легитимизируют познание.

Нарратология открывает модификации второго порядка, за счет которого синтагматическому порядку знаков придается значение. Лиотар настаивает на том, что анализ, который стремится обнаружить значение, стирая диахронию события, представления, время наррации, соучаствует в мифологизирующей функции нарратива. Структурный анализ просто акцентирует мифическую функцию в наррации, которая берет различия (различия между началом и концом) и стремится редуцировать их к значению. Согласно Лиотару, дискурсивная функция мифа заключается в том, чтобы различия разместить в системе, т.е. трансформировать их в оппозицию. Миф берет различия и пытается разместить их внутри нарративного конструкта, который придает им значение. Он объясняет различие между мужчиной и женщиной как вопрос последовательности источника. Нарратология берет временные различия в

нарративе (А затем В...) и стремится разместить их внутри вневременной теоретической конструкции, которая должна открыть их значение. Связь нарратологии с мифической функцией приводит к открытию значения. Миф должен рассказать как значение, смысл открылся людям; нарратология открывает то, как смысл был рассказан людям. Знак дискурсивного или текстуального пространства - то, что нет различий, есть только оппозиции. В понятиях книги Бытия сексуальность не есть радикальное различие (А есть не В), а есть значение, которое произведено оппозицией между понятиями (А / не-А). Все есть предмет сигнификации. Это и есть то допущение, которое Лиотар стремится разрушить за счет допущения фигуративной функции нарратива.

Французский философ постоянно настаивает на фигуральности как метке различия, которая не может быть сведена к оппозиционности. Фигура всегда обнаруживается в дискурсе как радикально другое по отношению к нему, как след определенной силы, которая по необходимости перерабатывает значение (в то время как нарратив должен быть рассказан) и все же не может быть сведена к значению. Эта фигуральная сила возникает как "остаток", который конституирует возможность значения и все же не может быть объяснен с точки зрения значения - он отложен, пропущен. Фигура превышает калькуляцию значения определенного события.

Можно сказать, что нарратив - это фигура, поскольку он не просто производит значения, но он маркирует событие. Фигуральное событие наррации имманентно нарративам. Лиотар трактует эпистемологию, политику, эстетику с точки зрения нарратива для того, чтобы освидетельствовать силу события.

Существует проблема слишком явной оппозиции между радикальным различием, вызванным выражением и структурой оппозиций, которая запускается в обращение в процессе означивания. Лиотар идентифицирует событие наррации с перформативным актом, когда он использует понятие "экспрессия". Лиотар настаивает на несводимости гетерогенности события самого процесса рассказывания к тому, что рассказано.

Событие наррации выявляется как необходимая фигура, разрушающая нарративное требование описывать нарратив, исключительно открывая его когнитивное значение. Важный вклад в нарратологию заключается в том, что предлагается описывать событие наррации с точки зрения перформативности как модификации

значения. Исполнение акта рассказывания захватывает время, - то время, которое маркирует различие между началом и концом истории. Это различие не может быть обозначено как значение истории (синхроническое состояние траектории, искаженное, спародированное как оппозиция между двумя состояниями) без потери времени ее исполнения, времени ее хэппенинга. Событие рассказывания как необходимо, так и случайно, как первично, так и вторично. Оно фигурально именно в том смысле, что не может предстать модификацией значения второго порядка. Нарративную форму невозможно дедуцировать к структуре. Нарратив - это троп, который сопровождает значение и препятствует ему в то же самое время. Фигура нарратива разрушает правило значения, правило Логоса в том смысле, что она есть и внутренний, и внешний элемент значения. Фигура остается как работа означивания, для которой значение (сигнификация) не может быть подвержено операции субституции, метонимия не может быть сведена к метафоре. Невозможность означивания за счет субституции проистекает из единичности, особенности, партикулярности события самого рассказа. Понимание нарратива как фигуры покоится на том, что с необходимостью изложенное качество актов языка маркирует их как радикально особенных и единичных. Самым главным является сцена наррации, любая попытка свести этот акт наррации к описанному содержанию или осуществленной коммуникации является тщетной.

Литература

1. Лиотар Ф. Состояние постмодерна. М., 1998.
2. Lyotard J.-F. Le differand. P., 1984.

ПРОБЛЕМА НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ В ЦЕННОСТНО-НОРМАТИВНОМ АСПЕКТЕ

Е.В. Попова

Рассматривая науку как культурный и социальный феномен мы не можем игнорировать нормативно-ценностный ее срез. С одной стороны, понятие норма, выражающая ценность в ее институциональном аспекте; норма как набор правил и стандартов поведения, которые направляют деятельность в конкретной ситуации, позволяет нам рассматривать науку как социальный институт, с другой - понимание ценности как абстрактной идеи, концепции того, что представители данного общества считают желательным, необходимым для дальнейшего существования, дает возможность включить в рассмотрение продуцирования научного знания личность, т.е. раскрывается гуманистический пласт науки.

Представляется возможным выделить два уровня ценностей, включенных в процесс научного познания: во-первых, внутринаучные ценности, во-вторых - общечеловеческие. К первому пункту относятся методологические принципы научного знания, которые, будучи институциализированными, являются необходимыми для постоянного производства, воспроизводства и обоснования утверждений, описывающих реальность. Примером их являются нормы, представляющие классическую концепцию науки: универсальность, объективность, непрерывность научного знания, непредвзятость, беспристрастность ученого. Для объяснения девиаций в среде ученых Р. Мертон вводит понятие «контрнорм», и его нормативная структура приобретает дуальный характер. Митрофф развивает данную точку зрения и говорит о динамике науки как о производной от взаимодействия конфликтующих норм. Но и они не смогли выйти за рамки « стандартной концепции науки». Преодолеть ее пытается М. Малкей, который вводит понятие «интерпретационный контекст». Учёный, как интерпретатор научных текстов, зависит в их понимании, в понимании принципов, лежащих в осно-

вании научной деятельности, от потребностей, традиций, стереотипов, которые являются результатом его прошедших практик и настоящей ситуации.

Также внутринаучной ценностью мы можем назвать традицию в науке, которая обеспечивает преемственность в процессе развития научного знания, т.е. можно выделить некий консервативный момент в развитии науки. «Наиболее невероятные практики исключаются как немыслимые, исходя из своего рода подчинения порядку, который склоняет агентов придавать ценность необходимости...»[1] Традиция предстаёт перед нами как квинтэссенция здравого смысла, как типичное знание, и в этой роли традиция имеет важное значение в современной философии и социологии (Г.Г. Гадамер, А. Шюц, П. Бурдьё, Г. Гидденс). При этом конструкты здравого смысла, используемые для типизации, имеют, по преимуществу, социальное происхождение. Это объединяет логическую структуру науки и социокультурную традицию и выводит нас на уровень общечеловеческих ценностей.

Общечеловеческие ценности можно условно разделить на социальные (ценности профессиональной группы, в нашем случае - научного сообщества, его профессиональная мораль) и культурные (достижения науки как культурного феномена, информационное и коммуникационное пространство, задаваемое наукой, и общечеловеческие ценности как система этических принципов).

Зачастую в профессиональной деятельности субъекту научной деятельности приходится преодолевать конфликт между этическими принципами профессионального сообщества и моралью, задаваемой общечеловеческими ценностями. Как профессионал, учёный должен: 1) стремиться к достижению истинностного знания, тем самым истина возводится в ранг внутринаучной ценности; 2) отвечать за надёжность результатов своей деятельности, тем самым учёный наделяется ответственностью за доверие к профессии со стороны социума; 3) отвечать за связь между ветвями профессии - существуют схожие проблемы и методы их решения, и более тесное сотрудничество будет благотворным для развития науки. Таким образом, устанавливается императив интеллектуальной честности: необходимо стремиться освободиться от личностных пристрастий. Результатом такой беспристрастности становится снятие этичес-

[1] Бурдьё П. Структуры, habitus, практики // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. Новосибирск, 1995. С. 19.

ких проблем, проблем различения добра и зла. «Вместо блестящей кантовской догадки о необходимости единства, взаимополагания теоретического и практического разума, жёсткое разведение «мира сущего» и «мира должного»[1]. Преодоление этого противоречия - одна из задач каждого учёного, как профессионала и как человека.

Таким образом, мы видим, что рассмотрение науки через призму культурных ценностей и норм позволяет выявить широкий спектр проблем, связанных с социокультурными основаниями науки.

---

[1] Антипов Г.А. Присущи ли науке нравственные начала // Наука и ценности: М.: Наука. 1993. С. 56.

О ДВУХ ТИПАХ «ЕСТЕСТВЕННОСТИ» (к проблеме «руссоизма» в творчестве М.М. Бахтина)

Л.М. Романовская

Понятие «руссоизм» прочно связано в современном культурном сознании с комплексом идей и проблем, выражаемых антитезой «Природа - Культура», культом «естественности», обращением к мудрости «ученого незнания», протестом против несправедливого, недолжного общественного устройства, во имя «непосредственного чувства жизни как Целого» [1].

Однако в зависимости от характера вопросов, проблем, выдвигаемых эпохой, понятие «естественного» может наполняться различным содержанием. С одной стороны, естественность понимается как реакция на усложнение жизни, как «опрощение» (отсюда настороженное или узкоутилитарное отношение к науке и искусству, протест против «духовного аристократизма», отвержение «продуктов творчества», не связанных прямо с «жизненными потребностями»). (С точки зрения культуры это, может быть, и не случайный, по-своему логичный, «спровоцированный», но все-таки - шаг назад). С другой стороны, естественное - своего рода зеркало, в которое культура смотрится как в своего другого, чтобы превзойти себя (естественное, природное, предстает как катализатор развития и роста культуры - как реакция не на усложнение, а на (чаще всего) насильственное, неорганичное упрощение общества, как сила, которая «перемешивает» культуру, не дает застояться, замереть). Руссоизм в этом смысле двойствен; навевает, порождает в воображении как образ дегенерата (вспоминаются слова Вольтера, который иронизировал, что, читая Руссо, так и хочется встать на четвереньки), так и образ мудреца (Торо).

Обе эти вариации в понимании естественного нашли свое отражение в традиции русской общественной мысли, преклонение перед ЦЕЛЫМ в которой глубоко укоренено. Когда Карамзин ввел в русский язык слово «развитие», Шишков возразил, что на рус-

ское ухо это слово ложится через ассоциацию: «развитие», расщепление веревочки по волоску, т.е. предполагает разрушение цельности, несет угрозу распада [2]. Особая драматичность, надрывность, которую этот процесс приобретал в России, во многом обусловили глубокое и длительное влияние, или, точнее, восприимчивость к идее «естественного состояния» Руссо, понятой как опрощение (см., напр. [3]).

С другой стороны, в обществе, для которого, говоря словами Бердяева, было характерно противоречие между принудительным внешним единством при внутренней разорванности [4], желаемая цельность, преодоление искусственности означали вовсе не упрощение, а усложнение жизни - как преодоление ее односторонности и ограниченного самодовольства.

Двадцатый век также представил достаточно оснований, создал условия для возникновения движений как во имя упрощения, так и во имя усложнения жизни. В первом случае это проявляется в немного ностальгическом обращении к архаике, в ощущении, что мы, двигаясь по лестнице прогресса, много приобрели, но многое и потеряли - потеряли что-то самое важное, что придавало нашей жизни, нашей культуре во всей ее полноте смысл. Подлинное - из-вращается, а потому возвращение к подлинной целостности предполагает (в своем крайнем варианте) разрушение, уничтожение «не подлинного» - отметание его прочь. Во втором случае понятие «целостность» изначально многосоставно. Со временем, в процессе развития, происходит редукция одной или нескольких важных его частей. Восстановление целостности в этом смысле предполагает не уничтожение существующего, а его дополнение.

В книге Бахтина о Рабле обе вышеобозначенные вариации в трактовке «естественности» тесно переплетаются. Как представляется, смех, будучи в глазах Бахтина серьезным испытанием «мировоззренческой чуткости» самых разных исторических эпох, становится таковым именно в силу представления о его «изначальности»; смех - обязательная составляющая «целостной», подлинной жизни: «Смех имеет глубокое миросозерцательное значение, это одна из существеннейших форм правды о мире в его целом, об истории, о человеке; это особая универсальная точка зрения на мир, видящая мир по-иному, но не менее (если не более) существенно, чем серьезность ...какие-то очень существенные стороны мира доступны только смеху» [5].

Особое место смеха обусловлено еще и тем, что жизнь, организованная по его «законам», - тот идеал, «естественное» состояние», о котором человек никогда не перестанет мечтать. Во время карнавала человек переносится в царство свободы, равенства, всеобщего изобилия (у Руссо свобода неразрывно связана с равенством и бедностью), перерождается для новых, «чисто человеческих отношений», «возвращается к себе самому и ощущает себя человеком среди людей». Мир догматизма, лицемерия, страха, ложных условностей и предрассудков (порождение культуры - по Руссо и официальной культуры - по Бахтину) - временно отходит на задний план.

Вполне в духе традиции, носителем, хранителем «источника жизненных сил» является народ. Образ народа, не утратившего цельность, естественную слитность с целым мира, очень нагляден у Бахтина. Гротескное тело «не замкнуто, не завершено, не готово, перерастает себя самого, выходит за свои пределы». Оно открыто: либо «мир входит в тело..., либо оно само выпирает в мир», не отделено от мира жесткими границами: «смешано с миром, смешано с животными, смешано с вещами» [5, *33-34*]. Всякое «замыкание в себе», стремление к «отвлеченной идеальности» и «индивидуальной отъединенности» - отрыв от «материально-телесных корней мира», от «земли» - противопоставляет миру, превращает «родной мир» в чужой и страшный, а частное мнение - в заблуждение. Именно не утраченная связь с целым бытия делает единое народное тело - образ, возникающий у позднего Руссо (du corps du peuple - перевод В. Асмуса [6]) и очень важный для Бахтина - носителем общих целей, общей воли, выразителем общих интересов, общего блага. Силой, способной, достойной и «правой» ОБНОВИТЬ МИР.

Во всех этих смыслах «утрата» карнавала, редукция подлинной праздничности к XX веку - свидетельство глубокого нездоровья современной культуры.

С другой стороны, понимание целостности, изначальной естественности и подлинности действительно сложно и многосоставно у Бахтина. В этом его сила, его жизнеутверждающая, жизнедарующая способность. Дело не только в том, что «настоящий смех, амбивалентный и универсальный, не отрицает серьезности, а очищает и восполняет ее... не дает серьезности застыть и оторваться от незавершимой целостности бытия» [5, *137*]. А в том, что сама Тайна, Правда, скрытая в народе, не в его неоформленности, невыявленности, бессознательности существования, а в его мировоззрен-

ческой установке на полноту жизни в смысле ее многогранности, многосторонности, неограниченности, сложности. Обращение к естественности, к подлинному существованию принимает, в этом контексте, форму призыва к много-голосию, разно-речию, не-монолитности.

Литература

1. Померанц Г. Роль масштабов времени и пространства в моделировании исторического процесса // Выход из транса. М.: Юрист, 1995. С. 298.
2. Померанц Г. Корни будущего. // Выход из транса. М.: Юрист, 1995. С. 385.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т.1, ч.2. С. 144, 199.
4. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
5. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 78.
6. Асмус В.Ф. Ж.-Ж. Руссо. М.: Знание, 1962. С. 24 - 25.

ЦЕЛЬ И ЦЕЛЕПОЛАГАНИЕ В СИСТЕМООБРАЗОВАНИИ

А.Б. Семенова

Нет бездушной справедливости,
лишь сияющая целесообразность.
Живая Этика

Вопрос о том, какие факторы являются важнейшими при формировании системы, решается современными философами по-разному. Необходимо сразу оговорить, что в данной статье, опирающейся во многом на современные синергетические исследования, не проводится разграничение систем на «живые» и неживые», что отвечает желанию автора подчеркнуть исходную мировоззренческую позицию синергетики: «... переход от неживого к живому - это лишь один из этапов единого процесса самоорганизации бесконечного процесса, бесконечного усложнения форм существования материи» [1, *31*].

Следует заметить, что основная часть факторов, которые указываются многими [2] исследователями как системообразующие, относятся скорее к атрибутивным свойствам системы или среды, в которой она образуется. Однако большинство из этих факторов нельзя причислить к решающим при зарождении системы. Так, например, наличие пространственно-временной характеристики можно назвать непременным условием образования системы [3, *56*]. Но это еще не дает права классифицировать ее как системообразующий фактор (далее - СФ), так как одинаково правомерно будет отнести эту характеристику и к сохранению системы, и к ее распаду. В отдельных случаях даже в самом определении СФ допускаются алогизмы. Например, А.Н. Аверьянов определяет внутренние СФ (такие как структура системы, корреляционные связи ее элементов и т.д.) как «факторы, которые порождаются объединяющимися в систему элементами» [3, *57*]. То есть в качестве СФ предлагаются сами следствия, вытекающие как раз из процесса образования системы.

Интерпретацию, достойную самого серьезного внимания, эта проблема получила в монографии по общей теории систем В.А.

Карташева. Обращаясь к вопросу происхождения понятия «система», автор справедливо замечает, что правильное понимание сути этого термина напрямую связано с определением системообразующего фактора. Работа В.А. Карташева во многом использует результаты исследований акад. П.К. Анохина, и в частности следующую дефиницию: «Системой можно назвать только такой комплекс избирательно-вовлеченных компонентов, у которых взаимодействие и взаимоотношение приобретают характер взаимоСОдействия компонентов на получение фокусированного полезного результата» [4].

