

МОИСЕЙ САМОЙЛОВИЧ

КАГАН

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

В VII ТОМАХ

Работы по общим проблемам философии, культурологии,
эстетики и теории отдельных искусств, истории культуры и искусства,
художественной критике

Санкт-Петербург
Издательский дом «Петрополис»

МОИСЕЙ САМОЙЛОВИЧ

КАГАН

Том III

ТРУДЫ ПО ПРОБЛЕМАМ
ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

Санкт-Петербург
Издательский дом «Петрополис»

УДК 1–18

ББК 87

К 12

Каган М. С. Избранные труды в VII томах. Том III. Труды по проблемам теории культуры. — Санкт-Петербург: ИД «Петрополис», 2007 г. — 756 с.

ISBN 5-9676-0030-2

ISBN 978-5-9676-0115-5

© Каган М. С., 2007

© ИД «Петрополис», 2007

ISBN 978-5-9676-0115-5



9 785967 601156

СОДЕРЖАНИЕ

Том III. Труды по проблемам теории культуры

РАЗДЕЛ I. НА ПОДСТУПАХ К ЦЕЛОСТНОЙ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

К вопросу о понимании культуры	10
«Философские науки», № 5, Москва, 1989.	
Культура как объект философского исследования	14
Роль духовной культуры в развитии личности, Ленинград, 1979 г.	
О понятии «гуманитарная культура» и роли гуманитарности на современном этапе истории человечества	17
День науки в Санкт-Петербургском гуманитарном университете профсоюзов. МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ 23–24 мая 1996 г.	
О структуре культурологического знания	20
Культурология как она есть и как ей быть, Санкт-Петербург, 1998 г.	
Философия культуры как теоретическая дисциплина	23
Введение к сборнику «Философия культуры, становление развития», Санкт-Петербург, 1998 г.	
Пространство и время как культурологические категории.....	33
Вестник Санкт-Петербургского университета 93, СПб., 1993 г. Вып. 6.	
Проблемы взаимодействия познания и ценностного сознания	45
Наука и ценности: Проблема интеграции естественнонаучного и социогуманитарного знания, Ленинград, 1990 г.	
Философия и genius loci	59
Петербургская философия как феномен российской духовности, Санкт-Петербург, 1998 г.	

Москва—Петербург — провинция: «двустильность» России — ее историческая судьба и уникальный шанс	65
Российская провинция 1993, Москва, 1993 г.	
Русская философия в контексте культурного бицентризма (Философское противостояние Москвы и Петербурга)	78
Русская философия. Новые исследования и материалы. СПб., 2001 г.	
Деятельность философской элиты в Петербурге: исторический очерк и особенности стиля мышления.....	89
Интеллектуальная элита Санкт-Петербурга. Книга 2, ч. 2, 1994 г.	
Ритуал как инструмент культуры.....	98
Ритуальное пространство культуры: Материалы между. форума 26–27 февраля 2001 г. СПб, 2001 г.	
Искусство в системе культуры	100
Сов. искусствознание 2, 1979 г.	
Жизнь изображения в культуре.....	129
Сов. искусствознание 27, 1991 г.	

РАЗДЕЛ II. ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Культура – философия – искусство. Диалог М. С.Кагана и Т. В. Холостовой.....	160
Эстетика. Москва, 1988 г.	
Системно-синергетический подход к построению современной педагогической теории	213
Педагогика культуры, СПб, №3–4. 2005 г.	
Некоторые вопросы взаимосвязи философии и педагогики	231
«Советская педагогика», № 10, 1981 г.	
Философия культуры. Монография	241
Санкт-Петербург, 1996 г.	

РАЗДЕЛ III. ЧЕЛОВЕК КАК ГЛАВНЫЙ ПРЕДМЕТ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

Человек как субъект общения 572

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА
В МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Л., 1979 г.

Формирование личности как синергетический процесс 583

СИНЕРГЕТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА: ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ НЕСТАБИЛЬНОСТИ.
М., 2003 г.

Человек как проблема современной философии 597

ФИЛОСОФСКИЙ ВЕК. АЛЬМАНАХ 21: НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ.
Ч. 1, СПб., 2002 г.

И вновь о сущности человека... 602

ОТЧУЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В ПЕРСПЕКТИВЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ МИРА. СПб., 2001 г.

Целостность человека как философская проблема 618

ЦЕЛОСТНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В СИСТЕМЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ, СОЗНАНИЯ И ОБЩЕНИЯ. 1985 г.

Человеческий фактор развития общества и общественный фактор развития человека 621

«Вопросы философии», 1987, № 10

Гуманизм как проблема научной философской антропологии 635

ГУМАНИЗМ НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ: ИДЕЯ, СУДЬБА, ПЕРСПЕКТИВА. М., 1997 г.

Проблема человека в истории марксистской философии 640

ВЕСТНИК ЛЕНИНГРАДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА. 1991 г. Серия 6. Вып. 2

Проблема поколения в истории культуры 650

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ПОКОЛЕНИЙ: ДИАЛОГ КУЛЬТУР, СПб., 1996 г.

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПЕДАГОГИКИ

О воспитании как специфической социальной деятельности и о роли искусства в нем (1982) 654

ПЕДАГОГИКА ИСКУССТВА И ШКОЛА, 1982 г.

Образование, воспитание, культура	660
МАТЕРИАЛЫ ВСЕРОС. НАУЧН.-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФ. СПб., 1995 г.	
Образованные люди с больной совестью	664
Судьба русской интеллигенции. МАТЕРИАЛЫ НАУЧН. ДИСКУССИИ. СПб., 1996 г.	
Российская школа на рубеже веков	667
НОВЫЕ ЗНАНИЯ, №1 999.	
Культурология детства в философско-педагогическом контексте	678
МАТЕРИАЛЫ XI МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «РЕБЕНОК В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ. ГОСУДАРСТВО И ДЕТИ»., 2004 г.	
Педагогические проблемы воспроизводства российской интеллигенции	682
ФОРМИРОВАНИЕ РОССИЙСКОГО ИНТЕЛЛИГЕНТА В УНИВЕРСИТЕТЕ. СПб., 2001 г.	
Конфессиональная дивергенция, буддизм и перспективы духовной интеграции человечества	704
БУДДИЙСКИЕ КУЛЬТУРЫ И МИРОВАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ НА ПОРОГЕ III ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ. МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ В г. ЭЛИСТА, 19-20 СЕНТЯБРЯ 2000 г. САНКТ-ПЕТЕРБУРГ-ЭЛИСТА	
Чтение как феномен культуры	705
ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРЫ. САМАРА, 1997 г.	
Не могу молчать.....	719
ГАЗЕТА «ЧАС ПИК», НОЯБРЬ 2002 г.	
Эстетическое сознание как феномен культуры	723
КУЛЬТУРА И ЭСТЕТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ. ПЕТРОЗАВОДСК, 1989 г.	
О месте искусства в жизни школы	729
«Искусство в школе», № 1. 1992 г.	
Именной указатель.....	740

Р АЗДЕЛ I.

НА ПОДСТУПАХ К ЦЕЛОСТНОЙ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

К ВОПРОСУ О ПОНИМАНИИ КУЛЬТУРЫ (1989)

Несколько вводных слов о том положении, которое сегодня характеризует нашу культурологическую мысль. Все, кто занимается данной проблемой, знают, в какой степени разноречивы сами исходные представления о культуре. Разброс здесь в высшей степени широк: от чисто технологической концепции, которая так себя и определяет как «технологическая», до, скажем, аксиологической, которая рассматривает культуру как воплощение ценностей и не может найти точек соприкосновения с технологической концепцией. Быть может, в этом нет ничего зазорного и не нужно вообще искать некое единое и приемлемое для всех представление хотя бы потому, что подход к культуре отличается от трактовки электрона или молекулы: тут возможны, а может быть, неизбежны и необходимы, различные точки зрения на изучаемое явление, разные его интерпретации. Однако в любом случае продуктивным для научного обсуждения должно быть выяснение того, в каком же собственно интервале абстракции мы будем при этом рассматривать культуру.

Я говорю об этом потому, что хочу с самого начала сформулировать тот подход, который мне ближе всего и по складу моего мышления, и по характеру моих теоретических размышлений. При этом хотел бы уточнить и развить положения, высказывавшиеся мною прежде (в книге «Человеческая деятельность» и в ряде статей, посвященных проблемам теории культуры).

Я ищу такое представление о культуре, которое вытекало бы из общего философского представления о строении бытия. С философской точки зрения оптимален именно такой подход к культуре, о котором говорил М. М. Бахтин и который не полагает в социальном универсуме каких-либо границ (ни предметных, ни ценностных), позволяя сопрягать культуру с человеком и его деятельностью во всей их реальной полноте.

Вообще говоря, связь культуры и человека дана каждому интуитивно. Я не думаю, чтобы продуктивными можно было считать попытки распространить понятие культуры на жизнедеятельность животных и говорить о культуре в поведении муравьев или обезьян. Исходная оппозиция, конечно же — это «культура — натура», которая была осознана еще в древности и которая и поныне сохраняет свой глубинный философский смысл. Это значит, что культура есть *дери́ват человека*, его деятельности, что она является, я бы сказал, *инобытием человека и вместе с тем его сущностной характеристикой*. Ибо хотя человек принадлежит и природе, и обществу (системе социальных отношений), он является также носителем культуры, которая находится и вовне его, в его творениях, и в нем самом. В этом смысле масштаб культуры непосредственно определяется масштабом социального, духовного, креативного человеческого бытия.

Такие представления часто излагались в нашей литературе, но нередко философы останавливались на формулировании самой этой связи человека и куль-

туры, скажем, определяя культуру как выражение сущностных сил человека или как интегративный способ человеческой деятельности и т. п.

Мне же кажется, что следует пойти дальше и попытаться нащупать *внутреннее строение культуры*, рассматривая ее именно как производное от человеческого бытия, которое есть его деятельное бытие. Размышления на эту тему привели меня к поначалу парадоксально звучащей «формуле культуры», которую я определяю так: «Культура как тройная спираль». Каков же реальный смысл этой забавной метафоры, переноса известное представление о строении ДНК (как двойной спирали) на культуру? Эта аналогия, может быть, не покажется такой уж и дикой, если вспомнить ставшие привычными определения культуры как способа социального, внегенетического наследования, как памяти истории, т. е. как некоей системы, которая обладает явной общностью с системой генетического наследования, хотя и принципиально от нее отличается. Если же культура представляется в образе тройной спирали, а не двойной, то и это закономерно, так как подчеркивает, что способ передачи социальной наследственности более сложен, чем механизм биологического наследования.

Сам образ спирали дан нам диалектикой давно — за ним стоит представление о прогрессивном развитии человечества, которое не является ни прямолинейным, ни циклическим, а именно спиралеобразным. Применительно к историческому движению культуры это означает, что ее исходным пунктом является *человек как субъект деятельности*. Сама эта деятельность служит удовлетворению его потребностей и реализации его способностей, опредмечиванию его сущностных сил. Так создается новый, сверхприродный предметный мир, «вторая природа», предметное (материальное, духовное, художественное) инобытие человека. Благодаря появлению этой культурной предметности становится возможной трансляция выработанных человеком потребностей и способностей другим людям, другим поколениям, поскольку генетически, как у животных, программы человеческой деятельности не передаются. А тем самым становится необходимой новая форма деятельности — распрепредмечивание того, что заложено в предметном бытии культуры. Но усваивая таким образом знания, ценности и умения, выработанные предками, человек способен идти дальше, усложнять и совершенствовать свою деятельность. Таков спиралеобразный ход движения культуры как процесса постоянного обогащения, расширения, возвышения исходной данности.

Следовательно, содержание первой спирали — *предметная деятельность человека как основа культуры*. Но когда к ней сводят культуру, то возникает одностороннее о ней представление — либо технологическое, либо чисто гносеологическое, либо чисто аксиологическое, т. е. культура сводится или к совокупности материальных и духовных предметов, созданных человеком, или к способу их создания, или (в лучшем случае) к единству того и другого. Но если мы даже соединим все эти представления и будем понимать культуру как результат предметной практики, как накопление и передачу знаний, ценностей и умений, то не получим еще полного представления о ней. Дело в том, что есть другая важнейшая часть человеческой деятельности, на которую наука в последнее время начинает

обращать должное внимание и которая существенно отличается от предметной деятельности; отличие это столь существенно, что некоторые философы вообще предлагают рассматривать этот феномен как нечто отличное от деятельности — я имею в виду человеческое общение. С моей точки зрения, общение является все же родом деятельности, но не предметной, ибо само оно не создает какой-либо реальной предметности, поскольку цель его заключается в достижении общности между общающимися людьми (индивидами или группами). У животных существуют различные формы коммуникации, передачи информации, но нет общения как специфического для людей *межсубъектного взаимодействия* — истинного продукта и «механизма» культуры.

Общение, разворачивающееся и в синхронии (в социокультурном пространстве), и в диахронии (в социокультурном времени), образует вторую спираль движения культуры — спираль, которая идет от человека к человеку же, охватывая и их общение в процессе их совместной деятельности, и самостоятельные формы связи личностей, поколений, культур (например, игру как самоцельное общение). Содержание этой спирали — движение от человека (с помощью языковых средств) к другому человеку как к партнеру, как к равному себе субъекту, с которым ты делишься тем, что имеешь, и тем самым обогащаешь его, обогащаясь при этом сам.

Но и этого еще недостаточно для полного представления о реальной жизни культуры. Одна из важнейших, как мне кажется, ее особенностей, к сожалению, обидно недооцениваемая многими моими коллегами, заключается в том, что культура (и это одно из радикальнейших ее отличий от поведения животных) вырабатывает особый способ поведения, органично соединяющий предметную деятельность и общение, переводя деятельность в этой ее целостности в план *воображаемый, иллюзорный, символический*. В результате она становится, так сказать, квазипредметной, а общение — квазиобщением. Такова *художественная деятельность*, достигающая ценой этих «квази» такого грандиозного расширения человеческого опыта во всех его формах, которое в реальной практической предметной деятельности и в реальном общении осуществить невозможно.

Здесь необходимо подчеркнуть, что речь идет о *художественной* деятельности, а не об *эстетической*, хотя их часто отождествляют или считают искусство «высшей формой» эстетической деятельности. На самом деле они являются разными проявлениями культуры. Эстетическая активность характеризует предметную деятельность во всех ее формах — и труд, и познание, и все формы идеологической жизни, она характеризует и повседневное общение людей, будучи таким образом *универсальной* характеристикой человеческой деятельности, «формообразованием по законам красоты», как говорил К. Маркс. Художественная же деятельность есть конкретный способ *удвоения реальной практики*, удвоения реальной человеческой жизни, перенесение всех проблем действительного бытия в план воображаемой жизни. Это позволяет человеку и накапливать, и транслировать приобретаемый им опыт, который находится часто за пределами его реальной практики, а часто в практике вообще невозможен (скажем, фантастическое бытие).

Следовательно, третья спираль в развитии культуры образуется *движением художественного творчества, художественного удвоения жизни*. Поскольку же художественная предметность, являющаяся по определению, входящему сейчас в обиход, воплощением иллюзорной «художественной реальности», связывает творчество одного человека с восприятием-сотворчеством других людей, она вновь соединяет личность с личностью, поколение с поколением, народ с другими народами, т.е. в конечном счете человека с человеком как субъектов, творящих культуру и творимых ею.

Таковы основания трехслойного понимания культуры и трактовки каждого ее слоя как спиралеобразного движения, которое не только накапливает все новые и новые ценности, знания, представления, опыт, но реализует связь человека с человеком в тех ее формах, которые следует считать *необходимыми и достаточными для целостного бытия человека как культурного существа и целостного бытия культуры как очеловеченного мира*.

Такое понимание связи человека и культуры важно не только для теории, но и для практики. Нельзя не заметить в материалах XXVII съезда и последующих документах партии, насколько шире используется в них понятие «культура», в каком обилии различных поворотов и сочетаний — от «культуры производства» до «культуры художественной», от «культуры политической» до «культурно-просветительной работы». Проблема культуры приобретает сейчас для нас значение невиданное, небывалое. Но для того, чтобы реализовать те действительно грандиозные возможности, которые есть в культуре, в целях обновления социализма, борьбы с бюрократизмом, повышения производительности труда, развития нового мышления, новой психологии, теория культуры должна более конкретно представить *реальные формы связи культуры и человека*, возможности культуры в процессах формирования личности, совершенствования человеческих отношений.

КУЛЬТУРА КАК ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ (1979)

Как показывает изучение марксистской философско-культурологической литературы, понятие «культура» вводится в сферу философского знания самыми различными способами через: а) производство (материальное и духовное или только духовное), б) технологию, в) ценности, г) деятельность, д) творчество, е) знаковые системы, ж) информацию. При этом выбор того или иного пути исследования чаще всего не обосновывается и содержание понятия «культура» постулируется, а не выводится в ходе философского анализа. Весьма разноречиво определяются границы культуры и ее внутреннее строение — то она сводится к одной только духовной культуре; то включает в себя и культуру материальную; либо в ней выделяются в качестве подсистем политическая, физическая, эстетическая, художественная культуры, либо утверждается, что культура неделима и никакому внутреннему расслоению не подлежит.

Научный подход к определению категорий требует, чтобы понятие «культура» было бы *не введено*, а *выведено* философским анализом. К данной ситуации полностью относится известное указание В.И.Ленина: философские категории «надо вывести (а не произвольно или механически взять)»¹. Весьма поучительна в этом смысле логика рассуждений К.Маркса и Ф.Энгельса в «Немецкой идеологии»: «Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они — не догмы; ... это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью»².