В контексте данной статьи это определение может заинтересовать следующими моментами:

1. Элементами системы становятся не произвольные компоненты среды, а избранные в соответствии с определенным условием (а именно - возможностью достижения намеченного результата).

2. Элементы системы не просто взаимодействуют между собой, но взаимоСОдействуют для достижения этого результата.

Такая формулировка, как считает В.А. Карташев, равносильна введению понятия СФ в само определение системы. Однако и она не привела исследователей к однозначному дефинированию СФ. Этим фактором П.К. Анохин считает результат, который, будучи недостаточным, активно влияет на интеграцию таких элементов системы, которые определили бы в дальнейшем получение полноценного результата. В.А. Карташев в процессе анализа разработок П.К. Анохина приходит к выводу, что речь в данном случае идет все-таки о цели (преимущественно социальных систем): «... в сознании, прежде чем сформировалась исполнительная функциональная система, создается модель будущего результата. Это фактически и есть то, что мы называем целью...» [5, *65*]. Сам же Карташев в качестве СФ предлагает принять познавательно-практическую потребность: «...потребность есть причинный СФ, а цель - функциональный фактор» [5, *66*].

Процесс оценки такого определения требует внимательного изучения механизма взаимосвязи потребности и цели. Представляется также, что некоторые из вышеприведенных рассуждений В.А. Карташева подводят к отождествлению понятий цели и полноценного результата. Вероятность ошибочности такого рассуждения велика, ибо в таком случае возникнет необходимость понимать результат специфически: не только как границу достижения системой некоей завершенности, но и как фактор, влияющий на сам про-

цесс этого достижения. Более вероятно другое. Современное знание о системности мира, который предстает Системой систем, позволяет устранить некоторые противоречия, возникающие при попытке выявить основной СФ. С указанной точки зрения так называемая Метасистема (т.е. система «уровнем выше») является той средой, в которой зарождаются системы. В свете этого представления и потребность, и цель заключают в себе как причинную, так и функциональную стороны одновременно. Недостаточность результата, образовавшаяся вследствие этого «пустота», потребность заполнения этого «свободного пространства» и, наконец, целеполагание представляются соответственно генетически обусловленными. Причем целеполагание выступает непосредственно системоформирующим фактором (устанавливающим основной принцип будущей системы, выбирающим из спектра возможного состав ее элементов и т.д.).

Отсюда возникает необходимость выявить четче взаимосвязь понятий «цель» и «целеполагание», предварительно подвергнув сравнительному анализу понятие цели как более разработанное в философии. Логика изложения представляется следующей: осветить одни из первых попыток в западной философии изучения природы понятия цели (1); затронуть современный естественнонаучный подход, представленный синергетикой, которая непосредственно занимается исследованием зарождения и существования систем (2); затем попытаться сделать некоторые выводы на основе проанализированного материала, опираясь также на современные философские исследования (3). Однако обширность темы и ограничение объема статьи позволяют представить только концептуальное видение проблемы.

1. Некоторые древнегреческие представления о телеологичности мира. Необходимо заметить, что попытка дать детальную разработку определения цели была предпринята еще Аристотелем, который выявил у нее несколько специфических признаков.

Во-первых, он выводил его через конечный результат: «конечная цель есть предел» (Метафизика, 1994b16).

Во-вторых, выявил причастность цели целому, форме, что с необходимостью вытекает из структурно-функционального единства системы: «... форма, она же цель...» (Физика, 1199a32).

В-третьих, различил цели-деятельности и цели-результаты (т.е. представления о цели как циклическом функционировании и цели как результате развития), причем «результатам естественно быть лучше деятельностей» (Никомахова Этика, 1094a3-8).

В-четвертых, заявил об аксиологичности цели и ее прямой связи с категорией блага: «... цель означает не всякий предел, но наилучший» (Физика, 1194а28-33); «совершенная цель есть благо и цель всех других благ» (Большая Этика, 1184а3-15).

Что же касается вопроса о единственности цели, то его понимание достаточно сложно. Так, с одной стороны, Аристотелем утверждается единственность цели (все остальное, что служит достижению цели - задачи на пути к ней): «... цель не может идти в бесконечность - хождение ради здоровья, здоровье ради счастья, счастье ради чего-то еще, и так беспрестанно одно ради другого» (Метафизика, 1994а8-11); «[В мировом целом] все упорядоченно определенным образом, ибо все упорядочено для одной [цели] « (Метафизика, 1075а15-20). С другой же - допускается возможность существования нескольких целей: «... если существует только какая-то одна совершенная [и конечная цель], она и будет искомым [благом], если же целей несколько, то [искомое благо] - самая из них совершенная». (Никомахова Этика, 1097а28-1097в1). Приведенные рассуждения представляются противоречивыми и размывают границы определений цели и задач системы. Более четко понять эти границы может помочь учение Платона о первообразе (парадейгме) и идеях (эйдосах), когда последние являются подобием парадейгмы [6]. Такое представление возможно соотнести со взаимосвязью понятий цели и целеподобия (а задача и является не более чем целеподобием).

2. Синергетические представления. В теории синергетики существует понятие аттрактора, ассоциируемого (подобно Аристотелю) иногда с целью, а иногда - с целеподобием. По определению, аттракторы представляют собой «структуры в открытых нелинейных средах, на которые выходят процессы эволюции в этих средах» [7, *7*]. Существует представление о некоем множестве аттракторов, потенциально содержащихся в среде: «... будущее преддетерминировано лишь отчасти - наличием структур-аттракторов... какая именно структура из спектра возможных возникнет в момент неустойчивости, определяется случайностью...» [8, *148*].

При сравнении философского представления о цели и синергетического понятия аттрактора становится явной их нетождественность. И если аспект аксиологичности просто не затрагивается в силу специфики синергетических исследований, то вопрос единственности или множественности цели выявляется как принципи-

альный. С философской точки зрения аттрактор может выступать именно как понятие целеподобия, а не цели. Но есть ли в синергетике представления, если не о цели, то о целеустремленности, об общей направленности развития Универсума? Е.П. Князева и С.П. Курдюмов говорят об общем свойстве развития материального мира, «которое все более и более осознается. Эволюция, развитие носят направленный характер - происходит непрерывное усложнение организационных форм» [8, *149*]. Акад. Н.Н. Моисеев пользуется таким понятием, как «предданность целого», которое заключается в том, что «механизм самодостраивания включает в себя направленность на возникающее целое...» [1, *115*]. Он замечает, что «единый процесс мирового развития - это не игра случая. Он имеет определенную направленность - происходит непрерывное усложнение организации... Единый процесс развития охватывает неживую природу, живое вещество и общество. Это три уровня организации материального мира - звенья одной цепи» [1, *35*].

3. Выводы. Представителями синергетики иногда предпринимаются попытки объяснить направленность развития в рамках природных законов, когда «никаких особых... «телеологических» сил... не требуется» [9, *51*]. Представление о природных законах, не имеющих целенаправленности, волей-неволей обращает нас к гипотезам либо о цикличности жизни, либо о случайности ее возникновения и преобладающей роли хаоса. Синергетические же исследования в целом склоняют в пользу такого мировидения, когда «хаос является не абсолютной антитезой гармонии», а несет определенную конструктивную функцию при переходе «от одного уровня упорядоченности к другому, более высокому типу гармонии; следовательно, решающим судьбы бытия является не хаос, не распад, а процесс усложнения порядка... организованности» [10, *42*]

В природе существует механизм, направленный на установление равновесия и постоянства, стремление к самосохранению (закон гомеостаза), осмысливаемый синергетами как целеполагание [1, *68*]. Но, как известно, наряду с ним в каждый данный момент существует также механизм, нарушающий гомеостаз во времени, обеспечивая тем самым выполнение программы развития организма [11, *68*]. Представляется, что закон нарушения гомеостаза можно охарактеризовать как целеустремление. Поэтому (учитывая также принцип бесконечной «вложенности» систем) возникает необходимость предположения телеологичности природного существо-

вания. В пользу целенаправленности природного развития (в частности, процессов мышления и познания) говорят и современные философские исследования в области парадигматики [12].

Убедившись, что современными учеными признается представление о направленности развития, схожее с понятием целеустремленности, проанализируем основные аспекты цели, замеченные еще древнегреческими философами.

а) Этимологическая и смысловая связь цели и целого. Этимологическая связь понятий «цель» и «целое», имеющих греческое происхождение [13, *69*] (telos - свершение, завершение, предел, цель; teleos - законченный, совершенный), обращает внимание на существенную смысловую деталь: ЦЕЛЬ - то, что объединяет части (всю среду Метасистемы) в единое ЦЕЛОЕ. Общее происхождение этих слов очевидно. А значит, цель системы нужно искать на уровне целого (Метасистемы). Таким образом, цель выступает не как подчеркивание собственной целостности (что также имеет место), а как принадлежности системы к Целому. Недаром одной из центральных в русской философии стала идея соборности и всеединства как внутреннего содержания человека. Человек постоянно формирует свое мировоззрение и тем самым всегда находится на стадии становления, а последнее должно происходить не только в социуме, но и во Вселенной. Может быть, именно поэтому в философии русского космизма остро ставился вопрос переориентировки мировоззрения человека с антропоцентризма на антропокосмизм [14, *13*]. В русле космологического направления строятся и синергетические исследования в отличие «от классической науки, антропоцентрической по сути: противопоставив человека-субъекта всему остальному миру, наука нарушила закон Целого, онтологическую Справедливость. Синергетика же опирается не на волю человека, а на волю Вселенной» [15, *91*].

б) Аксиологическое основание. На аксиологическое основание понятия цели указывает, прежде всего, смысловая невозможность замыкания цели саму на себя (искусство ради искусства, наука ради науки, производство ради производства...). Необходимо принять во внимание и преобразующую деятельность человека, причем следует учесть, что далеко не всегда при создании человеческих творений (т.е. искусственных систем) учитывается самоценность (нацеленность? целе-со-образность?) природных элементов. Если последняя при создании вещей «второй природы» не учитывается, то при-

родным элементам были навязаны тормозящие их развитие «ложные» задачи. Природа же позаботилась о том, чтобы все существующее пребывало в постоянном движении и совершенствовании. Таким образом, чем более имеет место внимание к самоценности элементов, тем совершеннее и утонченнее создаваемая система, тем более она приближена к уровню естественного [16, *161*]. В таком контексте можно говорить и об аксиологическом основании целесообразности.

в) Единственность и бесконечность цели. Учитывая синергетический принцип «вложенности» систем, следует уточнить вопрос о предельности цели - выявить относительность данного понятия. Обращение к принципу беспредельности мира, представление Универсума в виде «Системы систем», когда ЛЮБОЕ рассматриваемое целое оказывается в итоге лишь частью системы более высокого уровня, позволяет снять кажущееся противоречие как в вопросе о целеполагании извне, так и в проблеме единственности цели. Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов в одной из своих работ замечают, что «достижение цели одновременно означает и завершение действия, замыкание круга, восхождение к полноте, совершенству и красоте» [13, *69*]. Если целью выступает совершенство, то вряд ли возможно представить его недвижным, разве только гносеологически (в определенных границах рассмотрения). Ведь при стремлении к нему система должна изменяться, преображаться... неужели же для достижения застывшего состояния? Понятие совершенства должно включать в себя и беспредельность. Как можно представить себе предел совершенства? Для определенной системы он предстает как граница развития заданных структурно-функциональных особенностей, но после ее достижения неизбежно должно произойти качественное преобразование системы, преодоление гармонии данного уровня. Тогда совершенство как цель открывается для системы новой гранью. Если предположить, что совершенство (цель) выступает свойством Метасистемы, то гармония (как целеподобие) будет характеризовать состояние системы. Таким образом, суть цели системы или подсистемы любого уровня всегда одна и та же: быть гармоничной частью Целого, стремиться к совершенству в великом и малом. Поэтому можно только гносеологически зафиксировать качественные изменения при приближении к цели.

На основе проанализированного материала представляется возможным разграничить понятия цели, целеполагания, целеподо-

бия и попытаться описать механизм возникновения системы, установив для него: а) временные этапы; б) гносеологические границы рассмотрения системных уровней.

Первый (так называемый скрытый) этап можно целиком отнести к среде (Метасистеме), в недрах которой начинается зарождение нового. Следует подчеркнуть, что развитие Метасистемы также направленно. Цель - совершенство. В процессе развития у Метасистемы неизбежно возникает потребность в стабилизации и реализации всех своих потенциальных возможностей, а главная из них - способность формирования новых структурных образований, подобных собственной цели, - способность целеполагания.

Второй этап носит характер переходного - это непосредственно процесс системообразования. Целеполагание предыдущего этапа выступает своеобразным «магнитом», вокруг которого собираются отвечающие данному принципу элементы среды. В результате начинается выстраивание целеподобного новообразования.

И наконец, третий (явный) этап принадлежит уже образовавшейся системе. Заложенная в ней целеподобность реализуется как в виде целеустремления (стремление к совершенству), так и в потребности реализации целеполагания (стремление к стабильности).

Итак, между целью и целеподобием всегда существуют обратные связи (положительная и отрицательная) в виде целеустремления и целеполагания. Представляется, что именно таким образом воплощается так называемый фрактальный принцип (принцип подобия) в синергетике, описанный когда-то еще Платоном (равно как и принцип аксиологичности Вселенной): «Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ... Он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому...» (Тимей, *29e-30*). И если древние системы говорили о связи макро- и микрокосма, то современные исследователи - о связи филогенетического и онтогенетического развития: «... если глубоко понять природу Целого на уровне микроорганизма, то можно вывести общие законы на уровне макроорганизма или всего мира» [15, *101*].

Так, на данном этапе исследований и размышлений кажется справедливой гипотеза о невозможности существования какой бы то ни было «бесцельной» системы, потому что «бесцельное» - это еще и лишенное формы, организованности. Предположение же аксиологичности и беспредельности мировой цели позволяет избе-

жать теории о жесткой детерминации систем. Следовательно, данное акад. П.К. Анохиным определение системы (элементы которой взаимодействуют на получение фокусированного результата) имеет право и на такое толкование, которое подчеркивает роль цели и целеполагания в процессе системообразования.

Литература

1. Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. М., 1990.
2. В частности, в исследовании А.Н. Аверьянова приводятся основные существующие теории, связанные с поисками главного СФ. Подробнее см. [3, *50-51*].
3. Аверьянов А.Н. Системное познание мира: Методологические проблемы. М.: Политиздат, 1985. С. 50-51.
4. В.А. Карташев поясняет, что хотя определение и было дано применительно к системе, «интегрирующей нейрофизиологические процессы головного мозга в реализации некоторого результата поведенческого акта», однако П.К. Анохин неоднократно подчеркивал возможность распространения этой дефиниции на другие области знания. Подробнее см.: Карташев В.А. Система систем. Очерки общей теории и методологии. М.: Прогресс-Академия, 1995. С. 38.
5. Карташев В.А. Указ. соч.
6. Подробнее см.: Верещагина Т.Н. Etymon//Труды Рубцовского индустриального института. Вып. 4. Гуманитарные, естественные науки. Рубцовск: Изд-во РИИ, 1997.
7. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным// Вопросы философии. 1992. № 12. С. 7.
8. Международная конференция «Философия естествознания XX века: итоги и перспективы» //Вопросы философии. 1997. № 10.
9. Майнцер К. Сложность и самоорганизация // Вопросы философии. 1997. № 3.
10. Каган М.С. Философия как мировоззрение // Вопросы философии. 1997. № 9.
11. Дильман В. Закон отклонения гомеостаза // Наука и жизнь. 1982. № 2.
12. См.: Верещагина Т.Н.//О всяком предмете двояко // Аналитика сознания: Сборник научных статей / Под ред. В.В. Корнева. Барнаул, 1998.
13. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Антропный принцип в синергетике// Вопросы философии. 1997. № 3.
14. Гиренок Ф.И. Русские космисты. М.: Знание, 1990.
15. Григорьева Т.П. Синергетика и Восток // Вопросы философии. 1997. № 3.
16. Семенова А.Б. Аксиологический аспект формирования искусственных систем // Дефиниции культуры: Сб. трудов участников Всероссийского семинара. Томск. 1997. С. 159-163.

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО КУЛЬТУРНОГО КРИЗИСА

И.В. Сохань

Рассматривая основные проблемы нынешнего культурного кризиса, следует прежде всего отталкиуться от проблемы двойственности человеческого мышления и существования, своеобразно представленную на Западе и Востоке. В основе этой двойственности в западном типе культуры лежит противопоставление Сверхприродного и природы, духовного и телесного, всех видов противоположностей, вписывающихся в смысловой контекст данного противоречия. Само человеческое существование и проживаемая человеком жизнь простирается в попытке примирения двух полюсов бытия, в поле притяжения которых он оказывается, вынужденный решать проблему их примирения, чтобы не быть самому разорванным на части. Ориентация человека на Сверхприродное, обладающее идеальным содержанием по отношению к его телесной жизни и природе, которая оказывается первым измерением (в историческом плане) его бытия, рождает третий мир - мир техники и всевозможных технологий. Технологическое измерение бытия трансформирует природное начало, создавая новые типы телесности, отличающиеся от их первичного прототипа.

Таким образом, мир техники и технологий является собственно человеческой средой обитания, в которой бытие человека обладает собственным содержанием, лишенным как природной ограниченности и способности трансцендировать только в рамках генетически заданного образа жизни, так и идеальных метасмыслов сферы Сверхприродного, которые определенным образом конституируют человеческую жизнь, но также лишают ее плоти и крови.