Деятельность человека с философской точки зрения есть активность субъекта, развертывающаяся в пространстве субъектно-объектных отношений. Она выражается, с одной стороны, во взаимодействии субъектов, поскольку является коллективной, требует координации усилий «действующих лиц»; а с другой — в различных операциях, производимых совместно действующими субъектами с объектами — их преобразовании, познании и оценивании. В результате всех этих действий возникают новые материальные и духовные объекты — вещи, знания, идеи, идеалы, художественные образы. Вместе с тем все продукты деятельности, в которых она опредмечивается, распределены субъектами. На этой основе произошла в истории становления человека замена биологического механизма наследственной передачи поведенческих программ механизмом социокультурного наследования.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29. — С. 86.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3. — С. 18.

В роли субъектов культуросозидательной деятельности могут выступать: а) конкретные индивиды; б) различные социальные группы: класс, нация, социальная общность, коллектив; в) исторически конкретное общество; г) человечество, взятое в целом. В роли «объектов — предметов» могут быть: а) природные, естественные объекты; б) частично преобразованные природные объекты; в) социальные объекты, оказывающиеся предметами тех или иных форм деятельности; г) сам человек, поскольку он выступает предметом познания, оценивания и преобразования. В роли «объектов — продуктов» выступают любые материальные и духовные результаты творения. «Опредмечивание» и «распредмечивание» выступают во всех возможных формах практического овладения человеком миром и плодами его собственной деятельности.

Таким образом, культура или «вторая природа» («искусственная природа») предстает как целостное единство способов — и продуктов человеческой деятельности, в которых реализуется его активность и которая служит его самосовершенствованию, удовлетворению и возвышению потребностей, гармонизации отношений между человеком и обществом, человеком и природой, обществом и природой. Тем самым культура охватывает и способы человеческой деятельности, и саму предметность продуктов этой деятельности, в которых «угасает», говоря образной формулой К. Маркса, деятельность как созидательный процесс и от которых «возгорается» деятельность распредмечивания.

Приведенный анализ позволяет заключить, что понятие «культура» необходимо в данном своем — самом широком — значении для обеспечения той подсистемы бытия, которая не имеет других, более удачных обозначений, но должна получить свое категориальное «имя», определяющее ее место в структуре бытия. Ибо без обозначения данной подсистемы структурный анализ бытия был бы неполным, и только включение понятия «культура» в категориальный ряд «природа — общество — человек» придает этому анализу действительную полноту. Система категорий «природа — общество — человек — культура» действительно является *системой*, т. к. выделение ее основных компонентов отвечает критерию необходимости и достаточности, и между ними выявляется достаточно строго определенные связи и взаимозависимости.

Поэтому когда философский анализ бытия ограничивается рассмотрением одной только природы, или одного только человека, или одной только культуры — как это не раз случалось в истории домарксистской и буржуазной философии, неизбежна метафизическая, идеалистическая или вульгарно-материалистическая редукция других сфер бытия и закономерностей к той, значению которой гипостазирована в данной концепции. Недостаточным оказалось и дихотомическое деление «природа — человек», предложенное, например, Л. Фейербахом; и деление «природа — культура», которое С. Франк считал основным членением бытия, игнорируя существование общества и даже человека; и деление «природа — общество», широко распространенное в современной литературе. Только система «природа — общество — человек — культура» открывает философскую возможность выявления диалектического единства общих

законов материалистической диалектики и специфических закономерностей каждой из четырех основных подсистем бытия.

Что касается ценностей и технологической, информационной, семиотической, и любых иных интерпретаций культуры, то они должны быть признаны безусловно правомерными, плодотворными и даже необходимыми, но в качестве производных и частичных по отношению к исходной философской трактовке «культуры», т. к. каждая из них освещает какой-то частный аспект целостного бытия, функционирования и развития культуры. Поэтому все подобные интерпретации следует расценивать как взаимно дополнительные, а не как взаимоисключающие одна другую.

Диалектико-материалистический подход к культуре как к системе определяет возможность выявления связей и взаимных зависимостей различных культур общества. Так, связи различных исторических типов культуры являются выражением процесса развития общественно-экономических формаций со свойственной ему диалектикой отрицания отрицания, преемственности и обновления. Внутри каждого исторического типа культуры обнаруживаются связи классовых, этнических культур, которые основаны на диалектике притяжения и отталкивания, общения и обособления, взаимного оплодотворения или взаимного неприятия, а в классово-антагонистическом обществе на основе господства и подчинения.

В каком бы, однако, масштабе и в каких бы локальных границах мы ни рассматривали культуру, во всех случаях она предстает перед философским анализом как некая органическая целостность. До тех пор, пока мы видим в культуре простую совокупность, конгломерат существующих рядом одна с другой сфер деятельности — науки, идеологии, техники, нравов, искусств и т. д., само понятие «культура» остается весьма малосодержательным и теоретической необходимости в оперировании им не возникает. Необходимость постижения диалектики взаимосвязей, образующих целостное единство культуры, развитие системного анализа позволило увидеть несостоятельность традиционного аналитического метода изучения культуры и открыло пути ее изучения как целостной системы.

На этом пути нам и видятся дальнейшие успехи системного, как логического, так и исторического, изучения культуры в марксистской науке.



О ПОНЯТИИ «ГУМАНИТАРНАЯ КУЛЬТУРА» И РОЛИ ГУМАНИТАРНОСТИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА (1996)

1. В истории культурологической мысли сложились две существенно различные позиции в понимании культуры: этим понятием обозначают либо всю полноту человеческой деятельности в ее духовных, материальных и художественных формах, либо только ценностные проявления духовной активности людей, теоретической, практической и художественной (близко к смыслу английского понятия «humanities»). Именно отсюда — категориальное противопоставление «культура — цивилизация», широко распространенное в культурологической мысли XX века. Тем самым, однако, разрываются сферы человеческой деятельности, которые в действительности органически взаимосвязаны и друг друга опосредуют. Понятие «гуманитарная культура» позволяет преодолеть такой разрыв, рассматривая гуманитарную сферу культуры и в ее относительной самостоятельности, и в ее связях с негуманитарными областями культуры, и в ее исторически меняющихся удельном весе, роли, авторитете в целостной жизни культуры.

Под «гуманитарной культурой» понимается, следовательно, тот массив способов и плодов деятельности людей, который ориентирован экзистенциально, т.е. направлен на воплощение, утверждение и развитие человеческой духовности, в отличие от тех форм деятельности, которые — подобно науке и технике, экономике и способам социальной организации, имеют собственную логику существования и развития, независимую от того, благоприятны или враждебны человеку их достижения.

2. Исторические судьбы гуманитарной культуры определяются изменением господствующих ориентаций культуры. Могут быть выделены три основные эпохи (при наличии переходных форм между ними): теоцентризм, натуроцентризм и антропоцентризм. Первая охватывает всю доренессансную историю человечества, на протяжении которой сменялись формы мифологического сознания, но сохранялось оно само как мировоззренческая основа культуры. Вторая сложилась в Европе в XVI—XX веках на основе рационалистического и сциентистского сознания, которое рассматривало и природу, и общество, и самого человека как объективную данность, подлежащую познанию и преобразованию. Третья начала формироваться в середине нашего века, но и поныне мы имеем дело, скорее, с переходной ситуацией, нежели с уже определившимся новым типом культуры.

Хотя человеческая доминанта не раз провозглашалась в истории культуры — от известной формулы античного мыслителя «человек есть мера всех вещей» и библейского тезиса «не человек для субботы, а суббота для человека» до современного лозунга «все в человеке, все для человека» и идеи «человеческого фактора», принципы эти не могли быть последовательно реализованы: на первых двух этапах истории культуры ее гуманитарный потенциал был безусловно подчинен внешним

для человека силам, ибо в нем видели либо «Божью тварь», «раба Божьего», либо «дитя природы», «мыслящее животное». Современная социобиология, как и позитивизм прошлого века, оставляет человека в зависимости от посторонних для него биологических или космических сил, не отличаясь в этом отношении от мифологически-религиозного сознания, которое подчиняет человека власти того или иного Божества. Что же касается апелляций к ценности человека в советское время, то они были всего лишь лицемерно-демагогической ширмой его тоталитаристского порабощения. Только в наше время стало возможным и исторически необходимым становление антропоцентристского типа культуры, выявляющего истинную сущность человека как носителя свободы и субъекта творческой самодеятельности — культурных качеств, которые снимают и его природно-физические, и его психологические, и его социальные свойства.

3. Если культура Востока находится еще в процессе перехода от теоцентризма к натуроцентризму, то культура Запада движется от натуроцентризма к антропоцентризму. Россия идет по тому же пути, хотя ее «восточное начало» порождает ностальгию по культуре теоцентристской, якобы имманентной русской ментальности и будто бы не противоречащей свободному самостоянию личности. Однако человечеству, народу, как и отдельному индивиду, не дано возвращаться в собственное детство; преодоление индивидуалистического искривления гуманистического идеала возможно на иной основе — органичного для антропоцентризма нравственно-эстетического понимания духовности, которое противопоставляет опасению Достоевского: «если Бога нет, то все дозволено» убеждение: «все дозволено, если не ценишь и не любишь Другого как самого себя». Именно отсюда — получившая такое распространение в XX веке идея диалога как фундаментального принципа человеческого бытия, ибо диалог и является по своей сути проявлением нравственного и эстетического отношения человека к человеку, а затем и человека к природе...

Значение гуманитарной культуры состоит в том, что она всеми доступными ей средствами — теоретическими, практически-педагогическими и художественными — утверждает и формирует в сознании общества идею высшей ценности Человека, понимаемого в диалектически противоречивом единстве индивидуального и общечеловеческого. В единстве, реализующемся в общении, в диалогических связях «Я» и «Ты» как свободных и потому уникальных, но и необходимых друг другу личностей. Именно в этом состоит историческая миссия гуманизма как системного свойства антропоцентристского типа культуры, т. е. такого, которое соотносит с интересами свободного развития целостного Человека все содержание культуры — и его взаимоотношения с природой, и формы организации общественной жизни, и отношения людей друг к другу.

4. Особое место в гуманитарной культуре занимает искусство в многообразии способов художественного освоения человеком мира. Место это определяется тем, что искусство является единственным инструментом культуры, с помощью которого человек воспроизводит самого себя, в реальной целостности своего уникального — природно-социально-культурного — существования, и, тем самым,



расширяет свое жизненное пространство, дополняя свой реальный жизненный опыт иллюзорным опытом жизни в художественной реальности. Потому искусство гуманитарно по своей природе, ибо непосредственно участвует в процессе «очеловечивания человека» — и в филогенезе, и в онтогенезе.

Отсюда следует, что гуманитарный потенциал формирующегося ныне Европоцентристского типа культуры требует радикального изменения отношения к искусству, характерного для былых типов культуры — и вульгарно-идеологического, и узко-гносеологического, и примитивно-гедонистического.

различны ни были их проявления в разных видах искусства, — только в середине столетия Ш. Батте выявил «единый принцип», лежащий в основе всех видов искусства, а А. Баумгартен обосновал «Эстетику» как особую философскую науку. Тем меньше возможностей было осознать «единый принцип», который объединяет *все формы человеческой деятельности*, — принцип культуры.

Развитие культурологической мысли стало возможным и продуктивным именно тогда, когда ее предмет мог быть осмыслен как взаимосвязанное единство разных культурных форм, говоря современным языком — *не суммативно, а системно*. Такому способу мышления философия и гуманитарная наука обязаны И. Канту и Г. Гегелю; в середине XIX в. он опосредовал конкретные историко-культурологические исследования, в частности, работы Я. Буркхарта об итальянском Возрождении. Процесс этот развивался и в нашей стране — Н. Я. Данилевский в своем известном трактате «Россия и Европа» обосновал представление о «четырехосновной» структуре культуры как *целостного и именно таким образом организованного* пространства человеческой деятельности, разные типы которого имеют разные деятельностные доминанты.

3. Открытие целостности культуры как таковой и каждого ее исторического и этнического типа, сделавшее необходимым ее изучение как *динамической системы*, не могло, разумеется, воспрепятствовать научному исследованию, теоретическому и историческому, *каждой ее подсистемы* — научной деятельности, художественной, религиозной, философской и т. д. и т. п.; более того, изучение особенностей каждого вида искусства, каждой формы идеологии, каждой ее национальной ветви и исторического отрезка умножали число культурологических наук. В результате и образовался тот *ансамбль научных дисциплин*, который позволил упомянутым выше философам поставить вопрос об особенностях «наук о культуре» как особой сферы познавательной деятельности, существенно отличающейся от «наук о природе».

Таким образом, культурология оказалась *обширной и прогрессивно умножающейся сферой научного знания, совмещающей изучение целостного бытия, функционирования и развития культуры с исследованием разных ее конкретных форм*. Схематически это можно было бы изобразить как ряд вертикальных параллельных полос, расчленяющих пространство культурологической мысли.

4. Оказалось, однако, что осознание целостности культуры как особой формы бытия, многогранной по своему строению, привлекло к ее изучению целый ряд наук, изучавших человека и человеческое общество, но обнаруживших в культуре изучаемые ими закономерности: в результате родились такие пограничные дисциплины, как *социология культуры, психология культуры, социальная (или, как сейчас ее называют, историческая) психология культуры, семиотика культуры, кибернетическая и информационная теории культуры, синергетика культуры...* Хотя представители этих отраслей знания нередко склонны абсолютизировать возможности своей науки разгадать тайну культуры, они оказались не конкурентками в ее изучении, а сотрудниками, дополняющими друг друга в едином поле культурологического знания. Точно так же осознание необходимости изучения

истории культуры как целостного процесса, образуемого взаимосвязью и взаимопосредованием разных конкретных форм человеческой деятельности, не могло заменить специализированного исследования каждой из них.

Если мы вернемся к воображаемой схеме культурологического пространства, то данную группу наук придется обозначить в ней серией горизонтальных полос, поскольку они находят предметы изучения во всех разнородных сферах содержания культуры — и в материальной, и в духовной, и в художественной. Однако в этом спектре наук особое — базовое — место занимает *философия культуры*.

5. Место это в пространстве культурологического знания определяется тем, что только философский подход способен смоделировать *целостное бытие, функционирование и развитие культуры как системы*. Поэтому все другие науки дают о культуре лишь частичную информацию, которая *необходима, но недостаточна* — и сама по себе, и потому что абстрагирована от тех знаний, которые доставляют другие культурологические науки. Значение философского анализа культуры состоит в том, что он может выявить *необходимость и достаточность* тех ее свойств, связей и отношений, которые подлежат изучению разными науками, и соотнести результаты их исследований в построении теоретической модели культуры как системы.

Путь к решению этой задачи — выявление места культуры в бытии как «второй природы», создаваемой человеком вне себя и в себе самом; соответственно философский взгляд устанавливает отношения культуры и природы, культуры и общества, культуры и человека, и тем самым позволяет определить функции культуры и порождаемое ими ее строение и законы ее развития.



ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ДИСЦИПЛИНА (1998)

На протяжении всей истории философская мысль обсуждала проблему фундаментального различия между тем, что существует независимо от человека — миром, природой, натурой, и тем, что создано человеком как во внешнем, так и в собственном, физическом и духовном, бытии. Уже в древнегреческой философии зародились представления о «техне» как искусной практической деятельности, мастерстве, создающем необходимый человеку предметный мир (отсюда понятие «техника» во всех европейских языках), представление о «мимесисе» как идеальном воссоздании реальности (отсюда понятия «мимика», «пантомима»), представление о «пайдейе» как творении человеком самого себя; греки осознали творческую силу человека, благодаря которой он становится «мерой всех вещей», по классической формуле Протагора. Обобщенное определение всех форм человеческой активности дали римляне: именно они назвали «культурой» те формы искусственного, рукотворного бытия, которые получены человеком в результате преобразования бытия естественного — «натуры». Так зарождалось первоначальное представление о культуре, противостоящее мифологическому отчуждению человеком всех своих творческих сил богам.

В последующем развитии философской мысли в Европе этот совокупный плод человеческой деятельности, как и сам ее процесс, получал различные терминологические обозначения — «цивилизация», «воспитание», «образование», «формирование». Еще в XVIII в. они употреблялись как синонимы, а затем все более строго различались, в силу чего предметом философского обсуждения становилось соотношение содержания этих и близких им по смыслу понятий «деятельность», «традиция», «общество» и др. Но все более острой становилась необходимость философско-теоретического осмысления самого отношения между внечеловеческим, существующим изначально и извечно, самобытным или сотворенным некими «высшими» силами — богами, и плодами созидательной деятельности людей. Ибо даже тогда, когда в средние века религиозное сознание воспринимало человека как Божью тварь — *Homo Dei*, в нем нельзя было уже не видеть и «человека творящего» — *Homo faber*.

Понятно, что конкретная интерпретация созидательных и самосозидательных способностей человека — их происхождения, значения, форм проявления — оказывалась весьма и весьма различной, поскольку непосредственно зависела от общего характера воззрений философа; менялось и место культурологической рефлексии в общем проблемном поле философской мысли — от попутного обсуждения этого круга вопросов на периферии онтологической или гносеологической, натурфилософской или социологической теории до превращения размышлений о сущности культуры в основное содержание учения философа (в так называемой антропологической философии). Но так или иначе, в тех или иных

концептуальных формах и теоретических объемах, соотношении с другими разделами философского знания и с другими науками о человеке, философский анализ культуры, или, короче, философия культуры (Kulturphilosophie), стал с середины XIX в. необходимой и органичной составной частью философского осмысления бытия, мира и человека в мире.

Последующее описание многовекового процесса развития культурологической мысли — от античности до наших дней — покажет, как это конкретно происходило, как существенно различные концепции в этом процессе сталкивались и сталкиваются. Пока же в этой вводной главе представляется целесообразным дать краткую общую характеристику трех главных этапов этой истории.