Первые симптомы культурного кризиса можно обнаружить еще в начале XX века, когда началось явное преобладание цивилизационных процессов над культурными. Связано это с тем, что человек начал вытесняться из собственно своей среды обитания мир, который породила техника, обнаружил свои собственные цели и

законы развития, совсем не обязательно совпадающие с человеческими. Человек включен в этот мир скорее функционально, нежели как его цель и источник всех возможных изменений. Можно говорить о том, что технологическое измерение бытия обладает своим собственным самосознанием, которое находится в конфронтации с человеческим и пытается его поглотить.

Человеческая среда обитания формируется в ориентации человека на бесконечное трансцендирование в стремлении сделать сущность (сферу Сверхприродного, того, что обладает идеальным содержанием по отношению к человеческому миру) явленным, тем что есть в наличии и что может стать собственностью, вещью и быть всегда под рукой. В этом основная задача техники и различного рода технологий социальной и духовных сфер – технологий идеологических, религиозных, нравственных, производственных и т.д. Основной вопрос современного человека – это вопрос «как». Рецептура общения, творчества, наконец, рецептура обращения к Богу – все это стало привычным и доступным. Рецептура занимает весь путь от изначальной проблематизации до конечной цели и требует от человека лишь функционального участия, но никак не личной заинтересованности.

Технология экстенсивно распространилась над миром как наиболее эффективное средство для организации человеческой среды обитания и стала новой средой обитания, подобно природе. Эта среда бытийственной тотальности машинных образований включает в себя человека как средство своего существования и имеет свою собственную коммуникационную систему, основным элементом которой являются буквы алфавита и числа. Теперь число является средством социальной самоидентификации человека. Даже память меняет свою природу. Раньше память была направлена в прошлое, в историческую перспективу. Для культуры функция памяти заключалась в том, чтобы оживлять образы и значения, которые в данный момент нельзя осязать. Теперь память стала оперативной силой, «кладбищем» информации. В гигантской системе технологических образований именно числовое знание дает решающую силу для совершения как хорошего, так и плохого. Число - безличный деятель нашего века, а память - для чисел. Слова в смысле коммуникативных знаков тоже являются общественным достоянием, а язык может являться и объектом для кражи. Это своеобразная ментальная кража частной силы.

Одна из характеристик культурного содержания нашей эпохи – калейдоскопичность смыслов и многообразие феноменов, которые

перестали вытесняться из самосознания культуры. Если раньше культурное самосознание было самосознанием преобладающего типа культуры, а большая часть прошлого наследия вытеснялась в культурное бессознательное, которое подпитывало жизнеспособность общества в плане прогресса и позитивных изменений, то сейчас память прошлого абсолютно раскрыта для восприятия. Это означает снятие всевозможных запретов, табу и прорыв бессознательного в саму культуру. Смысл существования двух сфер – бессознательного и сознания - теряется, поскольку отсутствует граница между ними. Все культурное содержание прошлых веков, зафиксированное в самых различных формах, вдруг оказывается в наличии в современной культуре.

Конституирующая деятельность разума всегда обнаруживала за горизонтом своей деятельности феномены, не поддающиеся рационализации и инструментализации. В самой культуре, базирующейся на системе первичных табу, содержался запрет на рационализацию (тождественную здесь с профанизацией) своих оснований. Таким образом, в основе разумности должно быть внеразумное начало как источник дееспособности самого разума. Трансцендирование человека в попытке тотальной имманентизации бытия стало навязчивой идеей и смыслом жизни «белого» человека, вышло из-под контроля и теперь пытается имманентизировать само бытие – даром чего является сам человек. Отношение человека к самому себе осуществляется через его телесность в качестве посредника между самим человеком как сущим и его актом существования (существованием в чистом виде), схваченным и зафиксированным в его телесности, определяющей его индивидуальные признаки. Таким образом, человек подключен ко всеобщему и единому бытию, которое выступает источником его жизни. Так может ли он обладать тем, даром чего является он сам? Несмотря на эту невозможность, он пытается осуществить тотальную рационализацию бытия прежде всего через рационализацию феноменов, связанных с телесностью и повседневностью. Парадокс в том, что тем самым человек лишил себя собственного бытия. Таков закономерный результат великого процесса антропогенеза, в основе которого лежит этический принцип, ориентирующий человека на потребление бытия.

Здесь надо оговориться, что процесс трансцендирования может быть креативным и потребленческим. Так случилось, что Запад по большей части реализовал потребленческий стереотип, а Восток – креативный. Креативность его связана со многими ограничиваю-

щими моментами и стремлением удержать человека в определенном, только ему присущем онтологическом статусе.

Двойственность восточного мышления и онтологии несколько иная, нежели западная. Противоречие сущности и явленного теряет смысл, поскольку явленное уже само по себе истинное, явленное уже само есть сущность. А противопоставлять следует мир природы как истинное (как то, что следует Дао – вечному великому пути) и мир созданного человеком (в том числе и прежде всего технику) как отступление от вечного пути.

Эти два типа теории двух миров относятся ко всему человечеству. Два мира – природный и мир технологических образований - стали для человека средой обитания. Современное состояние человека – это кризис среды его обитания, связанный с тем, что его онтологические ресурсы себя исчерпали, подвергнувшись столь сильной рационализации, а его бессознательное оказалось включенным в сознание культуры не через символические формы (которые позволяют сохранять его первичную табуированность), а через технику и технологии.

В этом плане особое значение приобретает метатехника как попытка описать технологический мир его собственным языком, как ранее была необходима метафизика для понимания сущности природных явлений. Если в метафизике основным принципом классификации выступала форма как принцип видообразования природного мира, то в технологических видообразованиях принципом классификации выступает функция, ведь по внешнему виду вещи уже невозможно что-либо сказать о ее функции. Форма технических приспособлений ориентирована на одинаковость, как с помощью техники и телесность стремится редуцировать себя к единому образцу, предложенному в культуре на данный момент. Даже процессы культурной идентификации становятся автоматическими и требуют все меньшего участия в них самого человека. Человек становится лишь приложением к огромной системе функционирования массового сознания. Тот, кто не вписывается в общественные стандарты или не перенимает модные образцы, – изгой. Смысл человеческой жизни в том, чтобы научиться брать, потреблять – неустанно потреблять то, что предлагается и, главное, не сойти с дистанции.

Смысл всех западных технологий – явить сокрытое, сделать его явленным, содрать оболочку с сущности вещей, в конечном счете – не только явить сокрытое, но и запасти его. Отсюда и современный экологический кризис. Абсурдность производства порождает абсурдность

потребления, источником которого является безмерный голод – трансцендирование наоборот. По сути, это две возможности трансцендирования, в основе которых лежит или возможность отдавать – следовательно, расширять свое проникновение в мир именно таким способом, либо возможность брать – расширять свое проникновение в мир за счет его поглощения. Ориентация на перманентное потребление разрушает природу человека и лишает его собственно человеческого онтологического статуса, поскольку основной его заботой становится развитие у себя такого чувства голода, чтобы оказаться в состоянии потребить все то, что неустанно предлагается.

Повседневность – сумеречная сфера бытия, которая сохраняет мерность и равновесность человеческой жизни в заботе человека о самом себе, о границах своего существования и своей телесности. Так как человек естественным образом ограничен в силу отягощенности собственной фактичностью, то и естественным образом ограничен и в способностях проникновения в окружающий мир. Технические средства настолько расширяют эту его способность, что человек лишается главной своей определяющей возможности - тела...

Человечество в таком сомнительном идеале становится неким единым существом, для которого стерты границы между действительным и возможным, для которого действительное и возможное тождественны. Человечество уподобляется Богу, уловив в сети своего научно-технического прогресса то, что всегда по ту сторону, само бытие. Это полное тождество сущности и существования, некий единый акт смерти. В нынешнем положении человек уже движется по этому пути, восходя к тем предельным абстракциям, которые предлагает ему разум...

Стремление достигнуть горизонта своего существования суицидально. В современной цивилизации разрушена система табу, и это разрушение привело к тому, что человек стучится уже не в глубины своего бессознательного, а в бездну бытия в надежде обнаружить причины своей человеческой природы вместо того, чтобы принять это как дар.

Итак, проблемы кризиса современной культуры и цивилизации имеют своей причиной глубинные онтологические трансформации в мире и в природе человека, и прежде всего то, что прежние этические установки изжили себя и для дальнейшего выживания человечеству следует вырабатывать другие. В формировании новых смыслов и ценностей большая роль принадлежит повседневности как топосу бытия, сохраняющему человека в целостности.

РОЛЬ СЕКСУАЛЬНОСТИ И ВЛАСТИ В ФОРМИРОВАНИИ КУЛЬТУРЫ (на материале философии М. ФУКО)

М.В. Стариков, А.В. Полищук

Говоря об обусловленности важнейших культурных закономерностей, М. Фуко обращает наше внимание на два ключевых фактора в традировании культуры. Это, во-первых, виолентные (связанные с насилием) факторы и, во-вторых, целый комплекс факторов, связанных с трансляцией, институционализацией и пониманием сексуальности в истории европейской цивилизации. Вся культурообразующая нить событий европейской истории, по Фуко, является историей возникновения и развития институтов насилия и подавления. Репрессии сексуальности играют здесь ключевую роль. Проявлению этих закономерностей и их закреплению способствуют специфические элементы дискурсивной практики, имеющие имитативную природу. Характеризуя связь имитативных практик именования с текстуальностью, М. Фуко справедливо замечает: "Имитация просвечивает сквозь текст. При такой прозрачности становится очевидным тщетность усилий автора продемонстрировать свою оригинальность, каковая заключается в своеобразии сочетания компонентов эрудиции. Например, варьирование дефиниций культуры оборачивается контаминацией известных значений" [1].

Разберем подробнее одну из дефиниций культуры: культура, понимаемая как основание различения настоящего и подлинного. Из истории и этимологии слова "подлинный" мы знаем, что корни его значения уходят вглубь веков, в те далекие времена, когда до правды можно было доискаться только с помощью пытки. "Лини" - длинная веревка или жердь, с помощью которой производились такого рода телесные манипуляции с подследственным. И именно выражение "под линями", закрепившееся затем в словоупотребительной традиции, из глубины веков повествует нам теперь об исконном смысле "подлинного".

Необходимо отметить существенное для нас феноменолого-деконструктивистское определение, которое отвечает исходной интуиции ризоматических слоев сознания и языка. Сквозь пелену времен проступает исконное значение "интуиции". Заглянем в те далекие времена, когда до смысла и значения слов можно было доискаться только с помощью пытки. Intuitio по-латыни - длинный металлический шест, с помощью которого производились подобного рода телесные наказания. Таким образом, и в латинской традиции словоупотребления [2] мы отыскиваем отзвуки, сходные с русским звучанием и транскрибированием.

Письмо в контексте постмодернистского способа рефлексии ослабляет линию сознания и смещает акцент в сторону стратегий манипулирования текстом. Понятие "внимание" играет здесь, наверное, одну из самых ключевых ролей. Оно означает внутриписьменный аналог сознаниевой рефлексии. Всем известно, что последняя в своей работе опирается на механизмы возврата и повторения, сосредоточивая внимание на партикуляризации какого-либо из феноменов сознания в целом и опредмечивании его. Такого рода операции, как правило, сопровождаются выходом в метапозицию по отношению к опредмечиваемому содержанию. Что же касается "внимания", то оно означает внутриписьменный аналог сознаниевой рефлексии. Всем известно, что внимание в своей работе опирается на способность удерживать какой-либо из феноменов сознания в его партикуляризации и опредмечивании. Такого рода операция, как правило, сопровождается выходом в рефлексию по отношению к предмету сознавания.

Вместе с тем под пристальное внимание адептов постмодернистской чувствительности во второй половине 80-х попадает совершенно особый вид письма - кинематографическое письмо. Экстраполяция принципов видеоряда на текстуальное пространство приводит к срыву литературности как нормотетической образующей текста. Имитация кинематографических приемов в литературе отвечает тенденциям формирования визуально-графического средствиального комплекса в постсовременном культурально-виртуальном социуме, одной ногой уже перешагнувшем рубеж тысячелетия.

Основной тезис, который мы пытаемся выдвинуть и обосновать в этой, по необходимости краткой экспозиции постсовременности, заключается в массовизации визуальных средств, и как следствие - резкое возрастание роли зрительных единиц в организации жизнедеятельности виртуального сообщества.

Начнем с того, что пространство визуальных эффектов, как утверждают современные ученые, в частности Х. Бартли, создается способом кадрирования воспринимаемой действительности. Каждый кадр представляет собой совокупность строк, высвечиваемых лучом кинопроектора или параметрами электронно-лучевой трубки. Таким образом, в основе кинематографа, телевидения, компьютерной графики и т.п. лежит линейный способ структурирования поверхности восприятия, что аналогично, например, листу бумаги или древним письменам протокультур. В результате приходим к тому, что в основе визуально-графических компонентов культуры лежит строчная организация письма в европейской, да и западной цивилизации в целом. Поэтому все разговоры о переходе из линейного мышления в образно-пространственное (Айзенк и др.) содержат в себе contradictio in adjekto[1]. Заменяя один способ мышления другим, мы не только расширяем возможности использования современной техники, но и конфигурируем совершенно новое пространство визуальной организации мышления, сознания, да и культуры в целом. Таким образом, придя к выводу о примате визуальной компоненты над линейной организацией пространства мы открываем совершенно новый горизонт в определении понятия эрудиции постсовременного коммуниканта. Теперь она уже несводима к набору стабильных, четко верифицируемых перечней знаний, умений и навыков, а представляет собой визуально организованный виртуальный конгломерат взаимодействий, инициированных ризоматическим ветвлением культурных кодов постсовременности. Преуспев в обосновании заявленного тезиса, заглянем в те далекие времена, когда до жизненно важных составляющих исторического события можно было доискаться только с помощью пытки. «Эрудиция» по-гречески означала особый вид телесного наказания, применяемого к непокорным судьбе и милости кесаря. С этим, кстати, связано и поныне бытующее уже в качестве медицинского - "кесарево сечение"[2]. Вот те причудливые трансформации значений, которые позволяет открыть нам этимология.

Несмотря на то, что лежащая перед вами статья не похожа ни на что другое, вами рассмотренное, обратите внимание на то, что, во-первых, это не доклад на физической конференции, повествующий об изобретении вечного двигателя, а философская работа,

---

[1] Внутреннее противоречие (лат.).

[2] Ср. «золотое сечение».

преследующая одну единственную цель - показать, что то, что раньше считалось эрудицией, уже таковым не является. Во-вторых, что основанное на философской или, проще, мыслительной интуиции автора определение специфического феномена культуры (рассмотренного к тому же как творение рук человеческих в пространстве постсовременного имитативного дискурса, а также в нем самом и за его пределами) показывают только одно - что обрыв невозможен как подведение итога и выставление оценок. Отныне ни наша эрудиция, ни наши интуиции, ни любые выдвигаемые нами дефиниции и их имитация в других текстах, не являются гарантами нашего сохраненного иммунитета деятелей. Ноу-хау приказало долго жить. Мы можем только производить продукты, которые потребляем всуе взаимодействий, вплетение в которые не дано нам ни в качестве продуктов, ни в качестве потребления.

Литература

1. Фуко М. Theatrum Philosophicum // Делез Ж. Логика смысла. Самара. 1998. С. 216.
2. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. М., 1932. С. 68.

ИМИТАЦИЯ ДИСКУРСИВНЫХ КОНЦЕПТОВ (Интертекстуальность в языке философии)

М.В. Стариков, А.В. Полищук, В.А. Мордухович

Нищета современной словесности, ее неспособность по-настоящему увлекать породили суеверный подход к стилю, своего рода псевдочтение с его пристрастием к частностям.

Х.-Л. Борхес

Философия постмодерна радикально пересматривает "диспозицию" присутствия у "позднего" Хайдеггера, транспонируя дескриптивные пределы герменевтического дискурса за границы онтологии. Повторяемость и своего рода "прелиминативность" (Ф. Соллерс) классического философского языка имплицирует метафизические лингвистические фигуры, определяющие статус философского суждения. Конституирующая функция трансцендентального означаемого аннигилирована современными практиками философской риторики, что в свою очередь, предполагает дополнение его легитимными инскрипциями маргинального порядка. Понятие трансценденталыности, еще недавно служившее гарантом правильно организованного поиска новых средств описания, при ближайшем рассмотрении оборачивается децентрированной "аккомодацией" и когнитивным расслоением устоявшихся философских концептов.

С другой стороны, исторический характер присутствия определяет в этом качестве само предметное бытие. А значит, и всю генуинную модель сущего как такового. У Хайдеггера мы находим парадоксально двоякую трактовку этого основоположения метафизики декартовско-лейбницевского толка[1]. Но нужно понять ее в связи с тем способом, каким эти утверждения фундированы с точки зрения современного способа философствования (вспомним Деле3а, который в одной из своих ранних работ ссылается на больцмановские лекции по теории газа)[2]. При обращении к истокам философской интуиции Хайдеггера просматривается принципиальная укорененность фундаментальной оппозиции "онтическое-онтологическое" в единственности ее выражения, парадоксальным

---

[1] Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.

[2] Делез Ж. Логика смысла. Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 111.

образом являющейся условием, позволяющим различию избегать господства идентичности как простой оппозиции внутри концептуальных элементов.