Первый ее этап, начавшийся в античной философии и продлившийся до XVIII в., — это время зарождения культурологического знания в континууме онтологических, теологических и эпистемологических проблем. Ни в античности, ни в средние века, ни в эпоху Возрождения, ни даже в XVII в., сыгравшем огромную роль в становлении европейской философии современного типа, культура как специфическое явление не становилась предметом умозрения. Это объясняется, с одной стороны, многовековым господством религиозного сознания, для которого истинный творец — тот или иной бог, и идеальное, истинное бытие самого человека полагается на небе, а не в созданной самими людьми на земле «второй природе» — культуре, с другой же стороны тем, что философское представление о культуре не могло сложиться до тех пор, пока обобщающая способность человеческого мышления ограничивалась операциями механического, чисто «суммативного» характера (показательно, что в средние века совокупность знаний о мире и называлась «суммой»); преодолеть такой механицизм мышления не удалось и в XVII в.

Между тем необходимость в философском осмыслении культуры могла возникнуть только тогда, когда в ней стали усматривать некую целостность, объединяющую разнородные ее составные части, и, соответственно, начали искать сверхсуммативные законы ее строения. Движение теоретической мысли в этом направлении шло в XVIII в. от «Всеобщей науки» Вико к «Идее философии истории человечества» Гердера, системное же обоснование оно получало в концепции трех «Критик...» Канта и во всеохватывающих теоретико-исторических культурологических конструкциях Шеллинга, Гегеля, Конта. Именно в эту эпоху ощущение целостности творимого человеком мира получило обоснование в представлениях школы Лейбница–Вольфа о трехстороннем строении духовных способностей человека, существенно различающихся и друг друга дополняющих энергиях разума, воли и чувства, которые порождают ценностную триаду «истина — добро — красота» и реализуются в таких плодах деятельности, как наука, нравственность и искусство. Так впервые стали вырисовываться контуры строения целостного поля человеческой деятельности — культуры, основные подразделения которой должны были отвечать критерию необходимости и достаточности, что и позволяло видеть в ней не «сумму», а системное целое; именно в этом качестве его и следовало изучать.

Это значит, что независимо от того, пользовались ли мыслители той эпохи понятием «культура» или употребляли синонимические термины «цивилизация» (civilization), «образование» (Bildung), разрабатывали они «историю культуры», «феноменологию духа» или «философию духа», философская мысль разворачивалась к построению общей теории культуры, которая, не поглощая всей философской проблематики, оказывалась необходимой и существеннейшей частью философского знания.

Так начинался второй этап исторического процесса формирования культурологической мысли — превращение культуры как целостного, при всей его разнородности, поля человеческой деятельности в предмет самостоятельного философского рассмотрения. При этом культура понималась столь широко, что поглощала и общество (экономическую и политическую жизнь), охватывая в сущности все, что не есть природа (и, разумеется, Бог). Когда же в середине XIX в., особенно благодаря марксизму и его воздействию на формирование социологической мысли, стала осознаваться особенность общества как системы отношений между людьми в сфере производства и управления («базиса» и «надстройки», по марксовым метафорам), и когда параллельно этому, начиная с учения Фейербаха, заявила о своем праве на существование философская антропология — учение о человеке как уникальном и важнейшем предмете научного познания и ценностного осмысления, тогда философия культуры должна была очертить более узко и точно границы своего предмета, определяя отличие культуры от общества и от человека (как бы ни учитывались связи этих форм внеприродного бытия и как бы ни соприкасались, а часто и пересекались в общем континууме философского знания социологический, антропологический и культурологический разделы общей онтологической концепции).

Характеризуя философско-культурологическое знание на этой ступени его развития, надо иметь в виду, что по своей форме оно было столь же разнообразно, как философская мысль в целом. Поскольку ее специфической и центральной проблемой является отношение субъекта и объекта, а подходить к ее решению можно и со стороны объекта, и со стороны субъекта, и делая непосредственным предметом анализа саму связь этих «контрагентов» системы деятельности, постольку философское мышление предстает в трех основных формах, адекватных осмысляемому предмету: форма эта может иметь строго научный характер, если исходным пунктом теоретического анализа является объективная реальность (философия уподобляется в этом случае естествознанию и математике); она может приобретать лирико-публицистический характер и ориентироваться на исповедально-поэтические, художественные формы постижения бытия; она способна, наконец, соединять тем или иным образом строго научное познание-объяснение с личностным познанием-пониманием и даже рефлексировать по этому поводу с позиции «внеаходимости» (Бахтин), т. е. воспринимать себя как историко-культурно детерминированную ступень процесса развития культурологического знания. Философия культуры выступает в этих же трех модификациях; на Западе их примерами могут служить учения Гегеля, Ницше и Шпенглера, а в России —

Данилевского, Розанова и Бердяева. Когда же стремление к научности достигает крайней степени, и вместо обсуждения специфических проблем отношения культуры в ее целостности к другим формам бытия (природе, обществу, человеку) теоретик обращается к изучению тех или иных конкретных феноменов культуры (этнических, исторических, социальных, профессиональных), тогда философия культуры уступает место конкретному культурологическому знанию — этнографическому, социологическому, семиотическому, историко-искусствоведческому и т.д. С другой стороны, субъектно-ценностная позиция, очищенная от объектно-познавательной, в пределе придает культурологическим размышлениям художественную форму, рождая особый жанр философской повести-притчи Вольтера, стихов Ф. Тютчева, В. Соловьева¹, или «роман культуры» Т. Манна, Г. Гессе, М. Булгакова... (Уже отсюда видно, сколь неосновательно распространенное представление о русской философии вообще и философии культуры, в частности, как о художественно-образной, а не теоретической, форме философствования, представленного в первую очередь творениями Ф. Достоевского и Л. Толстого; между тем, наряду с романами этих великих писателей, которые можно рассматривать как «превращенную форму» философского осмысления мира, жизни, культуры, Россия знает и развитый теоретический философский дискурс — от Г. Теплова и А. Радищева через Н. Чернышевского и Н. Данилевского к В. Соловьеву и Г. Плеханову, А. Богданову и Н. Бердяеву, С. Франку и П. Флоренскому... Так что в этом отношении никаких существенных различий между философским развитием России и, например, Германии или Франции не было — различие состоит лишь в том, что у нас философия родилась позже, чем на Западе, и синтезировала достижения западноевропейской мысли с потребностями социального и духовного развития России.)

Третий этап истории культурологической мысли отличается широким развитием рядом с философским ее рассмотрением (а подчас и в конфронтации с ним!) различных конкретно-научных культурологических дисциплин, с одной стороны, и форм художественно-образного постижения культуры — в прозе и поэзии, живописи и музыке, театре и кинематографе — с другой. (Разумеется, эти различные способы познания-осмысления культуры подчас скрещивались, образуя некие гибриды, теоретико-публицистические или художественно-философские.)

Охватывая общим взглядом это многообразие проявлений современного культурологического знания и учитывая в полной мере взаимодействие всех его основных форм и их разнообразные скрещивания, нельзя в то же время не видеть и не оценивать должным образом особенности философии культуры, тем более, что ее ценность часто подвергается сомнению представителями конкретных наук (таково одно из проявлений порожденного позитивизмом и сциентизмом третирования философии как «ненаучной» и потому практически бесполезной формы мышления). Подлежит поэтому специальному выяснению, что же представляет собой в наши дни философия культуры, какую специфическую информацию она

¹ Русская философская поэзия: четыре столетия / Сост. А. И. Новиков. — СПб., 1992.



может и должна добывать в условиях параллельного развития конкретных культурологических дисциплин и активизации различных способов художественного моделирования культуры.

Решению этой задачи препятствует сохраняющееся по сей день различие представлений о том, что такое культура. Толковый словарь русского языка, например, фиксирует шесть его основных значений и несколько их оттенков: «1. Совокупность достижений человеческого общества в производственной, общественной и духовной жизни... 2. Уровень... достижений в определенную эпоху у какого-либо народа или класса общества... Уровень, степень развития какой-либо отрасли хозяйственной или умственной деятельности... 3. Просвещенность, образованность, начитанность... Наличие определенных навыков поведения в обществе; воспитанность. Совокупность условий жизни, соответствующих потребностям просвещенного человека... 4. Разведение, выращивание какого-либо растения; культивирование... 5. Разводимое, культивируемое растение... 6. Микроорганизмы... выращенные в лабораторных условиях в питательной среде»².

Французские философские словари отмечают три основных и несколько частных значений понятия «культура»³; три значения выделяет и немецкий философский лексикон⁴. Автор известного английского философского словаря Р. Вильямс утверждает: «Культура — одно из двух или трех наиболее сложных слов английского языка», а К. Дженкс начал опубликованную им в 1993 г. книгу, обобщающую современное состояние культурологической мысли, следующим утверждением: «Идея культуры охватывает такое множество предметов, процессов, различий и даже парадоксов, что только самоуверенный или мудрый человек может решиться о ней рассуждать и, возможно, только глупец станет писать об этом книгу»⁵.