В связи с анализом негативной деформации единиц классического философского дискурса в постмодернизме необходимо строго зафиксировать переход к другому аспекту этого междисциплинарного ансамбля. К тому же в толковании глубинно-языкового (назовем его так) мышления как игры нельзя не ощутить своеобразной "встречи" витгенштейнианства с игровой концепцией культуры[1]. Такая позиция эмансипирует внутреннее и внешнее в дискурсе поскольку ее топологическое свойство в том, чтобы осуществить контакт между "своими" внутренней и внешней сторонами, развернув последние в одном единственном направлении. Причем эта многозначность и метафоричность многократно элиминируется в традиции французского постструктурализма, начиная с Барта. Таким образом, как герменевтико-онтологический, так и психолингвистический подходы бьют мимо цели.

Рефлексия и саморефлексия метафизики присутствия в конце концов выливаются в особую гетерогенную концепцию: речь идет теперь не об отождествлении двух противоположностей, а об утверждении их дистанции как того, что связывает их вместе как раз в силу "различия" (в смысле дерридианского differance). Находясь между двумя невозможностями - дедуктивной связью суждений, невозможной в смысле ее окончательно теперь осознанной неистинности, и "немыслимым", невозможным в смысле его невыразимости в логически отточенном понятии - метафизика может быть только одним: "читаемой констелляцией существующего", как считает Адорно[2]. С другой стороны, в одном небезызвестном высказывании Лиотара, адресованном противникам постмодернистских опытов, с их "играми и фантазиями", говорится "...во всех этих многообразных приглашениях приостановить художественное экспериментирование налицо один и тот же призыв к порядку, желание единства, идентичности, безопасности, общедоступности (в смысле Yffenlichkeit и желания "найти публику")[3]. Образом какого

---

[1] С таким взглядом соглашается и современный немецкий исследователь F. Kuller в своей работе "Kulturgeschihte und Kulturkunde" (Hamburg. 1987).

[2] Adorno Th. W. Negative dialectik. S. 398.

[3] Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: Что такое постмодерн? // Ежегодник лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. М., 1994. С. 310.

порядка предполагается здесь пожертвовать? Идет ли речь о порядке инвентарного перечня или о мифологической иерархии, о строгой последовательности математических знаков или средневековом алхимическом рецепте нахождения "философского камня", - в любом из этих и многих других случаев важно, на наш взгляд, не упустить из виду того "пространства", из глубины которого проступает смутный и едва очерченный лик будущей системы. То пространство, что было названо недавно умершим Х. Блумом в его работе, посвященной анализу американской адаптации деконструктивизма "институцией"[1] (понимая при этом, разумеется, отнюдь не социальные институты).

Однако структурный порядок сцены становления, метафоризированный различными интерпретациями: от историографической до мифопоэтической, остается тем не менее камнем преткновения, несмотря на попытки Мориса, Плейне, Истхоупа и других представителей "новой волны" пересмотреть имеющиеся здесь квазидискурсивные парадоксы. Более того, пристальное внимание, которое уделяется подобной тематике во франкоязычной литературе этого же периода, посвященной, правда, несколько иным проблемным областям[2], связано скорее с поиском "иного" порядка дискурса, нежели с попытками разрешения противоречий предшествующих двух столетий. И все же здесь имеются точки соприкосновения, позволяющие если не объединить все эти усилия, то по крайней мере усмотреть, как лаконично заметил Саруп, "парадоксальную линейность стратегической конвенции"[3].

Сруктурация регистров кульминативной тенденции американского деконструктивизма ограничивается лишь рамками мимегической референциальности литературных практик этого периода (Дж. Фаулз, Т. Пинчон, Р. Федерман). Камуфлирование эволюционной преемственности, таким образом, может пониматься как организация стратегий чтения текста. Важно это еще и потому, что позволяет преодолеть информационный тупик, создаваемый ложным цитированием, в большинстве случаев дезавуирующий интертекстуальные процессы, особенно эффективные своей видимой анормальностью. Самый авторитетный представитель американского де-

---

[1] Bloom H. A map of misreading. N. Y., 1975. 196 p.

[2] Я весьма признателен моему давнему другу K. Frishman - магистру философии Университета Лос-Анджелеса за столь продуктивное сопоставление (*М. Стариков*).

[3] Sarup M. An introductory guide to post-structuralism and postmodernism. N. Y., 1988. VIII, 86 p.

конструктивизма П. де Ман, как и Деррида, исходит из тезиса о "риторическом характере" литературного языка. Но тут же рядом мы обнаруживаем более изощренную форму онтологического несоответствия, что якобы в обязательном порядке предопределяет аллегорическую форму любого "беллетризированного повествования"[1]. Такова окончательная регрессия, неожиданная и парадоксальная. Но уже здесь присутствует разрыв, связанный с ситуацией, которая, как это объясняется Ю. Кристевой в "Революции поэтического языка", определила статус присутствия самой метафизической данности в философской литературе послевоенного периода[2]. В этом и заключается специфика постструктуралистского способа мышления, которую можно определить как программную неметодичность манеры аргументации, как апелляцию к ассоциативным семиотическим полям близких или перекрывающих друг друга понятий. Эту ситуацию осмысляли многие новаторы в искусстве двадцатого века от русских акмеистов до Борхеса и Эллиота, который в конце концов приходит к выводу о принципиальной деперсонализации творчества.

Из всего этого можно сделать один существенный вывод. Такого рода связи устанавливаются через устойчивые метафорические цепочки, зафиксированные в сюрреалистической поэзии. Интертекст играет здесь особую роль. Он помогает кристаллизации устойчивых цепочек взаимоподмен и эквивалентов, формирует синтагматические связи, парадигматизируя их. Разрушение устойчивой семантики в метафорическом процессе ведет к выдвижению на первый план перехода от одного предмета к другому через физическое разрушение первого. Кино оказывается здесь особо эффективным[3]. Таким образом, мы сталкиваемся с несколькими негативными следствиями: закономерное лингвистическое построение не необходимо для образования высказывания[4]. Абстракция не может не проникать в конституирование постмодернистского текста, однако и материального осуществления лингвистических элементов и присутствия знаков во времени и пространстве также не достаточно для того, чтобы появилось и начало существовать интер-

---

[1] De Man P. Blidness and insight: Essays in the rhetoric of contemporary criticism. -N.Y., 1971. XIII, 189 p.

[2] Kristeva J. Revolution du langage poetique // Tel-Quelle. 1970. № 34.

[3] О роли кинематографа в формировании указанных закономерностей смотрите чуть ниже.

[4] Близкими по духу понятиями оперирует и У. Паркинсон в вышедшей недавно книге по психосемантике (Parkinson W. The textual oregin and cosiquenses behavior. Baltimor, 1991).

текстуальное поле. Это вопрос номинальный, терминологический, поскольку он касается самого использования знаков. Перенос акцента с семантики на внешне формальную сторону сближаемых образов лежит в основе стратегии обновления языка. Майкл Риффатер так определяет свойство союза: "Соединительный союз, став формальным субститутом синонимии, метафорически сближает слова, не имеющие никакой семантической связи"[1]. Так, в кинематографе функцию соединительного союза выполняют монтажные иллюзии пространственной объединенности двух сближаемых элементов. Таким образом кино в силу своей "аграмматичности" может обходиться без симуляции синонимии. Например, Сюзан Исаак вслед за Мелани Клейн уже употребляет слово "фантазм" в значении интроективных и проективных объектов шизоидной позиции в тот момент, когда терминологические формации находятся в союзе с правилами тождественности[2].

Аналитика постиндустриальной цивилизационной модели выделяет характерный симптом - ризоматическое ветвление культурных кодов постсовременности. Разбегание вселенной вещей в то же время отмечено небывалым увеличением их плотности. "Рассогласование мира знаков" (С. Бодри) с одновременным, практически неконтролируемым их ростом - притягательная черта постмодерна. Таким образом, симуляция является заменой распада на "нетелесную трансформацию" (термин Делеза-Гваттари), но с другой стороны, эвристичность подобных экспликаций уже изначально детерминирована всей суммой прочитанных текстов и предпослана ей как некая презумпция, на которой строится любое кроскультурное исследование подобного порядка. Только после катастрофического наступления "царства нормы" со временем, возможно, проявится новое стремление к сверхэффективности частичных объектов. Но дело в том, что в отличие от других известных видов потлача о которых сообщают нам Ф. Боас, Ж. Батай и М. Мосс, индустриальный потлач нуждается для своего продолжения в огромном количестве ресурсов, его расточительность безмерна и он довольно быстро исчерпывает эковозможности даже самой огромной страны[3]. Интересны в этой связи также имитационные ходы

---

[1] Riffaterre M. La production du texte. P.: Seuil, 1979. 223 p.

[2] Susan Isaacs. Nature et function du fantasme. Developpments de la psyhanalyse. P.85.

[3] Canguihem Georges. Sur l'Histoire de la folie et tant qu'evenement//Le debat, septembre-novembre 1986. №41. P. 37-40.

А. Ройтера, как бы не желающего подвергать себя риску «непредсказуемо интенсивных симуляций»[1]. Однако развитие этой идеи дано нам не столько в описании ее внутренней логики, сколько в культуральном контексте. Исходя из сказанного, не следует торопиться увидеть урок столкновения других текстов и различных дискурсов в их крайней неприязни к друг другу. Вопреки теоретическому разногласию, Батая и Хабермаса объединяет одно - они обратили символический строй трансцендентальных элементов сообщения в их человеческие проявления. В конечном итоге важнее всего то, что эти дискурсы расчищают место и восстанавливают связность социальной сферы посредством языка.

Иную направленность имеют работы группы КД[2]: установку этой группы правильно обозначить как терапевтическую; она связана с врачеванием символических ран, наносимых насильственностью местной социальной жизни. В этом отношении вызывает интерес недавняя ретроспектива этой группы, названная "Исследование документации"[3]. В некотором смысле программным для них можно назвать следующее заявление "Для нас эти два момента [имитация и контекст (*Авт.*)] существуют порознь и разнятся друг от друга как поэзия и молчание, день и ночь; как совершенность явленного миру языка и утрата его в бесконечной стихии бреда. Этому перемещению невмоготу преобразовать ядро предикатов и из-за отсутствия автономии, из-за отсутствия субъекта, который мог бы им овладеть и принципиальной массовидности происходящего"[4]. Здесь мы можем говорить об асемиотичности этого литературного опыта. Никакой локальный очаг, никакая схема преобразования не могли бы функционировать, если бы посредством серии последовательных сцеплений они не вписывались бы в конечном счете в некоторую целостную стратегию[5]. Короче говоря, общая совокупность возможного является неким первичным материалом, из которого посредством дизъюнкции происходит единственное и подлинное определение понятия каждой вещи, а также и абсо-

---

[1] Royter A. Aperance and secrifice of discours. N.Y., 1988. P. 19.

[2] Подробнее об этой группе читайте у М. Рыклина в «Террорологиках» (М: Ad Marginem, 1993).

[3] Эта выставка под названием "Пиры человеколюдей" состоялась в выставочном зале Красногвардейского района г. Москвы с 15 по 30 ноября 1989 г.

[4] Разборка сфер человеческой жизнедеятельности. М.: Кентавр. 1997. С. 12.

[5] Ewarld Francois. Les annees d'apprentissage // Le debat, septembre-novembre. 1986. № 41., p. 122-131 (Русский перевод см.: Контактный огонь. Свердловск, 1998. С. 103-112).

лютная суверенность, когда она прощает себе все несоответствия и удерживает себя в потаенности. Континуум суверенного сообщения в стихии своей имеет это потаенное различие. Если задаться вопросом, под влиянием чего классический образ философии был ниспровергнут и разрушен, то со всей определенностью можно ответить, что открытие относительности здесь ни при чем. Таким образом, культурфилософии, которая не хочет быть философией чистого знания или строгой наукой, остаются лишь теология или эстетика. Это было тонко подмечено Г.Г. Шпетом в его "Мудрости или разуме"[1].

Даже в практике постмодернистской философской культуры Ж. Батай, Ж. Деррида, П. Клоссовски продолжают воспроизводить фигуры речи, тотально нагруженные смыслами, конфатальными философской традиции. Процесс актуализации краевых метаморфоз системного и универсального характера форм повседневности как структурного каркаса классической культуры и социальности свидетельствует о средоточии как раз этих нерефлектируемых интерпретативных усилий. Возникает другое измерение субъективности, слабо коррелирующее с классическим понятием носителя самосознания, желания или жеста.

Вообще, заходить в символической конвертируемости максимально далеко - значит, если перевести это на язык инфраструктур, грезить о беспредельности культурных возможностей, предоставляемых местной системой художественного производства, демонстрировать на уровне воображаемого ее реально несуществующую беспредельность[2]. Если же придерживаться границ настоящей интерпретации, то оказывается, что необходимым условием эффективного взаимопонимания будет являться сопринадлежность коммуникантов конвертируемым дискурсам. Вместе с тем, основываясь на рассматриваемой интерпретации концепта гипертекста, оказывается невозможным объяснение того, каким образом происходит усвоение новой практики, поскольку обнаруживается редукция речевой деятельности индивидов к оперированию определенным набором реакций на знаки.

Покидая метауровень культурфилософской аналитики и обращаясь к реформированию метафизической поверхности, предложенному постмодернистским способом чтения, следует сосредоточить внимание на констелляции сущностей сверхбытия, интерпелирующего к субъекту, конечная "сборка" которого затруднена в силу отсутствия генерализующего порядка мысли.

---

[1] Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты. 1. СПб.: Колос, 1922. С. 82.

[2] Литературный А - Я. Париж, 1985. С. 60-78.

УАЙТХЕД А.Н. СИМВОЛИЗМ, ЕГО СМЫСЛ И ВОЗДЕЙСТВИЕ (фрагменты)

Перевод С.Г. Сычевой

Вниманию читателя предлагаются фрагменты из книги А.Н. Уайтхеда «Символизм, его смысл и воздействие» (1927 г.). Книга представляет собой публикацию цикла лекций по проблемам символизма, прочитанных Уайтхедом по приезде из Англии в США. Книга в основном посвящена теории восприятия, основанной на символическом отношении между презентативной непосредственностью восприятия мира органами чувств и каузальным воздействием этого же мира на живой организм.

В данной публикации подобраны те сегменты, которые так или иначе затрагивают проблему культуры и ее символичности. Выделяя разные типы символизма, философ подчеркивает, что самым главным символическим аппаратом культуры является живая речь, язык. Культура насквозь символична. Символизм составляет и форму ее, и структуру. Это тот органический каркас, что скрепляет культурный мир, связывает разные формы культуры воедино. Как бы люди не старались избавиться от символических отношений, они все равно восстановятся, пусть в новой форме. И очень важно, что культуре необходимо обновление ее символизма, ибо она жива и требует новых форм.

(Текст перевода публикуется впервые. – С. С.)

Виды символизма

Беглый обзор различных эпох цивилизации обнаруживает большую разницу в их отношении к символизму. Например, в средние века в Европе символизм как будто преобладал в человеческом восприятии. Архитектура была символической, церемониал был символическим, геральдика была символической. С Реформацией наступила реакция. Человек пытается освободиться от символов как «неосновательных вещей, напрасно придуманных», и концентрируется на своем прямом понимании первичных фактов.

Однако такой символизм оказался не жизненным. Он имеет ненужный элемент в своей конституции. Сам факт, что он может

быть затребован в одной эпохе и отвергнут в другой, доказывает его поверхностную природу.

Существуют более глубокие типы символизма, в смысле искусственности, и даже такие, без которых мы не можем обойтись. Язык, письменный или устный, является таким символизмом. Просто звук слова или его изображение на бумаге — все равно. Слово есть символ, и его значение составлено из идей, образов и эмоций, которые он вызывает в уме слушателя.

Есть и другой тип языка, чисто письменный язык, составленный из математических символов науки алгебры. Некоторым образом эти символы отличны от символов повседневного языка, так как манипуляция алгебраическими символами дает вам доказательство при условии, что вы соблюдаете алгебраические правила. Иное дело с повседневным языком. Вы можете никогда не забывать значение языка и верить, что простой синтаксис поможет вам выразить себя. В любом случае язык и алгебра, кажется, служат примером более фундаментальных типов символического, чем были соборы в средневековой Европе.

Погрешности символизма

Существует большая разница между символизмом и прямым знанием. Прямой опыт непогрешим. Чему вы научились, тому и научились. Но символизм более подвержен погрешности, в том смысле, что он может индуцировать действия, чувства, эмоции и доверие к вещам, которые являются просто понятиями без той достоверности в мире, которую символизм заставляет нас предположить. Я хочу развить тезис о том, что символизм является важным фактором для того, как мы действуем в результате нашего прямого знания. Высокоразвитые организмы возможны только при условии, что их символические действия обычно оправданы постольку, поскольку это связано с важными результатами. Однако ошибки человеческого рода равным образом проистекают из символизма. Задача рассудка — понять и очистить символы, от которых зависит человечество.

Адекватная оценка человеческого менталитета требует разъяснения: а) как мы можем знать истинно; б) как мы можем ошибаться и в) как мы можем критически отличить истину от ошибки. Такое разъяснение требует, чтобы мы отличали такой тип ментального функционирования, который по своей природе дает непосредствен-

ное согласие с фактом, от такого типа функционирования, который заслуживает доверия только по причине его удовлетворения некоторым критериям, даваемым первым типом функционирования.

Я считаю, что первый тип функционирования стоит назвать «прямое распознавание», а второй тип — «символическое отношение». Я также попытаюсь проиллюстрировать доктрину, что весь человеческий символизм, сколько бы он ни казался поверхностным, в конечном счете сводится к цепочкам этого фундаментального символического отношения; цепочкам, которые, в конце концов, связывают восприятие в альтернативные формы прямого распознавания.

Определение символизма

После такого предварительного рассмотрения мы должны начать с формального определения символизма: человеческий разум функционирует символически, когда некоторые компоненты его опыта формируют сознание, поверия, эмоции и обычаи по отношению к другим компонентам его опыта. Первое множество компонент — это «символы», а последнее множество составляет «смысл» символов. Органическое функционирование, благодаря которому существует переход от символа к смыслу, мы будем называть «символическим отношением».

Это символическое отношение является активным синтетическим элементом, привносимым природой воспринимающего. Оно требует почвы, основанной на некоторой общности между природой символа и смысла. Однако такой общий элемент в двух природах сам по себе ни влечет за собой символического отношения, ни позволяет решить, где символ, а где смысл, ни гарантирует того, что символическое отношение было бы устойчиво к порождению ошибок и бедствий для воспринимающего. Мы должны представить восприятие как первоначальную фазу в самовоспроизведении события актуального существования.

В защиту понятия самовоспроизведения, вырастающего из некоторой первоначальной заданной фазы, я напомню вам, что независимо от этого тут не может быть никакой моральной ответственности. Гончар, а не горшок, ответствен за форму горшка. Актуальное событие (actual occasion) вырастает как соединение в один реальный контекст разных восприятий, разных чувств, раз-

ных намерений и других различных активностей, вырастающих из этих первоначальных восприятий. Здесь активность — другое имя для самовоспроизведения.

Язык

Для иллюстрации инверсии символа и смысла рассмотрим язык и вещи, им обозначаемые. Слово есть символ. Но слово может быть либо письменным, либо устным. В случае письменного слова можно предложить соответствующее произнесенное слово, и этот звук может вызвать смысл.

В данном примере письменное слово есть символ, а его смысл есть произнесенное слово; в то же время произнесенное слово есть символ, а его смысл есть смысл этого слова в словаре, будь то произнесенного или написанного.

Однако написанное слово часто проявляет свою функцию без привлечения слова устного. А именно тогда, когда письменное слово прямо символизирует словарный смысл. Но так изменчив и сложен человеческий опыт, что в общем ни один из этих случаев не иллюстрирует в чистом виде тот путь, который излагается здесь. Часто письменное слово означает одновременно и устное слово, и смысл; и символическое отношение становится яснее и более определеннее через дополнительное отношение звучащего слова к его смыслу. Аналогично мы можем начать с устного слова, которое может вызвать визуальное восприятие слова письменного.

Далее, почему мы говорим, что слово «дерево» — устное или письменное — является для нас символом дерева? Как слово само по себе, так и сами деревья входят в наш опыт через одинаковые термины; и будет весьма разумно, рассматривая вопрос абстрактно, деревьям символизировать слово «дерево» так же, как слову символизировать деревья.

Несомненно, это верно, и человеческая природа иногда следует данному пути. Например: если вы поэт и хотите написать лирическое стихотворение о деревьях, вы пойдете в лес с тем, чтобы деревья могли внушить вам подходящие слова. Поэтому для поэта в состоянии экстаза — а может быть, агонии — деревья являются символами, а слова — смыслами. Он концентрируется на деревьях для того, чтобы извлечь слова.

Но большинство из нас не поэты, хотя мы и читаем их лирику с надлежащим почтением. Для нас слова суть символы, способные

вовлечь нас в состояние восторга, переживаемого в этом лесу. Поэт — это личность, для которой все индивидуальные зрелища — и звуки, и эмоциональные переживания — символически отсылают к словам. Читатели — это люди, для которых слова символически отсылают к визуальным зрелищам, звукам и эмоциям, которые поэт хочет вызвать. Поэтому при использовании языка возникает двойное символическое отношение: от вещей — к словам со стороны говорящего, и от слов – обратно к вещам со стороны слушателя.

Когда в акте человеческого переживания присутствует символическое отношение, то, во-первых, возникает два набора компонент с определенной объективной связью между ними, и эта связь будет сильно меняться в различных случаях. Во-вторых, общая конституция воспринимающего субъекта вызывает символическое отношение между одним набором компонент — символами, и другим набором компонент — смыслами. В-третьих, вопрос о том, какой набор компонент формирует символы, а какой — смысл, также зависит от своеобразного склада данного акта переживания.

Символическое отношение в опыте восприятия

Из двух различных воспринимающих форм одна форма «объективирует» реальные вещи под видом презентативной непосредственности, а другая форма, которую я пока не обсуждал, – под видом каузального воздействия. Синтетическая активность, посредством которой эти две формы сливаются в одно восприятие, есть то, что я назвал «символическим отношением». Через символическое отношение различные реальности, раскрываемые соответственно двумя формами, являются либо идентифицированными, либо, по крайней мере, соотнесенными друг с другом как взаимосвязанные элементы нашего окружения. Таким образом, результат символического отношения есть то, чем является для нас окружающий мир, как та характеристика нашего опыта, которая влечет за собой чувства, эмоции, удовлетворение, действия и, наконец, как тема для сознательного распознавания, когда наша ментальность сливается с его концептуальным анализом. «Прямое распознавание» суть сознательное распознание объекта в его чистой форме, лишенной символического отношения.

Символическое отношение может быть, во многих случаях, ошибочным. Под этим я понимаю, что некое «прямое распознава-

ние» не согласуется по полученным им данным о реальном мире с сознательным распознанием цельного произведения, вытекающего из символического отношения. Поэтому ошибка есть, главным образом, результат символического отношения, а не концептуального анализа. Такое символическое отношение само по себе не является, в основном, результатом концептуального анализа, хотя оно во многом им поддерживается. Ибо символическое отношение еще доминирует в опыте, когда ментальный анализ находится на низком уровне. Мы все знаем басню Эзопа о собаке, которая бросила кусок мяса, чтобы вцепиться в его отражение в воде. Мы не должны, однако, слишком строго судить за ошибку. На начальных стадиях умственного развития ошибка символического отношения — это наказание, которое стимулирует свободу воображения. Эзопова собака потеряла кусок мяса, но она поднялась на ступень выше по пути к свободе воображения.

Таким образом, символическое отношение должно быть объяснено как априорное по отношению к концептуальному анализу, хотя между ними существует сильное взаимодействие, посредством которого они помогают друг другу.

Применение символизма

Отношение человека к символизму представляет собой неустойчивую смесь тяготения и отвращения. Практический интеллект, теоретическое желание проникнуть в первичный факт и иронические критические порывы составляют основные мотивы отвращения от символизма. Практические люди желают фактов, а не символов. Ясный теоретический интеллект с благородным энтузиазмом, обращенным к точной истине, любой ценой и рискуя всем, устраняет символы, как будто они - просто фантазии, скрывая и извращая то внутреннее убежище элементарной истины, на которое разум претендует как на свое собственное. Ироническая критика представителей человечества оказала значительную услугу в расчистке хлама, коим является бесполезная церемония символизации деградированных фантазий первобытного прошлого. Отвращение от символизма выделяется как отчетливый элемент в культурной истории цивилизованных людей. Здесь не могло быть разумного сомнения кроме того, что этот продолжающийся критицизм оказал необходимую службу в содействии развитию здоровой цивилизации как со стороны практического воздействия на организованное общество, так и со стороны здравого направления мысли.

Незначительное количество случаев использований символизма завершается без распознавания того, что символические элементы в жизни имеют тенденцию зарастать, как растительность в тропическом лесу. Жизнь человека легко может быть завалена этими символическими аксессуарами. Продолжающийся процесс сокращения и адаптации к будущему, всегда требующий новых форм выражения, является необходимой функцией каждого общества. Успешная адаптация старых символов к изменениям социальной структуры - это конечная оценка мудрости в социологическом искусстве управлять государством. Также время от времени требуется переворот в символизме.

Однако существует латинская пословица, согласно которой некоторые из нас в юности писали сочинения. По-английски она читается так: «Изгнанная природа всегда возвращается». Эта пословица иллюстрируется историей символизма. Как бы вы ни старались изгнать его, он всегда возвращается. Символизм не просто пустая фантазия или извращенное вырождение: он прирожден самой структуре человеческой жизни. Язык сам по себе - символизм. И другой пример: как бы вы ни сводили функции вашего правительства к предельной простоте, все же символизм остается. Это может быть здоровый, мужской церемониал, предлагающий прекрасные идеи. Но он остается символизмом. Вы отменяете этикет королевского двора с его условием персональной субординации, но на официальных приемах вы, согласно церемониалу, пожимаете руку правителю вашего государства. Точно так же, как феодальная доктрина о субординации классов, распространяющаяся на самого отдаленного суверена, требует собственного символизма, так и доктрина равенства людей имеет собственный символизм. Кажется, что человечество ищет символ, чтобы выразить себя. И действительно - «выражение» есть «символизм».

Среди отдельных видов символизма, служащих этой цели, на первое место мы должны поставить Язык. Я не имею в виду язык в функции пустого обозначения абстрактных идей или отдельных реальных вещей, но язык, осуществляющий влияние на нацию по сути. В дополнение к голому указанию на смысл, слова и фразы несут в себе скрытые намеки и эмоциональное воздействие. Эта функция языка зависит от того, каким путем он используется, от пропорциональной привычности отдельных фраз и от эмоционального прошлого, ассоциированного с их смыслом и, отсюда, произ-

водно переданного в фразы сами по себе. Если два народа говорят на одном и том же языке, эмоциональное воздействие слов и фраз должно, вообще, быть разным для обоих. Что привычно для одного народа, будет странным для другого; что наполнено интимными ассоциациями для одного, окажется, напротив, пустым для другого. Например, если два народа находятся на большом расстоянии друг от друга, на территориях с различной фауной и флорой, то поэзия о природе для одной нации потеряет свою полноту в обращении у другой: сравните фразу Уолта Уитмена: «Широкий дикий пейзаж моей страны» для американца с фразой Шекспира: «... этот маленький мир, этот драгоценный камень, оправленный в серебряное море» для англичанина. Конечно, каждый, американец или англичанин, с тонким чувством истории и родства, или с тончайшим симпатизирующим воображением, может проникнуть в чувства, выраженные обеими фразами. Но прямая первоначальная интуиция, направляемая воспоминаниями раннего детства, является для одной нации представлением о континентальной широте, а для другой нации - представлением о мире маленького острова. Наконец, любовь к явным географическим аспектам своей страны, к ее холмам, к ее горам, ее равнинам, деревьям, цветам, ее птицам и всей жизни ее природы - это не малый элемент той созидающей силы, что создает нацию. Именно функцией языка, работающей через литературу и через привычные фразы ранних этапов жизни, является воспитание этого всепроникающего чувства общего обладания бесконечно любимыми сокровищами.

Я не должен быть неправильно понят в том смысле, что этот пример имеет какую-либо уникальную важность. Это только один пример того, что может быть проиллюстрировано сотней способов. Кроме того, язык является единственным видом символизма, эффективным для этой цели. Но на особый манер язык связывает нацию воедино общими эмоциями, которые он извлекает, и, кроме того, является инструментом выражения свободы мысли и индивидуального критицизма.

Смысл символа неуловим, но требует внимания. Социальный символизм имеет двойное значение. Практически он означает направление индивидов на определенные действия; а теоретически он означает неопределенные первичные основания с их эмоциональным аккомпанементом, посредством чего символы обретают энергию для организации смешанной толпы в равномерно действующее сообщество.

Неверно, что простые действия природы в каждом отдельном организме благоприятны во всех отношениях либо для существования этого организма, либо для его счастья, либо для прогресса общества, в котором обнаруживает себя организм. Печальный опыт людей делает это предупреждение банальным. Ни одно сложное сообщество сложных организмов не может существовать, пока его символическая система не станет в целом удачной. Коды, правила поведения, каноны искусства - суть попытки навязать систематическое действие, которое в целом должно обеспечить благоприятные символические взаимосвязи. Поскольку общество меняется, все подобные правила и каноны требуют пересмотра в свете разума. Полученный в результате объект имеет два аспекта: один - это подчинение общества индивидам, его составляющим, и другой - подчинение индивидов обществу. Свободные люди повинуются правилам, которые они сами для себя создали. Такие правила должны быть найдены в целом для того, чтобы сообщить обществу поведение в соответствии с символизмом, отсылающим к конечным целям, ради которых существует общество. Первый шаг социологической мудрости - в распознании того, что большинство успехов цивилизации - это все те процессы, которые происходили в обществах, за исключением их гибели. Искусство свободного общества состоит, во-первых, в сохранении символического кода, и, во-вторых, в бесстрашии перед ревизией, чтобы гарантировать, что код служит целям, удовлетворяющим просвещенный разум. Те общества, которые не могут сочетать почтение к своим символам со свободой ревизии, должны в конце концов распасться или под воздействием анархии, или от медленного истощения жизни, задушенной бесплодными призраками.

СЛОВОПОНЯТИЕ «КУЛЬТУРА» В ПОЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Т.Е. Третьякова

Любая область человеческой деятельности зависит от овладения ее «инструментарием», от того, каким образом мы обдумываем свои действия и планы. Это имеет отношение и к политике. «От ясности и проработанности ... понятия, от точности слов и дискурса (последовательного развертывания смыслов, выраженных словами, знаками и значащими действиями) во многом зависит и результат - те институты и слагаемая ими конституция, которые могут помочь нам вести достойную жизнь без насилия и рабства» [4, 7].

Понятия, которые мы употребляем, находят свое выражение в словах. Некоторые из них выражены посредством разных слов, но в случае с «культурой» ситуация принципиально иная. Кажется, что «культура» выражает целостный единый концепт, но значение этого словопонятия зависит от контекста его употребления. Поэтому возникает необходимость описания смысловых параметров базовых понятий дискурса. Анализ понятий политического дискурса дает нам возможность определить и оценить свое место в политическом пространстве. В качестве примера подобного описания политического дискурса предлагается исследование М.В. Ильина «Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий» [4], где единицей анализа является словопонятие - смыслы слов, которые проявляются в текстах и дискурсных контекстах и позволяют судить о политических понятиях.

Существуют термины, которые принято считать общепонятными и которые без всяких усилий переводятся на любой язык, оставаясь повсюду практически без изменений. К числу таких терминов относятся: «культура», «политика» и т.д. Обнаружить их стершийся в рутинном употреблении смысл возможно лишь при постановке исходного термина в историческую ретроспективу либо пытаясь осознать их субъективные основания. Однако ос-

новополагающие понятия гуманитарных наук всегда покрыты вуалью легкой неопределенности, что позволяет им быть динамичными, чутко реагировать на изменения в обществе. Подобная неопределенность может стать помехой в конкретных исследованиях. Ни одна из строгих дефиниций не может охватить в полной мере определяемого явления. Удел всех определений, стремящихся к простоте и ясности и претендующих на адекватное отражение реальности (имеется в виду социальная реальность, которая не отрицает реальности как совокупности естественнонаучных фактов, но далека и отлична от них), - быть лишь рабочими понятиями, удовлетворяющими требованиям конкретного исследования.

Пространство и время общества являются необходимыми условиями для межличностного общения и связи поколений, поэтому они всегда социальны. Попытаемся проанализировать механизм такого общения и некоторые особенности языка политики. Насколько правомерно среди множества знаковых систем выделять язык политики? Жак Лакан в своей книге «Функция и поле речи и языка в психоанализе» [5] определил, что говорить о принадлежности какого-либо элемента языковой системы к языку можно в том случае, когда все носители данного языка способны выделить его как таковой внутри складывающегося из подобных элементов множества. Такое определение сохраняет некоторый флер субъективности, на его основании возможно как утверждать существование языка политики, так и отрицать это. Имеет смысл более детально рассмотреть эту ситуацию. Индивид использует в общении язык (и это не только собственно говорение, дискурс, но и жесты, мимика, знаки, символы и т.д.). Насколько универсален этот язык? Мы предполагаем существование специальных языков (медицинский, математических символов и т.д.). В этих случаях служебные функции языка постепенно нейтрализуются и приближаются к информационным. Предполагается, что основной функцией языка является не передача информации, а формирование представления. По мере того как язык становится все более функциональным (информативным), он становится непригодным для речи обыденной, повседневной и, получив слишком частный характер, утрачивает коммуникативные функции.

Между тем каждый язык имеет традиционную область употребления, она имплицитно присутствует в структуре языка. «Трудно объяснить с помощью языка то, для объяснения чего его традиционно не употребляли», - утверждает Ф.А. фон Хайек [8; *184*].

Социальное пространство образовано рядоположенностью полей (политики, экономики, религии, искусства и т.д.). Поля отличаются друг от друга тем, за какой вид капитала там идет борьба. В соответствии с этим разнятся и виды практик в политике, искусстве и т. д. Случается, что политические символы совершают экспансию в иные области социального пространства, но до тех пор, пока сохраняется баланс между всеми составляющими социального пространства, политические символы не имеют смысла вне пространства политики. Однако поле политики постоянно стремится к расширению, а поскольку власть есть означающие ее слова, то с этой целью она использует язык. Подтверждением этого может служить процедура рефрейминга, без которой не обходится ни одно успешное политическое выступление. Суть процедуры заключается в принципиально ином, новом осмыслении и переживании стандартной ситуации. (Подробнее о процедуре рефрейминга см. [2].)