Если добавить к сказанному, что содержание культуры крайне разнородно (она ведь включает в свое поле и материальные, и духовные, и художественные разновидности человеческой деятельности; ее процессы, продукты, проявления в самом человеке, в его «сущностных силах», по Марксу), то станет понятным, почему в изучение культуры включены самые разные науки, а каждой из них свойственна своеобразная «абберация гносеологического зрения» — сведение целостности культуры к подведомственной ей части, стороне, аспекту этого целого. Так, этнограф и социолог, психолог и технолог, искусствовед и педагог смотрят на культуру разными глазами и видят в ней разное.

Вот почему не следует удивляться вызывающему обычно недоумению итогу скрупулезной работы известных американских культурологов А. Кребера и К. Клакхона, собравших все определения культуры, которые накопила мировая

² Словарь русского языка. В 4 т. Т. 2. — М., 1958. — С. 196-197.

³ Foulque P. et Saint-Jean R. Dictionnaire de la langue philosophique. — Paris, 1969. — P. 148—149; Lalande A. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. — Paris, 1972. — P. 199—200.)

⁴ Meyers kleines Lexikon; Philosophie. Mannheim; Leipzig; Wien; Zürich, 1987. S. 239.

⁵ Jenks Chr. Culture. London; — New York, 1993. P. 1. — В своей книге К. Дженкс учитывает наличие четырех разных смыслов понятия «культура».

наука с конца XIX в. и до середины XX в.⁶; таких дефиниций набралось около 200! А вышедшая двадцать лет спустя «Теория культуры» Д. Каплана и Р. А. Меннерса⁷ показала, что это число может быть еще большим; о том же свидетельствуют и обобщающие издания зарубежных культурологов⁸.

На нынешнем этапе познавательной деятельности появляется возможность преодолеть эти объективные сложности и подняться от интуитивного ощущения целостности культуры к ее теоретическому осмыслению как системы, отличающейся наивысшей степенью сложности по своему устройству и полифункциональности, системы исторической, саморазвивающейся и саморегулирующейся, органически связанной со своим творцом и творением — человеком — и находящейся в постоянном взаимодействии со своей природной и социальной средой. Такой взгляд на культуру позволяет преодолеть и распространенное в культурологической мысли XX в. противопоставление «культуры» и «цивилизации», основанное на сведении первой к одним только духовным ценностям и пренебрежительную трактовку второй как «низшей», неполноценной сферы материальной, технико-технологической и технико-коммуникативной практики; системный взгляд на культуру позволяет видеть в ней сложное взаимодействие и целостное единство материальной и духовной форм деятельности, а также синкретично объединяющей их деятельности художественной.

Какой бы объем знаний о культуре ни добывался всей совокупностью наук, изучающих ее конкретные исторические, этнические, социальные и профессиональные формы (скажем, античную и средневековую, полинезийскую и бушменскую, народную и рыцарскую, научную и художественную), вскрывающих те или иные механизмы функционирования культуры (экономические и технико-технологические, социологические и социально-психологические, семиотические и педагогические), он не содержит ответов на серию существеннейших вопросов: что есть культура? почему и для чего возник такой неизвестный природе способ существования? как «устроена» культура, каковы ее архитектоника и механизмы функционирования? какие законы управляют ее историческим развитием? как связаны в этом процессе судьбы культуры и жизнь природы, и изменения общественных отношений, и метаморфозы человеческого сознания? Ни одна из конкретных наук не может найти ответа на эти вопросы — масштаб содержания, универсальность выводят их за пределы компетенции всех частных наук; между тем без знания этого общего нельзя понять конкретное — ведь оно является модификацией общего, вариацией инвариантного. Потому, открещиваясь от фи-

⁶ Kroeber A. L. and Kluckhohn C. Culture. A Critical Review of Concept and Definitions. Harvard Univ., 1952.

⁷ Kaplan D., Manners R. A. Culture Theory. — New York, 1972.

⁸ См., например, материалы международного междисциплинарного симпозиума «Природа культуры», состоявшегося в 1988 г. в Бохуме (The Nature of Culture. Bochum, 1989 или сб.: The Cultural Studies. Reader/Ed. by S. Doring. London; New York, 1993). Интересен в этом отношении, как и в других, изданный в США сборник: Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana and Chicago, 1988.

лософского уровня познания культуры, все частные культуроведческие дисциплины обречены на чисто эмпирическую, фактологическую, поверхностную описательность, и потому, как бы ни были они развиты, потребность в философском осмыслении культуры сохраняется, ибо за нее ни одна другая наука не решит рассматриваемых ею теоретических проблем.

Философский характер этих вопросов и ответов на них состоит в том, что они соединяют требование объективного познания реальности, ее ценностного осмысления и проектирования некоего идеального состояния культуры. Наука как таковая подобной трехаспектности решаемых задач либо вообще не содержит (в сфере естествознания, математики, технико-технологических дисциплин), либо включает в мире социально-гуманитарно-культурологических наук аксиологические и прогностические рассуждения факультативно, в решении некоторых проблем, позволяющих это сделать, не ограничиваясь объективным описанием и изучением существующего. Что же касается философского осмысления культуры (как, в сущности, и всех других рассматриваемых философией предметов), то соединение познания, ценностного истолкования и провидения перспективы развития специфично для него, имманентно ему и необходимо, в каких бы пропорциях эти три аспекта рассмотрения культуры ни находились. Необходимо это потому, что ответ на гносеологический вопрос «Что есть культура?» предполагает аксиологическое различие «истинной культуры» и «культуры ложной», т.е. мышление оппозицией «культура — некультура» и «культура — антикультура». При этом следует помнить, что не может быть единого, научно доказанного определения критериев содержания этих пар понятий, потому что они находятся сами внутри культуры, а не на возвышающейся над ней божественно-абсолютной высоте. А ценностное осмысление культуры влечет за собой и проективное представление о том, «какой культура должна быть и какой она будет», если человечество разделит отношение к ней того или иного философа. Начиная с Платона, авторов Библии, Конфуция и кончая Марксом, Толстым, Бубером, Швейцером, Маркузе, Тоффлером, всеми идеологами, обсуждающими современное состояние общества и культуры на рубеже столетий, ищущими причины краха тоталитаризма во всех его формах, рассуждающими о перспективах постиндустриальной цивилизации и судьбах «третьего мира», изучение того, что есть, связывалось и связывается с размышлениями о том, что будет, опосредованными оценками существующего и желанного. Если романисты, драматурги, кинематографисты могут — в силу особенностей художественного способа моделирования реальности — образно представлять и современное состояние культуры, и ее возможное будущее как некую данность, которую художник демонстрирует людям — как это делали в романах, пьесах, фильмах, например, Фолкнер или Фриш, Брэдбери или Стругацкие, Ионеско или Тарковский, — то теоретически мыслящий философ-культуролог должен искать обоснование и своим оценкам существующего, и своим представлениям о превращении существующего в грядущее. Потому для такого дискурса, особенно в нашу рационалистически-сциентистскую эпоху, главной методологической проблемой становится возможность научного обоснования философского прозрения будущего и границы этих возможностей.

Изложение предложенных решений данной проблемы будет дано во всем последующем тексте настоящей книги, сейчас следует лишь подчеркнуть имманентную философии культуры органичную связь гносеологического, аксиологического и проективного углов зрения на свой предмет, что и отличает ее от конкретных культурологических наук. Надо ли разъяснять, сколь важно для нас ныне обретение такого понимания культуры? Оно важно для всего человечества, переживающего одну из самых драматических «культурных революций» в своей истории, но особенно важно оно для нашей страны, мучительно вырывающейся из феодального прошлого, в которое она была отброшена в 1917 г.

Правда, история культурологической мысли показывает, что «в чистом виде» философия культуры выступает гораздо реже, чем в скрещении с той или иной конкретной отраслью культурологического знания — этнографической, социологической, исторической и т. д. Оно и понятно: при решении конкретных задач изучения культуры ученому необходимо определить, как понимает он сущность культуры, ее границы и строение; поэтому труды многих исследователей культуры — от Тэйлора до Сорокина — могут рассматриваться и в контексте истории философии культуры, и за ее пределами. Соответственно авторы данной книги видели свою задачу не в педантичном отборе «чистых» философских трактовок культуры, а в анализе становления и развития ее философского уровня осмысления, в каких бы конкретных формах оно ни проявлялось.

Но есть и другой аспект взаимоотношений философии культуры и всего комплекса культурологических дисциплин — методологический. Дело в том, что полнота знания о строении, функционировании и развитии культуры во множестве ее конкретных проявлений требует согласованных усилий всех изучающих ее наук; но совместить способы и результаты познания, найти общий язык и, тем более, организовать совместность своих действий сами эти науки не в силах — для этого нужен методологический посредник, координатор их усилий и интегратор добываемой ими информации. Достичь этих целей может только философский взгляд на культуру, поскольку он видит ее как целое и тем самым обнаруживает место в нем каждой его части и грани, равно как и закономерности его модифицирования в этносоциальном пространстве и в историческом времени. Правда, до сих пор философия культуры не могла эффективно осуществить эту свою методологическую функцию — и потому, что на протяжении последних столетий в науке господствовали аналитически-дифференцирующие, а не системно-интегративные устремления, и потому, что сама философия культуры не выработала адекватной историко-теоретической модели своего предмета; ныне же, когда на наших глазах формируется новая парадигма познавательной деятельности, основанная на системном мышлении, когда складываются благодаря этому предпосылки для реализации комплексных междисциплинарных исследований наиболее сложных — социокультурных — систем и когда системный подход позволяет философии выстроить соответствующую модель целостного бытия культуры, становится возможным установление продуктивных связей между всеми отраслями знания, изучающими те или иные фрагменты культуры и в синхроническом,



и в диахроническом разрезе. Сделать это необходимо для преодоления разобщенности, взаимного непонимания, а нередко и антагонизма множества изучающих культуру наук. Но не подлежит сомнению, что решение этой задачи доступно только философскому взгляду и что оно становится возможным лишь на рубеже XIX и XX вв.