В политической сфере, для сохранения относительной независимости политики возникает необходимость особого тезауруса, который бы выполнял функцию кода, понятного лишь ограниченному кругу лиц. Но для политиков важно использовать язык понятный, доступный. Этим определяется неоднозначность употребления терминов в политическом дискурсе. Политический язык представляет собой один из возможных социокодов, который распространяется за пределы политического пространства посредством коннотативного изменения слов и метафор.

Рассматривая пространство политики как систему рядоположенных символов, мы вынуждены признать его фрагментарность, но ткань жизненного мира не может прерываться. Целостность политического пространства определяется не только его развитием во времени, но и знаковыми системами (язык). Язык представляется нам неким «полем», которое накладывается на пространственную и временную структуры, организуя их как свое окружение, превращая их в «поле символов» языка [1, *137*]. Политик в процессе говорения опирается на «поле», использует символические объекты. С помощью языка субъект политики помещается в «поле символов языка», получает возможность действия в нем. Политический язык дает человеку право и возможность на существование внутри политического пространства и времени, внутри политического континуума. Языковая деятельность расценивается не только как практическая, но и как предметная, овеществленная деятельность с реальными предметами и отношениями политического пространства.

Мы уже упоминали о том, что для гуманитарных наук характерно стремление к постоянному прояснению понятий. Это стремление столь велико, что подобная терминологическая саморефлексия превращается в основное направление развития научной мысли. Непреодолимое препятствие на пути к «точности» в гуманитарных науках, в том числе и в политологии, - это характер терминов. Многие из них заимствованы из ряда тех слов, которые имеют широкое общеязыковое употребление. Их многозначность не теряется и с приобретением нового терминологического статуса. Попытки исследователей изъять термины из языковой стихии, из «неточных» значений обречены на неудачу. Живой язык «врывается» в любую специализированную область, которую выстраивает ученый. Чтобы увидеть термин во всей множественности смыслов, необходимо его рассматривать в контексте, в употреблении. Было бы уместно привести здесь слова Георга Зиммеля: «О культуре мы можем говорить ... только тогда, когда творческая стихия жизни создаст известные явления, находя в них формы своего воплощения. Явления эти принимают в себя набегающие волны жизненной стихии, придавая им содержание и форму, порядок и представляя им известный простор» [3, *378*]. Произведения искусства, общественное и политическое устройство и т.д. образуют строительные леса для творческой стихии культуры. В момент своего возникновения они уже обладают устойчивостью, имеют особую логику и смысл. Примером такого «отчуждения» культурных форм от культуры может служить политическая борьба, рассматриваемая как игра (со своими правилами и призовым фондом). Политология, порожденная политическими реалиями, все более отдаляется от них, становясь теоретическим конструктом, который обладает собственной логикой развития.

Культура как творчество выходит из поставленных ей пределов. Они становятся чуждыми ей. Старые формы вытесняются новыми. История культуры представляется нам бесконечной сменой одних культурных форм другими. Можем ли мы рассуждать об общепринятой дефиниции культуры, если нет не только материала для органической, целостной идеи культуры, но даже сами явления, которые она должна охватить, чрезвычайно многообразны и разнородны.

Смысл слова «культура» раскрывается в его употреблении, в контексте со словами, которые близки «культуре», но требуют смыслового размежевания (художественная, техническая, политическая

и т.п. культура). Смысл понятия перемещается тогда с результата деятельности на саму деятельность. Культура воспринимается как характеристика деятельности. Культура обнаруживает себя в передаче и трансформации социокодов. В политическом дискурсе важно не то, что передается, а то, как, каким образом передается, трансформируется культурное содержание. Способ функционирования культуры является решающим при ее определении. Такие понятия, как политическая, правовая, художественная и другие культуры, - относительно самостоятельны, но в раздробленности своей образуют целостное понятие «культура».

Один из французских писателей сравнивал повседневное употребление языка с хождением монеты, у которой с обеих сторон стерлась чеканка, эта монета переходит из рук в руки, не имея соответствующих регалий, но сохраняя ценность. Существуют слова, которые, будучи «донельзя стертыми», сохраняют свою «ценность», общезначимость. Инфляцию переживают идеи, понятия, которые служат для поддержания социокода. Эта ситуация вполне соответствует способу употребления слова «культура». Такие слова в первую очередь становятся «жертвами» политики и, сохраняя форму, меняют содержание.

Употребление словопонятия «культура» в политическом дискурсе двоякое. Наиболее часто «культура» принимает значение семиотического образа реальности и связывается с такими понятиями, как традиция, обычай и т.д. В этом случае «культура» рассматривается как ориентированная на «среднюю языковую семиотическую норму» [7], обращенную к массовой аудитории.

Политические тексты имеют ритуальный характер. Их целью является фиксация ситуации, установление правил игры и единодушного мнения о них. Становясь словом политического дискурса, «культура» приобретает «метафоричность», которая предполагает особое видение мира, настраивает на определенный тип поведения. На эту особенность политического дискурса обратили внимание Дж. Макофф и М. Джонсон в статье «Метафоры, которыми мы живем» [6, *22*]. Политические тексты и слова политического дискурса влияют на внетекстовую реальность, организуя ее вокруг себя.

Кроме «прагматического» значения, культура может рассматриваться как творческая, созидательная деятельность, как способности и умения людей, благодаря которым она осуществляется, а также как результаты этой деятельности. Речь идет и о «полити-

ческой культуре», которая рассматривается как понятие, синонимичное «культуре». Политическая культура, в свою очередь, складывается из культуры политического сознания, поведения и культуры функционирования политических институтов. Она включает в себя политические представления и убеждения, политические ценности, традиции и нормы, политические установки. Составляющими политической культуры являются культура политического участия, культура политической деятельности, культура электорального процесса, культура принятия и реализации политических решений, культура восприятия регулирования социально-политических конфликтов. Словопонятие «культура» в данном случае имеет вполне определенный регулятивный смысл, т.е. культура - исторически сложившиеся, относительно устойчивые правила, модели поведения.

Литература

1. Бюллер К. Теория языка. М., 1993.
2. Бэндлер Р., Гриндер Д. Рефрейминг: ориентация личности с помощью речевых стратегий: Пер. с англ. Воронеж: НПО «МОДЭК», 1995.
3. Зиммель Г. Конфликт современной культуры: культурология. XX век. М., 1995.
4. Ильин М.В. Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. М., 1997.
5. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.
6. Метафоры в языке и тексте. М., 1988.
7. Руднев В.П. Словарь культуры XX века. М.: Аграф, 1997.
8. Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма М., 1992.

ТЕАТР КАК РЕПРЕЗЕНТАТ КУЛЬТУРЫ

Г.С. Фешкова

Проблеме взаимоотношения искусства и культуры не уделяется достаточного внимания в поле зрения ученых, между тем важность постановки данной проблемы становится тем очевиднее, чем большее значение приобретает в наше время разработка общих вопросов философии и теории культуры. Известно, что искусство занимает особое место в культуре, которое определяет его роль в жизни человека, в развитии общества, природы и культуры. Например, М.С. Каган говоря об этой проблеме, выделяет две основные функции искусства по отношению к культуре [1].

Во-первых, функцию самосознания культуры. Искусство «... благодаря образно-синкретической своей природе, способно быть «зеркалом» культуры как целого, в единстве и взаимосвязи всех ее компонентов. Культура «смотрится» в это зеркало и совершенствуется в зависимости от того, что она в нем видит.

Вторая функция искусства по отношению к культуре выражает его способность быть «кодом» каждой конкретной культуры в процессе ее общения с другими культурами именно потому, что художественное творчество запечатлевает бытие культуры целостно, во взаимосвязи всех ее сторон, факторов, компонентов, оно оказывается способным «представлять» культуру, к которой оно принадлежит... Приобщение к иной культуре, далекой в историческом, этническом или другом отношении, осуществляется в первую очередь через искусство, потому что никакая иная сфера деятельности не дает нам более полного представления о культуре народа, чем искусство, иными словами, искусство сближает, взаимообогащает разные культуры в современном мире.

Общепринято в искусстве выделять такие его виды, как музыка, живопись, театр и т.п. В данном тексте наше внимание акцентируется на театре как культурном явлении, которое существует в

культурном контексте истории, а также в современнои социокультурной ситуации.

Основой театральной специфики является художественное моделирование действительности. Таким образом, театр представляет собой одновременно особую художественную форму, способ познания мира и развития личности. Модель - аналог познаваемого объекта. Общим признаком или свойством модели является ее способность отражать, воспроизводить предметы и явления объективного мира, их порядок и структуру. Однако художественная модель, «означающая» что-либо, несмотря на сходство с оригиналом, обязательно отлична от оригинала. Это имеет исключительно важное значение для театра и является одним из отличительных признаков его специфики.

Сочетание взаимосвязанных функций изображения и обозначения позволяет художественной модели быть носителем обобщенного содержания мысли, а также репрезентантом культуры. На основе этих качеств художественной модели театр как особая модель характеризуется следующими основными признаками: субъективность (в полифонии множества субъективных голосов каждого из создателей спектакля), концептуальность (четкая ориентированность в направлении общей идеи), идеологичность (как сумма идей), а также принципиальная и исключительная неповторимость или уникальность.

Спектакль как театральное действо есть всегда модель действительности, ее аналог, переведенный на язык театра. Из этого вытекает следующее: для того, чтобы понимать театр, чтобы увидеть в театре организованную систему, человек должен обладать необходимым запечатленным опытом в своей культурной памяти. Театр есть знак по отношению к культуре, которая, в свою очередь, выступает для театра как обусловливающая и организующая система, поэтому в этом аспекте театр выступает как метазнак художественной культуры, указывающий на включенность его в культурный контекст (общечеловеческий, исторический, национальный и др.).

Важнейшая особенность театра - диалогичность. Для осуществления коммуникации необходимы средства выражения - «язык». Если театр условно можно принять за «язык», то спектакль можно рассматривать как культурный текст, который существует только в момент течения конкретного спектакля. Следовательно, понятие «канонического» текста для театра чуждо.

Таким образом, театр есть факт многочисленных сообщений, точка пересечения социальных ситуаций и различных культур, где они вступают друг с другом в диалог. Язык театра не есть замкнутая система, это система, находящаяся в определенной зависимости от языка действительности, который во многом складывается из традиций. Искусство отражает в своем поэтическом содержании социальные, национальные, психологические структуры, ибо художник выражает свое восприятие мира. В театре как языковой системе обнаруживаются такие ее черты, как взаимосвязь национального и общечеловеческого, связь традиционного и новаторского и ряд других. Обратим внимание на эти характеристики.

В театре общечеловеческое находится внутри национального и неотделимо от него так же, как нерасчленимы эти начала в реальной жизни и в сознании людей, если бы в национально-неповторимом не заключалось общечеловеческое, сфера действия театра была бы столь же ограниченной, как сфера действия национального языка. Опыт показывает, однако, что великие театральные творения свободно переходят границы между государствами и доказывают практически интернациональный масштаб своего содержания и своей впечатляющей способности.

Новые художественные идеи возникают в результате переработки существующего, а не рождаются в пустоте. Связь традиций в театре нельзя понимать как чисто формальную: это также и идейная связь - связь одной художественной концепции с другой. Каждый начинающий художник черпает у своих учителей не только умение, технику, мастерство, но и отношение к жизни, представление об истинных и мнимых ценностях, убеждения, идеалы и даже в тех случаях, когда новое воюет со старым, отвергает старое, сама эта полемика есть своеобразная форма преемственности между художественными концепциями. В истории театра рамки наследия никогда не бывают ограничены данным уровнем его развития, но охватывают все накопленные ценности, каждая данная фаза художественного развития опирается не только на непосредственно предшествующую фазу, но и на многие исторически отдаленные пласты театральной культуры. Следовательно, традиция - одна из частей, составляющих основу творчества в театре. Поскольку сознание человека формируется в ходе его реальной жизни в определенной социокультурной среде, содержание творчества художника, выражающее его миросозерцание, систему его ценностных ори-

ентаций, является индивидуально-своеобразным преломлением общественного сознания и культурной ситуации. Художник представляет в своем творчестве не только самого себя, но и общество в его культурной определенности, в котором живет и глашатаем мыслей и чувств которого является.

Подлинное художественное произведение есть результат воплощения уникальной личности их создателя. Чтобы оценить ее значение в театре, нужно учесть, что в этой сфере искусства и культуры от личности творца зависит неповторимость плодов его творчества. Ценность научного и технического произведения определяется его объективным содержанием, которое именно поэтому должно быть по мере возможности очищено от всего субъективного, личностно-уникального. Разные ученые могут сделать независимо друг от друга одно и то же открытие, но никто, кроме Чайковского, каким бы он ни обладал талантом и мастерством, не создал бы «Лебединое озеро». Даже обращаясь к уже воплощавшемуся сюжету, каждый художник трактует его по-разному. Не похож «Умирающий лебедь» Сен-Санса в исполнении М.М. Плисецкой, Г.С. Улановой, Е.С. Максимовой. Более того, каждое исполнение одним и тем же актером одного и того же произведения отличается от всех предыдущих, что непосредственно зависит от состояния личности художника в данный момент. Общеизвестная фраза К.С. Станиславского «Сегодня, здесь, сейчас» выражает специфическую особенность сценического действия и уникальность актерской игры.

Специфическая культурная особенность театра объясняется тем, что личные качества режиссера и актера воплощаются в создаваемых ими образах, иначе говоря, «образ опредмечивается». Художественная ценность спектакля определяется духовным миром его создателей, их талантом, мастерством. Но помимо индивидуальных качеств, успех творческой деятельности художника зависит и от того, как отражает он требования времени, общества, культуры.

Литература

1. Каган М.С. Эстетика как философская наука. СПб., 1997. С. 313.

СМЕНА ВИДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Л.В. Черемнова

В настоящей статье пердставлены результаты продолжающегося исследования проблемы человека как предмета философской антропологии[1]. Предпринятая здесь проблематизация связана с изменением восприятия культуры европейским сознанием в XX веке. До середины нашего столетия европейская культура воспринималась своими носителями как единственно возможная. Приемлемой была мысль об общечеловеческой культуре в рамках европейской. Соответствующим было и видение предмета философской антропологии. Философскую мысль интересует человек, существующий исключительно в принципе, как всеобщая единичность. За пределами его мира – Ничто. В результате человек вынужден в самом себе искать основу и смысл бытия. Примерно с 50-х годов неевропейские культуры перестают восприниматься как экзотические. Признается их уникальность и равнозначность. Такая смена позиции ставит под сомнение саму идею концепции человеческого. Признание других культур, других символов реальности разбивает тотальность мира и человека. О какой концепции человеческого может идти речь, если перед нами многоликое и самобытное в этой многоликости человечество?

Таким образом, был поставлен вопрос о предмете философской антропологии и о правомерности его изменений. Значение этого факта осознания множественности культурных образований трудно переоценить. Принятие множественности в качестве своего бытия не просто ставит под вопрос определение предмета одной из философских дисциплин – философии человека, а приводит саму философию в состояние неопределенности.

---

[1] Основные аспекты и возможные направления исследования намечены в статье: Черемнова Л.В. Взаимосвязь образов человека и культуры в философии // II Копнинские чтения. Томск, 1997. С. 217-219.

Как известно, кризис классического идеала рациональности поставил перед философией проблему целостности восприятия человеческого бытия, когда требуется представление человека не только как познающего, но и как аффективного существа. Пытаясь приблизиться к человеку реальному, схватить его во всех аспектах существования – со всеми достоинствами и недостатками, философия произвела антропологический поворот, который утвердил «человека» исходным и конечным пунктом движения философской мысли. Концепция человеческого позволила бы, с одной стороны, осмыслить проблемы самого человека, а с другой - сохранить место философии, специфику и характер ее знания (требование абстрактности, метафизичности и т.п.). Такой проект человека в философии и могла дать философская антропология[1]. Собственно, идея философской антропологии была идеей философии XX века.

Сегодня, когда на авансцену выступает человечество как принципиальное множество, а концепция человеческого является, по меньшей мере, весьма проблематичной, философия вынуждена самоопределяться, решать: быть или не быть? Если быть, то какой? Фактическое размывание границ философской антропологии мы наблюдаем примерно с 60-х годов. В настоящее время философствование характеризуется утратой общей предметности, а также центробежными силами и рассеиванием внимания: мы говорим о философии техники, философии образования, философии музыки, философии политики, социальной философии и т.д. А характеристика настоящей культурной ситуации как постфилософской едва ли не самая употребляемая.

Размышления по поводу философской культуры, ее возможных оснований и перспектив, собственно, и занимают философское сообщество в последние десятилетия. Список возможных вариантов, решений и ответов, при условии его составления, может быть достаточно велик и разнообразен. Можно отметить философию без оснований и без человека Р. Рорти, когда философия мыслится как поле согласия и договоренностей для различных представителей культуры. Стоит упомянуть и теорию Э. Левинаса о совечности универсальной культуры человеку, а также идею А. Глюксмана о сущности философии как актуализации мысли прошлого. Конечно же невозможно забыть и о философии поступка М.М. Бахтина.

---

[1] Шелер М. Избранные произведения. М., 1992. С. 70-71.

Какой ответ мы можем дать на вопрос о месте философии? Есть ли пророк в своем отечестве? Можем ли мы предпочесть какой-то из предложенных вариантов? Или же все размышления в настоящем ведут нас к чему-то новому, еще одному откровению?

На наш взгляд, осмыслить данное положение можно только через понимание настоящей культурной ситуации. Мы не сможем определить место философии без понимания современного отношения человека к культуре, без осознания самой смены образа культуры, ее смысла. Определение места философии из себя самой приведет лишь к еще большему кризису – в дурную бесконечность самообоснования. Ведь философия, и нам это хорошо известно, появляется в момент, когда человек обращается к себе, поворачивает свой взор на себя, спрашивает о себе. Философия есть отношение человека к себе. Это – отстояние и образ себя, это позиция к своему образу жизни – к тому месту, которое определено, к тем отношениям, в которые вступаешь, к тем поступкам, которые совершаешь. Посредством философии человек судит себя и свое бытие. Поэтому философия исчезнет, если только исчезнет эта вот выделенность, положение о своей уникальности и неповторимости. Таким образом, если мы поймем, каким сегодня полагается мир, сохранилась ли выделенность и особость человеческого существования, то сможем оценить бытие философии.

Как уже отмечалось выше, в середине XX века произошла смена образа культуры для европейца. Как своей, так и чужой. Конечно, интерес к человеческому опыту, к другим обычаям и языкам всегда присутствовал в европейской культуре. На протяжении ее истории мы видим, что так или иначе, в том или ином аспекте другие культуры занимают внимание европейца, исследователя или художника. И все же до середины нашего столетия неевропейские культуры рассматривались с позиции их экзотичности, т.е. чего-то чуждого и несовершенного, а потому в большинстве случаев нелепого и требующего приведения к общезначимой норме. Этой нормой была обозначена своя собственная культура – европейская или, лучше сказать, новоевропейская. Например, и Просвещение, и романтизм, и кубизм были твердо убеждены в своем праве говорить от имени собственной культуры как представителя всех остальных[1].

---

[1] См.: Левинас Э. Философское определение идеи культуры // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. С. 93.

Где-то к 50-м годам теряется статус единообразия культуры. Цивилизации оказываются совершенно непохожими друг на друга. Культуры, названные ранее «примитивными», перестают восприниматься таким образом. Они уже не могут быть выстроены в иерархическом порядке, где все ступени культуры ведут к вершине - европейской цивилизации. Эти культуры предстают как равнозначные европейской, как самобытные и абсолютно незнакомые, чей опыт еще предстоит осмыслить. Примечательно, что в некоторых случаях система и норма отношений другой культуры явились если не идеалом, то раскрывающими горизонты своего опыта. Своя культура уже не рассматривается в качестве единственно верной. Непогрешимость уходит в небытие и вместе с ней уходит чуждость, «инаковость» неевропейских символов. На ее место приходит их «другость» (alterity). Мозаичность и полифония – эти характеристики принадлежат теперь миру в противовес бывшим - тотальности и единообразию. Мир - это хор голосов, каждый из которых неповторим. Место человека в изменившемся (уже сменившемся) мировидении европейца является смещенным, децентрализованным. Вернее, в центре внимания находится не одно только Я европейского человека, но и Ты представителя другой культуры. К Я добавляется Ты: от попытки узнать, понять, построить отношения до признания абсолютной ценности и правоты другого и потому - до попытки объединиться.

Таким образом, мы видим, что мир полагается как множественность, место человека определено рядом с другим человеком, существование понимается как сосуществование. Человеческая индивидуальность и уникальность поэтому не только не пропала, а еще больше усилилась. Образ Другого мог появиться только в том случае, когда человек уже определил себя, не просто знает о своем месте, но сознает его непохожесть. Иначе Другой и невозможен. Безусловно, событие встречи представителей разных культур и процесса взаимоопределения очень сложны для понимания, они свернуты во времени, порой кажется, что они свернуты друг в друге. Но одно можно сказать определенно: Другой не может появиться для меня, если Я не имею о себе понятия, если Я уже не самоутвердился здесь, на этой земле вот таким образом.

Именно потому, что человеческая выделенность усиливается, философия не может не быть. Философское отношение к миру как заботливое и совестливое: правильно ли поступаю? Хорошо ли?

Как такое отношение, которое призвано преодолеть рассеянность[1]. Это отношение не теряет своей актуальности, лишь смещается (замещается акцент философских размышлений). «Множественность» превращает оппонента сущего: Иного больше нет, есть только другое (Другой). Соответственно, в центре внимания вопросы о себе и другом, «я-для-себя», «другой-для-меня», «я-для-другого»[2]. Прежде всего это философия отношений, проблема встречи и взаимодействия с Другим. Это – проблемы самоопределения и изменения позиции человека после столкновения с другим образом жизни, другим образом мира, другим человеком.

Каким же мы можем видеть человека в философии и можем ли видеть его вообще? Без сомнения, да. Человек остается здесь главным действующем лицом. Лицом, совершающим поступки, осмыслить которые должна философия. Поступки, совершенные в отношении себя и в отношении другого. Осмысление человеческого положения теперь есть интерес к проблемам конкретной ситуации в рамках конкретной культуры. Философия, если можно так выразиться, видит человека хронотопически, т.е. в реальных отношениях, в определенном месте и времени. В тот момент, когда человек сам решает судьбу мира.

Можем подвести итог. Человек как предмет философской антропологии, как концепция человеческого действительно перестает существовать. Акцент в философских размышлениях смещается на проблемы отношения с другим, на бытие вместе. И для философии становятся значимыми вопросы о смысле собственного действия, собственного слова и собственных поступков для человека.

---

[1] Завьялова М.П. Проблема пресмтвенности в развитии философии.// II Копинские чтения. Томск, 1997. С.74.

[2] Бахтин М.М. К философии поступка // Человек в мире слова. М., 1990. С. 53.

КУЛЬТУРА, ЯЗЫК И РЕЛЯТИВИЗМ

А.А. Цидин

Мы еще далеки от момента, когда онтология должна будет непосредственно и безотлагательно выступить в качестве принадлежащей сообществу, момента, когда бытие в соответствии со строжайшей логикой своего отступления и откладывания отступило бы в со-бытии экзистенций (...). Сообщество бытия, а не бытие сообщества - вот то, о чем надлежит вести речь. Или еще лучше: сообщество существования, а не сущность сообщества.

Ж.-Л. Нанси

Теорию культуры можно строить с различных философских позиций. В статье будет дана экспозиция специфического способа тематизации культуры, который мотивирован переориентацией внимания исследователей на анализ способов употребления языка и который принято связывать с аналитическим и постаналитическим направлениями в философии. Мы рассмотрим лингвофилософский аспект проблемы кросскультурной коммуникации, причем будет показано, что в зависимости от включения эпистемологической предпосылки в структуру концептуализации проблемы намечаются различные стратегии ее анализа. Под эпистемологической предпосылкой здесь будет пониматься тезис, содержащий, во-первых, идею существования некоторого мета-культурного значения, репрезентируемого различными его описаниями; во-вторых, идею существования привилегированной репрезентации этого значения.

1. Анализ проблемы понимания других культур, включающий в свою структуру эпистемологическую предпосылку, базируется на специфическом представлении о культуре как выражении некоторого трансцендентного смысла (Бытия, Логоса, Бога), который сообщает объективность своим репрезентациям или описаниям. Культуры, семиотически понятые как такие описания, обладают одинаковыми выразительными возможностями, «взаимопереводимы» в том смысле, что для каждого предложения одного языка (или кода культуры) найдется по крайней мере одно предложение в любом другом естественном языке (другом культурном словаре), которое имеет тот же смысл. Несмотря на все различие культур как описаний или шифров трансцендентного, носители различных культур способны понимать друг друга вследствие того, что существует общий для всех индивидов концептуальный фон, га-

рантирующий определенную общезначимость того содержания, которое они понимают, схватывая смысл.

При подобной трактовке «иных культур» никакой принципиальной проблемы их понимания не возникает. Разнообразие языков и культур рассматривается как проявление и сосуществование в рамках одного семантического пространства метакультуры, или метасловаря, наличием которого обусловлена принципиальная возможность понимания других культур. Работа антропологов и лингвистов по прояснению значений слов и по установлению правил их точного перевода является следствием имплицитного допущения наличия такого мета-словаря, с помощью которого можно совершить кодификацию терминов всех остальных культурных словарей и перевести термины одного словаря в термины другого. Коммуниканты, принадлежащие различным культурам, a priori располагают общим для всех универсальным языком, который предвосхищается и говорящим, и тем, кто претендует на осмысление, онтологически гарантируя успех взаимопонимания. По этой причине не существует барьеров для понимания нами, к примеру, языка культуры индейского племени папагос, который квалифицируется исследователями как недоразвитый, примитивный, еще не достигший того уровня концептуальности, которая свойственна нашему языку. Например, предложение «Мое рождение наслаждается моими муками» полагается правильным представителем племени папагос, считающим, что события обладают разумом, в то время как в глазах антропологов высказывающий такое предложение является носителем совершенно безумных представлений о реальности.

Подобная оценка лингвистической культуры индейцев как примитивного, обладающего несовершенной грамматикой языка основывается на предпосылке, согласно которой практикуемый нами способ описания, т.е. наш словарь, наша культура обладает привилегированной позицией по отношению к другим культурным кодам, в том смысле, что наш язык более точно и адекватно репрезентирует общее всем культурам некое трансцендентное значение. Это и инспирирует построение определенной иерархии естественных языков на основе их выразительных возможностей . Ссылка на изоморфизм нашей лингвистической структуры структуре выражаемого трансцендентного значения требует от грамматики других лингвистических практик максимального соответствия нашему языку как наиболее близкому коду самой реальности (своеоб-

разному метаязыку). Только в таком случае последний онтологически (объективно) может обеспечить успех межкультурной коммуникации.

2. Другая стратегия анализа проблемы, развиваемая Л. Витгенштейном, У.В.-О. Куайном, Р. Рорти и др., ориентирована на понимание культуры как определенного способа самоописания, который не связан требованием выражения какого-либо внекультурного значения. Различные культурные словари рассматриваются не с точки зрения метаязыка, обозначающего общий всем возможным описаниям трансцендентный смысл, а как альтернативные языковые игры, или формы жизни, которые не отсылают к чему-то помимо самого языка. Культурный код не требует своего обоснования через отнесение к некоторой реальности, не являющейся частью самой языковой игры. Описание культуры в этом смысле становится самореферентным, отсылающим только к самому себе. С этих позиций попытка установить и описать некоторые универсальные закономерности, свойственные каждой культуре, рассматриваются как еще одна языковая игра, не имеющая привилегированного положения среди множества других подобных описаний. Следовательно, теряет свой смысл и попытка кодификации универсальных правил перевода одних описаний в другие. Ситуация такова, что могут существовать описания, одинаково совместимые с объектом описания и не совместимые между собой. Причем речь даже не идет о проблеме выбора антропологом или этнолингвистом наиболее адекватного варианта интерпретации наблюдаемого ими языка. Неопределенность его перевода мотивирована отсутствием реальных критериев правильного выбора аналитической гипотезы перевода, позволяющего поставить выражения различных языков во взаимно однозначное соответствие: квалификация выражений наблюдаемого языка на осмысленные и бессмысленные означает только то, что в отношении их должна существовать возможность решения «за» или «против», но это не говорит о том, как выглядит основание, или критерии, такого решения. Релевантность интерпретации языка других культур имплицитно принимаемой исследователем гипотезе перевода имеет следствием релятивизацию представления о лингвистической норме относительно той языковой игры, которой принадлежит это понятие, что в свою очередь означает неприменимость к различным лингвистическим культурам требований и правил нашего языка. С этой точ-

ки зрения оценка языковой культуры представителей племени папагос как примитивной, оперирующей ложными представлениями о реальности, является некорректной. Понятие реальности принадлежит языку своей формы жизни и, следовательно, имеет относительный характер, не выражая никаких эпистемологических характеристик восприятия людьми внешнего мира. Для понимания данной культуры исследователю необходимо расширить свою семантическую компетенцию, а не редуцировать своеобразие грамматики и стиля наблюдаемой культурной практики к собственному языку.

Таким образом, претензия на универсальность нашей лингвистической культуры нейтрализуется, во-первых, признанием относительности ее концептуальных правил, а во-вторых, указанием на самореферентный характер культурного кода (при каждой попытке занять мета-позицию по отношению к любому культурному описанию). Однако эта автореферентность культуры не означает принципиальной невозможности понимания других культур. При попытке проникнуть в содержание иной лингвистической культуры исследователь вынужден создавать, по сути, новый культурный код, используя разнообразные комбинации выражений, которые заранее непредвиденны, адаптируя язык к новым ситуациям и контекстам, накладывая новые схемы на содержание нашего опыта. Это языковое творчество является основным условием коммуникации. Ведь в том случае, если индивиды оперируют различными описаниями, основным условием успеха их взаимопонимания будет способность достичь такого кода коммуникации, который будет общезначим для всех ее участников. Таким образом, языковое творчество позволяет носителям культур выйти за пределы своего актуального лингвистического опыта и найти «общий язык» даже в том случае, когда коммуниканты принадлежат различным формам жизни.

3. Вопрос о выборе того или иного варианта анализа указанной проблемы - сложный вопрос. Формулировка его как вопроса критериев (оснований) выбора одной из аналитических стратегий автоматически означает то, что мы уже практикуем метод, который ориентирован в конечном счете на дешифровку трансцендентного значения культурного словаря, что естественным образом отрицает альтернативную стратегию анализа культуры. С этой позиции элиминация эпистемологической предпосылки из структуры анализа проблемы межкультурной коммуникации приводит

к познавательному плюрализму, к признанию зависимости понимания иных культур от принимаемой исследователем гипотезы перевода, а в итоге - к губительному, с данной точки зрения, релятивизму. Однако обвинение в релятивизме имеет силу, пока признается существование нейтрального способа демонстрации - объектива, не зависящего ни от какого культурного описания и служащего гарантом возможности любой коммуникации. Цена подобной объективности - унификация описаний, выстраивание иерархии языков, кодификация правил адекватного перевода одних словарей в другие, т.е. стремление осуществить жесткий контроль над различными «формами жизни» с точки зрения их соответствия или несоответствия контрольной инстанции анализа - трансценденталь-ному коду мета-культуры. Если не прибегать к такому внелингвистическому и мета-культурному гаранту межкультурного понимания, если признать, наконец, что мы имеем дело только с тем языком, на котором говорим, что этот язык осуществляет референцию только на самого себя и таким образом производит лишь новые самоописания культуры, а не шифры трансцендентного, остается только одно - солидарность как единственная возможность понимания. Данное понимание является относительным для той лингвистической культуры, из фокуса которой дается экспозиция иных культурных практик.

Следует отметить, что перевод проблемы «диалога культур» в сферу анализа языка не делает саму проблему более или менее респектабельной. Это показывает лишь то, что существующие решения проблемы могут быть скорректированы и дополнены возможностью ее аналитической формулировки. В рамках аналитической философии нельзя дать единственно верное решение проблемы межкультурной коммуникации. Но аналитическая философия обогащает новым ракурсом рассмотрения те проблемы, решением которых занята философия.

НАШИ ДЕФИНИЦИИ

Только культура способна приблизить нас к верным ответам, потому что в культуре есть эстетосфера, в которой все действия, все поступки, все человеческие чувства приобретают наиболее адекватный смысл, дарованный всему живому изначально.

Э.В. Бурмакин

Моносущностные определения чаще всего соотносятся как взаимодополняющие и взаимоуточняющие характеристики культуры, однако смысл собственно культурологического постижения феномена культуры - не простое перечисление все большего числа сущностных характеристик, фиксируемых в понятии «культура», а поиски такой теоретической модели, которая позволила бы сначала зафиксировать именно интегративные сущностные параметры культуры. К таковым, по нашему мнению, могут быть отнесены деятельностное и гуманистическое основания культуры.

А.П. Баронас

Под «примитивной культурой» здесь понимается таким образом устроенное человеческое бытие, которое только вначале проявляет себя в своей отличной от природного бытия специфичности и потому ещё слабо и смутно узнаёт себя. На этом уровне культура лишь вступает в первую стадию своей свободы, лишь показывается из-под покровов природной необходимости; но она уже есть культура в том смысле, что она проявляет себя как отношение к указанной необходимости, пусть даже это по преимуществу отношение подчинения и согласия. Личность как сверх-природное начало в данной культуре присутствует как потенциальность, пока что не находящая себе выражения.

С.С. Аванесов

Японская культура является чрезвычайно сложна по структуре, так как представляет собой сочетание (причём весьма гармоничное) западной и национальной культур, содержит как прогрессивные демократические, так и консервативные реакционные элементы, соотношение между которыми меняется в зависимости от социально-экономических и политических сдвигов в жизни общества.

И.В. Андреева

Хорошо известно определение культуры М. Бахтина, которое во многом проясняет специфику социокультурных процессов: «Должно ... представлять себе область культуры как некое пространственное целое, имеющее границы, но и имеющее и внутреннюю территорию. Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее, систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце отражается в каждой капле ее. Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность и значительность». Действительно, исследование науки невозможно без обращения к культуре как к общему мировоззренческому фону, создающему единую основу для формирования научных представлений.

О.Н. Аникушина

... Познать культуру можно лишь как отдельную культуру, в соответствующем историческом контексте, но менее всего можно познать культуру, вырванную из контекста (культуру вообще, как вещь в себе) или помещенную в чужеродный для нее контекст.

О.В. Бикмухаметова

Творчество (как сущность культуры) противоречит стабильности и равновесию. Поэтому не исключено, что человечество предпочтет культуре цивилизацию как постепенное повышение комфортности существования. Симптоматично выражение «цивилизация XXI века». Цивилизация, а не культура.