Особый интерес для нас представляет исторический процесс формирования философского осмысления культуры в России. Он начался позже, чем на Западе, — в начале XIX в., с полемики западников и славянофилов о путях развития отечественной культуры, но еще без ее философско-теоретического осмысления, которое принесла лишь в середине столетия книга Н. Данилевского «Россия и Европа». Но это сочинение не было оценено современниками — не пришло еще в истории страны время культурологического взгляда на жизнь и развитие общества, ведь «понятие культура» отличается необыкновенной сложностью», ибо обозначает «цельность, органическое соединение многих сторон человеческой деятельности; проблемы культуры в собственном смысле возникают уже тогда, когда организованы: быт, искусство, наука, личность и общество»⁹.

У мыслителей конца XIX — начала XX в., широко и напряженно обсуждавших эту проблему, ее решение определялось тем, как понималось ими соотношение культуры и политики, культуры и революции, культуры и насилия. Прямо противоположные решения проблемы предлагали террористы-народники и идеалисты-почвенники, Толстой и Ленин, а между краями этого идеологического спектра — концепции Соловьева, Бердяева, Флоренского, Струве, Плеханова, Луначарского, Богданова... Так философия культуры оборачивалась в России или «теологией культуры», или «политологией культуры», и собственно культурная деятельность ставилась на службу или религии — для Флоренского само понятие «культура» представлялось производным от слова «культ», или революции — в ленинской теории «двух культур» четко и резко провозглашалась производность культуры от классовой идеологии; соответственно, одни мыслители уповали на развитие России средствами культуры — силой знаний, или веры, или нравственного, или эстетического сознания, или искусства, а другие — силой революционного ее преобразования, за которым должно последовать развитие культуры... Во всяком случае, сложившуюся ситуацию точно выразил М. Горький в 1918 г.: «Опять культура? Да, снова культура. Я не знаю ничего иного, что может спасти нашу страну от гибели»¹⁰ — писал он.

Однако ни деятельность специально созданной для этого организации Пролеткульт, ни призывы Ленина к молодежи овладевать культурой как непременным условием строительства нового общества не оказались эффективными, а сталинский режим привел не только к практическому подавлению культуры, но и к ее примитивнейшей теоретической трактовке как соединения «классового содержания» и «национальной формы», к тому же сведенной к языку, а затем, в

⁹ Белый А. Пути культуры // Вопросы философии, 1990. № 11. — С. 91.

¹⁰ Горький М. Несвоевременные мысли: Заметки о революции и культуре. Пг., 1918.

30-е годы, к полному вытеснению из философии самого понятия «культура» понятием «общество» из предметного поля исторического материализма.

Только в 60-е годы, в процессе освобождения страны от тяжкого наследия сталинизма, началась разработка философами проблем теории культуры — в статьях и книгах В. Библера, Е. Боголюбовой, В. Давыдовича, Н. Злобина, В. Келле, Л. Когана, Э. Маркаряна, В. Межуева, Э. Соколова, Н. Чавчавадзе, — а в 80–90-е годы преподавание теории и истории культуры стало все шире внедряться в университеты, педагогические и другие институты. В самые последние годы вышли в свет учебные пособия С. Бабушкина, Б. Губмана, А. Гуревича, Б. Ерасова, С. Иконниковой, М. Кагана, В. Кутырева, В. Пивоева, Э. Соколова, коллективные монографии под редакцией В. Добрыниной, Г. Драча, А. Марковой, Е. Попова, П. Радугина, причем создавались они не только в Москве и Петербурге, но и в Ростове-на-Дону, Воронеже, Петрозаводске, Курске, Нижнем Новгороде, Твери — таков масштаб распространения философско-культурологического знания в России. Существенно и то, что в последние десятилетия опубликованы переводы многих культурологических работ крупнейших зарубежных ученых и философов, и они стали доступны широкому кругу учащихся и всем интересующимся этой проблемой.

Данное учебное пособие рассчитано в первую очередь на студентов и аспирантов философских, исторических, филологических, искусствоведческих факультетов и отделений университетов, получающих необходимую для понимания излагаемых здесь проблем общефилософскую подготовку, но может быть использовано и преподавателями культурологических курсов в других вузах и в старших классах средних учебных заведений. Оно состоит из трех разделов: в первом рассматривается предыстория философии культуры, во втором — история философского истолкования культуры в XIX в., в третьем — развитие в XX в. философии культуры как самоопределившейся теоретико-исторической дисциплины.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КАК КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ (1993)

Хотя онтологический статус пространства и времени подвергался сомнению в истории философской мысли, автор этих строк исходит из того, что таковы основные объективные формы материального бытия, формы существования и развития всех природных явлений. При этом очевидные различия между пространством и временем не снимают их сущностной общности — оттого современная физика и может пользоваться понятием «пространство-время» и рассматривать время как четвертое пространственное измерение.

Ситуация, однако, радикально меняется, как только мы начинаем изучать пространство и время как феномены культуры, а не природы. Ибо, несмотря на высказывавшиеся возражения против выведения этих понятий за границы природознания, опыт самой культуры говорит о том, что она видит в своем бытии такие структурные отношения, которые подобны пространственным и временным структурам, в природе, что и дает основания говорить о «пространстве человеческого общения», о «психологическом времени», о «хронотопе» (М. Бахтин) в художественном воспроизведении реальности.

Но как только мы делаем культурное пространство и время предметом познания, оказывается, что они обладают и общими чертами, и существенно отличаются одно от другого именно в этом их — культурном — содержании. По сути дела именно это позволило М. Хайдеггеру сопоставить бытие с временем — напомним его монографию «Бытие и время», — отвлеченным от его физической связи с пространством, хотя философ придал этой связи метафизико-онтологический, а не культурологический смысл.

1.

Общим является обретение пространством и временем *ценностного значения*, полностью отсутствующего у них как свойств природы. Подобно всем другим ее свойствам, они аксиологически нейтральны, они объективно существуют и не могут оцениваться положительно или отрицательно. Но как только они попадают в орбиту культуры, то сразу же обретают ту или иную ценность. Ибо с первых шагов истории и по сию пору люди воспринимают пространственные и временные отношения с точки зрения своих жизненных интересов, т. е. не как формы «в-себе» и «для-себя» бытия, а как формы *бытия «для-нас»*, обращенные к нашему восприятию, переживанию, осмыслению, практике. Так три фазиса времени, которые человек научился различать, — прошлое, настоящее, будущее — равно как пространственные антитезы «верх—низ», «правое—левое», «далекое—близкое» стали *значащими* в зависимости от их роли в человеческом бытии. Все мифологии помещали добрых духов наверху, в небесной выси, на горах, а злых — внизу, в

подземелье, потому что наверху находится солнце — источник света и тепла, а значит — самой жизни. Элементарная наблюдательность подсказывала, что все живое растет, т.е. *тянется вверх* (в русском языке «растение» — это то, что растет), к теплу, к свету, а мертвое падает, ложится на землю, а потом, истлевая, погружается в ее недра. (Изменение отношения к земле произойдет гораздо позже, у земледельческих народов, для которых земля стала кормилицей.) Таково происхождение древнейших солярных культов, влияние которых надолго сохранилось в антропоморфных религиях — и в поселении христианских и иных богов на небе (характерно самое понятие «небо-жители»), и в нимбах вокруг голов святых, обозначающих их солнцеподобную светозарность. И храмы всех религий тянут свои главы, купола, шпили вверх, стремясь приблизиться — по мере их материально-технических возможностей — к обители богов... Соответственно и цвета — красный, оранжевый, желтый (не случайно названные позднее «теплыми») — воспринимались изначально не как простые физические реалии, а опять-таки как признаки солнечного и искусственного, добываемого людьми, огня. Но и голубое воспринималось как цвет неба, вбирающий в себя соответствующие ассоциации.