... Ценности массовой культуры легко «вписываются» в основополагающие принципы современной цивилизации. И та и другая направлены на повышение комфортности существования человека и рост его независимости от окружающего мира. Таким образом, цивилизация «одерживает победу» не только в рамках «вечной борьбы» с культурой, но и внутри поля самой культуры.

В.Е. Будейкова

... Таким образом, противоречия ускоренного цивилизационного развития, дистанция между технократическим сознанием и духовностью, утилитарно-ситуативным мышлением и глобальным, между «безудержной гонкой поставляющего производства» и «сдержанностью спасительного» (Хайдеггер), между стабильностью и

нестабильностью обусловливают возникновение идеи самоторможения как способа саморегуляции культуры и введение слова «самоторможение» в категориальное пространство современной культуры.

Н.В. Буковская

В своей статье мы попытаемся определить особенности образа культуры, создаваемого в пределах постмодернистского дискурса, а также роль игры в создании этого образа.

... Игра, таким образом, является способом "реконструкции" распавшейся целостности в условиях утраченности смысловой оси, которая прежде эту целостность гарантировала.

... Таким образом, "децентрация субъекта" является следствием демаргинализации и онтологизации игры как постоянного культурного диалога с хаосом. Так как отсутствие "я" для игры нормально, то человек, оказавшийся творцом / продуктом / жертвой постмодернистской культуры, играя, обречён "соскальзывать" с одной идентичности на другую. А поскольку "процесс сдвига идентификаций предполагает наличие своего рода незаполненного средостения, обеспечивающего движение от одной идентификации к другой", то этой "пустой средой" оказывается сам субъект.

Т.Н. Голобородова

Множественность культур требует осмысления образа самой культуры. Предмет настоящей работы — влияние поликультурной ситуации на культуру и человека в ней.

... Культура есть ответ человека на нравственный вызов. Она не является замкнутым образованием, определяющим собой всякий возможный смысл, в том числе и моральный (подобно жизненному миру Гуссерля). Выстраивание культурных форм не может быть произвольным. Культура сама подлежит оценке тем, кто выходит за пределы культуры, — человеком. Последнее означает не релятивизм, а личную ответственность. Дело в том, что человек не сам отстраняется от культуры. Встреча с другим "извлекает" человека из собственной культуры. Поэтому хотя человек сам оценивает собственную культуру, но само требование её оценивать не наложено им самим на себя. Оно — результат обращения другого. Справедливость всякой культуры поставлена под вопрос, и на человеке лежит ответственность за это вопрошание. Культуру можно мыслить только в контексте этого нравственного самоопределения.

О. Доманов

... Таким образом, возвращаясь к определению культуры вообще. культуры как общей характеристики существования человека в системе мироздания, отметим, что дефинирование здесь необходимо как уточняющий и определяющий методологию элемент исследования. Другими словами, речь идет не об универсальной дефиниции, а о дефиниции, которая будет удовлетворять целям и задачам исследования.

Продуктивным в данном случае представляется следующий подход. Культура может пониматься как единое пространство духовных ценностей (неизбежно закрепленных в материальном носителе), определяемое особенностями человеческой ментальности, как бы мы ее ни понимали, и существующее само по себе в виде системы внутренних "полюсов тяготения".

В.В. Жбанова

Прежде чем перейти к изложению темы, обозначим проблемное поле, ответим на вопрос, почему столкновение голоса и словесной динамики может быть интересным. За этой парой понятий угадывается противостояние двух культурных моделей рассмотрения текста и реального мира (а также их соотношения). В первом случае во главу угла ставится принцип реальности и к тексту (автору, герою и т.д.) применяются те же поведенческие и рецептивные правила, что и к подлинному миру и реальному человеку в нём. Во второй модели, наоборот, мир рассматривается как сугубо знаковая реальность, как текст, и присутствие реального человека «за» текстом объявляется неактуальным: постструктурализм начинает построение своей теоретической модели с критики автора и метафизики присутствия вообще.

А.А. Казаков

В данной работе из всего множества «культурных составляющих» мы исследуем категорию времени, рассмотрев то, как эта категория «преломляется» в языке, иначе говоря, проанализировав её языковую проекцию. Ибо именно через язык и - соответственно - через ЯКМ, как уже было сказано, представляется возможным проследить предельно глубинные и максимально специфичные черты культуры того или иного народа. То есть наша задача - рассмотреть время как фрагмент русской ЯКМ (РЯКМ).

Д. А. Катунин

Культуру все чаще пытаются охарактеризовать как нечто целое, лишенное центра, как некое децентрированное состояние, в котором главное внимание обращено на процессуальность, событийность, энергийность. Вместо структуры на первый план выступают так называемые сети.

Социальное и культурное предстает как нечто сконструированное и раскрывающееся как процесс, в котором составной частью являются конфронтационные представления живых людей.

Н.А. Колодий

Национальная идентичность, с одной стороны, предполагает культурную, с другой стороны сама является частью культуры. Культура в данном случае выступает в качестве механизма функционирования национальной идентичности и идентификации.

... Современная российская идентичность пока представляет собой совокупность не связанных между собой в органическое целое и иногда противоречащих друг другу ценностей, идеалов, моделей и идей.

Е.Ю. Корчагина

Культурой в данной работе будем называть идеальную сферу жизнедеятельности субъектов. Данное определение позволяет зафиксировать следующие значимые характеристики культуры:

- Культура носит субъективный характер, но в то же время является для субъектов-носителей объективной реальностью.
- Культура - идеальный объект, она существует в сознании субъекта и функционирует по своим собственным, имманентно заложенным законам

... Таким образом, наука как тип знания есть феномен европейской культуры и детерминирована культурными факторами, а именно, языком и его структурой, что определяет в значительной мере ее предмет, метод и пределы развития. Кризис науки является неизбежным этапом ее развития, результатом которого является смена парадигм.

Л.В. Косыгина, В.В. Горошко

Культура -- это самообъяснение общества и понимание человеком своей самости. В каждой культуре существуют ее истолкования и соответствуют они представлению носителей культуры об их самости. Понимание и обучение пониманию суть предпосылки культуры вообще.

О.А. Краевская

Корень - ур -, означающий свет, - входит в этимологию слова культура, которая в свою очередь означает "возделывание" чего-либо. Светоносность есть существенное определение культуры, в особенности культуры христианской. Здесь Свет Христов - не только видимый, но и внутренний - невидимый. Его невидимую сторону может обнаружить только чистое сердце. Богочеловечество Христа открывает эту сторону мира, которая не есть "что" - внешний блеск и монументальная материальность, но скорее "кто" - внутренняя глубина этого мира, Божественная глубина дара: "... мир оставляя вам, мир Мой даю вам; не так как мир дает, Я даю вам..." (Ин 14:27).

... Христианская культура необходимо задается, с одной стороны, логикой этики, определяемой как последовательное совершенство от одной добродетели к другой, формируя определенный тип мышления, понятия, категории, с другой стороны, этикой логики, определяемой абсолютным содержанием Божества, т.е. Богооправданием, абсолютной свободой Божества по отношению к человеку. Оба пути формирования культуры равноисходны и обусловлены откровением Бога к человеку, человека к Богу и примиряющим их Богочеловечеством Христа. Поэтому христианская культура есть культура совершенствования личности сверхличностным образом (Божественным), который выше всякого ума.

Р.А. Микеев

... Считается, что раннее средневековье - это время упадка и деградации культуры и образования. В этом случае "темные века" понимаются как малопросвещенные, века мрака, а потому не представляющие интереса.

... Наиболее существенными чертами греко-римской культуры, оказавшими влияние на характер западного христианства, являются универсализм и рациональность.

... И если рациональность и универсализм средневековой культуры и христианства - это наследие преимущественно греко-римской культуры, то иррациональность и натурализм – это прежде всего результат воздействия германских народов, их культуры.

... Определить причины и особенности синтеза двух разнородных культур довольно трудно, если их рассматривать только как некие абстрактные целостности, изолированные от социальной структуры и процессов.

... Для того чтобы динамика и причины синтеза стали более

прозрачными, необходимо, наряду с общей характеристикой культур, попытаться структурировать их согласно социальной структуре общества.

А.В. Метелев

В чем же заключается основное отличие культуры Востока от культурного проявления Запада? В чем та первооснова, которая сделала так непохожими друг на друга две части света?

А.Ю. Михайличенко

Значение деконструкции и особенно идеи фигуративности у Лиотара заключается в том, что они дают возможность мыслить культурную репрезентацию не как нечто вторичное по отношению к реальности вещей, не на основе требования о тотальной культурной предопределенности.

Е.А. Найман

Рассматривая науку как культурный и социальный феномен, мы не можем игнорировать нормативно-ценностный ее срез.

... Таким образом, мы видим, что рассмотрение науки через призму культурных ценностей и норм позволяет выявить широкий спектр проблем, связанных с социокультурными основаниями науки.

Е.В. Попова

Понятие «руссоизм» прочно связано в современном культурном сознании с комплексом идей и проблем, выражаемых антитезой «Природа - Культура», культом «естественности», обращением к мудрости «ученого незнания», протестом против несправедливого, недолжного общественного устройства, во имя «непосредственного чувства жизни как Целого».

Л.М. Романовская

Одна из характеристик культурного содержания нашей эпохи – калейдоскопичность смыслов и многообразие феноменов, которые перестали вытесняться из самосознания культуры.

... Итак, проблемы кризиса современной культуры и цивилизации имеют своей причиной глубинные онтологические трансформации в мире и в природе человека, и прежде всего то, что прежние этические установки изжили себя, и для дальнейшего выживания

человечеству следует вырабатывать другие. В формировании новых смыслов и ценностей большая роль принадлежит повседневности как топосу бытия, сохраняющему человека в целостности.

И.В. Сохань

Говоря об обусловленности важнейших культурных закономерностей, М. Фуко обращает наше внимание на два ключевых фактора в традировании культуры. Это, во-первых, виолентные (связанные с насилием) факторы и, во-вторых, целый комплекс факторов, связанных с трансляцией, институционализацией и пониманием сексуальности в истории европейской цивилизации. Вся культуробразующая нить событий европейской истории, по Фуко, является историей возникновения и развития институтов насилия и подавления. Репрессии сексуальности играют здесь ключевую роль.

... Разберем подробнее одну из дефиниций культуры: культура, понимаемая как основание различения настоящего и подлинного.

М.В. Стариков, А.В. Полищук

Покидая метауровень культурфилософской аналитики и обращаясь к реформированию метафизической поверхности, предложенному постмодернистским способом чтения, следует сосредоточить внимание на констелляции сущностей сверхбытия, интерпелирующего к субъекту, конечная "сборка" которого затруднена в силу отсутствия генерализующего порядка мысли.

М.В. Стариков, А.В. Полищук, В.А. Мордухович

Можем ли мы рассуждать об общепринятой дефиниции культуры, если нет не только материала для органической, целостной идеи культуры, но даже сами явления, которые она должна охватить, чрезвычайно многообразны и разнородны.

... Речь идет и о «политической культуре», которая рассматривается как понятие, синонимичное «культуре». Политическая культура, в свою очередь, складывается из культуры политического сознания, поведения и культуры функционирования политических институтов. Она включает в себя политические представления и убеждения, политические ценности, традиции и нормы, политические установки. Составляющими политической культуры являются культура политического участия, культура политической деятельности, культура электорального процесса,

культура принятия и реализации политических решений, культура восприятия регулирования социально-политических конфликтов. Словопонятие «культура» в данном случае имеет вполне определенный регулятивный смысл, т.е. культура - исторически сложившиеся, относительно устойчивые правила, модели поведения.

Т.Е. Третьякова

... В данном тексте наше внимание акцентируется на театре как культурном явлении, которое существует в культурном контексте истории, а также в современной социокультурной ситуации.

... Театр есть знак по отношению к культуре, которая, в свою очередь, выступает для театра как обусловливающая и организующая система, поэтому в этом аспекте театр выступает как метазнак художественной культуры, указывающий на включенность его в культурный контекст (общечеловеческий, исторический, национальный и др.).

Г.С. Фешкова

... До середины нашего столетия европейская культура воспринималась своими носителями как единственно возможная. Приемлемой была мысль об общечеловеческой культуре в рамках европейской. Соответствующим было и видение предмета философской антропологии. Философскую мысль интересует человек, существующий исключительно в принципе, как всеобщая единичность. За пределами его мира – Ничто. В результате человек вынужден в самом себе искать основу и смысл бытия .

... Признание других культур, других символов реальности разбивает тотальность мира и человека. О какой концепции человеческого может идти речь, если перед нами многоликое и самобытное в этой многоликости человечество?

... Можем подвести итог. Человек как предмет философской антропологии, как концепция человеческого действительно перестает существовать. Акцент в философских размышлениях смещается на проблемы отношения с другим, на бытие вместе. И для философии становятся значимыми вопросы о смысле собственного действия, собственного слова и собственных поступков для человека.

Л.В. Черемнова

Теорию культуры можно строить с различных философских позиций. В статье будет дана экспозиция специфического способа тематизации культуры, который мотивирован переориентацией внимания исследователей на анализ способов употребления языка и который принято связывать с аналитическим и постаналитическим направлениями в философии. Мы рассмотрим лингвофилософский аспект проблемы кросскультурной коммуникации, причем будет показано, что в зависимости от включения эпистемологической предпосылки в структуру концептуализации проблемы намечаются различные стратегии ее анализа.

... Следует отметить, что перевод проблемы «диалога культур» в сферу анализа языка не делает саму проблему более или менее респектабельной. Это показывает лишь то, что существующие решения проблемы могут быть скорректированы и дополнены возможностью ее аналитической формулировки. В рамках аналитической философии нельзя дать единственно верное решение проблемы межкультурной коммуникации. Но аналитическая философия обогащает новым ракурсом рассмотрения те проблемы, решением которых занята философия.

А.А. Цидин

СОДЕРЖАНИЕ

Бурмакин Э.В. Эстетосфера культуры 3
Баронас А.П. О методологическом потенциале культурологии 7
Баландин М.Н. Виртуальный вызов философии 10
Авансов С.С. Самоубийство в примитивной культуре 16
Андреева И.В. Использование специфических особенностей социально-культурных традиций в японской экономике 20
Аникушина О.Н. Социокультурный контекст исследования науки 23
Ардашкин И.Б. К вопросу о роли мифа при постановке и решении научной проблемы 27
Багашова Е.В. Синергетический метод исследования музыки 31
Белобородов Д.В. Науковедческие аспекты изучения проблем систематики литературоведения 38
Бикмухаметова О.В. Антигуманная роль ценностей в процессах образования и последующего познания культуры (опыт наглядного образа) 43
Буденкова В.Е. К проблеме формирования образа культуры будущего 50
Буковская Н.В. Мироощущение современной культуры: экспликация идеи самоторможения 53
Голобородова Т.Н. Игра в культуре постмодернизма 59
Доманов О. Культурная идентичность и ответственность в поликультурном мире 64
Ефремова И.Н. Представление о преемственности в свете современных дефиниций культуры 67
Жбанова В.В. Методологический аспект исследования буддизма на Западе 72
Казаков А.А. «Голос» и словесная динамика у Достоевского (к проблеме отношений текста и реальности в культуре) 79
Карпицкий Н.Н. Мироописание и мир вне описания 86
Катунин Д.А. Языковые модели времени как фрагмент русской национальной культурной конструкции 98
Колодий Н.А. Дискурс коммуникации versus дискурса насилия в современных культурных практиках 106
Корчагина Е.Ю. Культура как базовая категория анализа российской идентичности. 110

Косыгина Л.В., Горошко В.В. Наука как культурный феномен и границы научного познания 115
Краевская О.А. Герменевтика в культурс 120
Макеев Р.А. Христианская метафизика культуры 124
Метелев А.В. Некоторые проблемы социокультурного синтеза западноевропейского раннего Средневековья (V-IX вв.) (на примере Франкского государства) 128
Михайличенко А.Ю. Особенности образов тоталитарных культур в истории мировых цивилизаций 133
Найман Е.А. Дискурс, фигура и нарратив у Ф. Лиотара 137
Попова Е.В. Проблема научного познания в ценностно-нормативном аспекте 151
Романовская Л.М. О двух типах «естественности» (к проблеме «руссоизма» в творчестве М.М. Бахтина) 154
Семенова А.Б. Цель и целеполагание в системообразовании 158
Сохань И.В. Основные проблемы современного культурного кризиса 167
Стариков М.В., Полищук А.В. Роль сексуальности и власти в формировании культуры (на материале философии М. Фуко) 172
Стариков М.В., Полищук А.В., Мордухович В.А. Имитация дискурсивных концептов (интертекстуальность в языке философии) 176
Сычева С.Г. Перевод работы А.Н. Уайтхеда «Символизм, его смысл и воздействие» (фрагменты) 183
Третьякова Т.Е. Словопонятие «культура» в политическом дискурсе 192
Фешкова Г.С. Театр как репрезентат культуры 198
Черемнова Л.В. Смена видения человека в современной философской антропологии 202
Цидин А.А. Культура, язык и релятивизм 207
Наши дефиниции 212

Дефиниции культуры
Вып. IV

Редактор ***В.Г. Лихачева***

Лицензия ЛР. № 040749 от 18.03.96 г.
Подписано в печать 2.03.99 г.
Формат 60x84 1/16. Бумага офсетиая № 1. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Печ. л. 14,1; усл. печ. л. 13,1; уч-изд. л. 12,6
Заказ № 509. Тираж 200.

Издательство ТГУ, 634029, Томск, ул. Никитина,4
Асиновское полиграфическое объединение,
г. Асино, ул. Проектная, 22