Культура придает разные ценностные смыслы вертикали и горизонтали — первая связывает низ и верх, а вторая ограничена низовыми отношениями. Овидий отмечал существенное отличие человека от животных — они «в землю смотрят», людям же бог дал «высокое» лицо и «прямо в небо глядеть повелел, подымая к созвездиям очи». Лактанций же, один из первых теоретиков христианства, усмотрел в самом названии человека в греческом языке — «антропос» — указание на то, что он смотрит «вверх» («ано»). Бог, пояснял он, создал человека из двух стихий, одна из которых нисходит сверху — с неба, а вторая взята внизу — в земле, и понятно, что они ведут постоянную борьбу за власть над человеком, над его потребностями и действиями. Вспомним и бахтинский анализ средневековых значений «верха» и «низа» в строении и функционировании человеческого тела — значений, сохраняющихся в той или иной форме и на нынешнем этапе истории культуры.

В свое время И. И. Иоффе глубоко раскрыл «семантику верха и низа», как он это называл, а затем и ценностный смысл других пространственных отношений.¹ Сложившаяся в глубокой древности, семантика эта теряла в истории культуры свое первоначальное мистико-культовое содержание, приобретая светские — нравственный, политический, даже юридический — смыслы (например, «возвышенное» и «низменное» в таких выражениях, как «духовное возвышение» и «нравственное падение», «светлый ум» и «черное дело» и т. п.). Отсюда становится понятной и устанавливаемая культурой иерархия животных, четко выраженная в аллегорической антитезе «сокол — уж» в «Песне о соколе» М. Горького и ведущая свое происхождение от древнейших представлений о способности летать как причастности к мифологическому «верху», небу, солнцу и приземленности пресмыкающихся (характерна сама метафоричность понятий «взлет», «вознесение» и «приземленность», «упадок»). Для того, чтобы образ змеи мог приобре-

¹ Иоффе И. И. Синтетическое изучение искусства и звуковое кино. — Л., 1937.

ти возвышенное значение, фантазия должна была придать ей крылья, сделав ее драконом, в собственном же своем бытии она является жительницей страшного подземелья, посланницей дьявола, соблазвившей Еву и ставшей виновницей грехопадения человечества, тогда как непосредственное окружение христианского бога — ангелы и архангелы — птицелюди, летающие существа, и символом самого Бого-духа является голубь. Такая сращенность человеческого с птичьим — не особенность христианства, египетская мифология соединяла тело человека с головой птицы, в геральдике многих народов используются образы орла как символа государственной власти, от него не смогли избавиться и нынешние наши правители в поисках нового российского герба, хотя, казалось бы, никаких связей с монархическим режимом у формирующегося демократического государства нет.

Особенно резко объективно-пространственная вертикаль превращается в ценностно-смысловую в политическом сознании — «верх» и «низ» становятся измерениями социальной иерархии. «Низы» общества — бесправные трудовые массы населения, «верхи» — правящий слой, завершающийся «верховным» владыкой — императором, царем, жрецом, военачальником, президентом... В любой системе управления отношения управляющего и управляемых предстают как пирамидальная структура верха и низа, аналогично мифологической концепции божественного устройства мира, экстраполируя на эти системы специфическое строение человеческого тела, в котором прямохождение сделало управляющий орган — голову — вершиной телосложения (потому возможными оказались такие понятия, как «глава государства», «городской голова» или прилагательное «главный»).

Политический и юридический смысл приобрели и отношения «правое — левое», под прямым влиянием перенесения на социальную сферу реальных функций правой и левой руки. Это выражается не только в современных обозначениях политических позиций, но и в оценке принципа организации совместной жизни людей, называемого «правом», производным от «правого». То же произошло и в других европейских языках, русский же интересен тем, что отождествил «правое» и «правду» — и в гносеологическом, и в этическом смыслах этого слова, — наши мыслители говорили о свойственном русской интеллигенции соединении «правды-истины» и «правды-справедливости»; ср. также «праведник», «правота», «оправдание» и т. д., в немецком же языке «Recht» означает и «правое», и «верное», и «справедливое», и «истинное», а во французском *droit* — «правый», «честный», «правдивый», «правильный» и «право», «равноправие», «справедливость», но и «прямой», «вертикальный»...

Ценностно-метафорический, т. е. собственно культурный, смысл приобрели и антитезы «близкое — далекое», «большое — малое», «легкое — тяжелое»: первая пара фиксирует не простые пространственные величины — расстояние наблюдаемого объекта от наблюдателя, как в физике или в биологии, но *значение, которое это расстояние имеет для человека*, радующее или пугающее, в зависимости от того, кто или что близок (или приближается) — друг или враг, счастье или беда: «близкое» — то, что находится «здесь и сейчас», рядом со

ся, не все еще сказали. Первый факт русской истории — это русская равнина и ее безудержный разлив»². Можно было бы показать, какое значение имело такое переживание пространства в русской поэзии — от А. Пушкина до А. Блока, в прозаической литературе — от А. Радищева до Б. Пастернака, в пейзажной живописи — от С. Щедрина до Г. Нисского...

П. Флоренский отметил изменение господствующей координаты в композиции картины в истории изобразительного искусства — в первобытном и древневосточном «явно господствующей была длина, горизонталь», а Египет стал вводить в художественные структуры на «весьма подчиненном» положении и высоту; для греческого искусства характерно «полное равновесие длины и высоты», а подчиненно намечается глубина; христианское искусство «выдвинуло вертикаль и дало ей значительное преобладание над прочими координатами»; Возрождение, «сделав попытку вернуться к эллинской уравновешенности вертикали и горизонтали, не удерживается тут и делает постепенно господствующей — глубину». То же относится к оценке разными историческими типами искусства времени.³ П. А. Флоренский проницательно констатировал эти изменения, но не пытался их объяснить; если же видеть в искусстве образное моделирование реальных отношений человека и мира — практических и духовных, то объяснение это мы найдем *в изменениях способов жизнедеятельности людей и их общественного сознания*: примитивная практика — и охота, и скотоводство, и земледелие — разворачивается именно *по горизонтали*; когда же монотеистические религии признали исключительную ценность изображения божественного, а не земного, если вообще не запрещали, подобно иудаизму и мусульманству, воспроизведение зримой реальности, *вертикаль начинает господствовать над горизонталью в структуре художественной реальности*.

Столь же непреложно менялось восприятие пространства в истории западноевропейского пластического искусства — вспомним, как Г. Вельфлин выявил коренные различия в моделируемых в эпоху Возрождения и в XVII в. концепциях пространства. Глубина входит в человеческий опыт как значимое измерение пространства вместе с развитием техники, *позволяющей преодолевать ограниченность примитивной практики*, — подзорная труба, дальнобойное оружие, мореплавание поднимают значение перспективного зрения. И именно оно в эпоху барокко начинает играть, как показал Г. Вельфлин, решающую формообразующую роль в композиции картины, скульптуры, архитектурного сооружения.

2.

С той же логикой, с какой культура присваивала себе в буквальном смысле этого слова пространство, она делала это и с временем. Его континуальность, условно расчленяемая на три фазы — прошлое, настоящее, будущее — обретала ценностно-культурные смыслы в соответствии с ролью каждой в исторически менявшемся человеческом бытии. Понятно, что разные типы культуры делали это по-разному.

² Вейдле В. Три России // Смена. 1991. № 8. — С. 32.

³ Флоренский П. А. Время и пространство // Социологические исследования. 1988. № 1. — С. 101–102.

конструировавшееся религиозным мифом, обесценивалось, ибо вера становилась все более формальной, а «первое», реальное будущее — потому, что конкретные его состояния проблематичны, что лишает их подлинной реальности (предельная формула данного типа сознания — знаменитый афоризм французского короля: «После нас — хоть потоп», русская же пословица гласит: «Хоть день, да мой»; все это — вариации древнеримского «*Care diem*», ставшего нормой буржуазного эгоистического типа культуры).

Было бы, однако, весьма поверхностным видеть выражение такой ценностной ориентации культуры только в бытовом эпикурействе — ориентация эта имела и высокие философско-теоретические, политические, эстетические, художественные проявления: такова финалистская концепция Гегеля с ее признанием современного социального состояния последним словом исторического процесса; таково же убеждение защитников капитализма в XIX—XX вв., будто именно он является высшей формой общественного устройства и потому не может быть заменен социализмом или коммунизмом; такова установка искусства Нового времени на разрыв с мифологической сюжетикой и его незначительный интерес даже к реальной истории человечества — вспомним, что преимущественное внимание реализм, а затем натурализм и импрессионизм, обратили на *современное состояние* бытия общества, природы, человека, видя в нем основной источник эстетического переживания; поскольку же природа эстетического отношения состоит в непосредственной связи человека с воспринимаемым явлением, переживаемым «здесь и сейчас», эстетическое сознание в эту эпоху получило значительное развитие и небывалое влияние на культуру — от выделения в XVIII в. эстетики в самостоятельную философскую дисциплину до признания ею сто лет спустя высшей целью искусства служение «чистой красоте».

Третий исторический тип культуры складывается в Новое время в виде оппозиции господствовавшим в ней принципам — речь идет об идеологии *утопического социализма*, а затем и о марксистской философии истории. Здесь высшей ценностью было признано не прошлое и не настоящее, а *будущее человечества* — будущее реальное, земное, социальное, а не мифическое, потустороннее. Настоящее рассматривается здесь не как нечто самоценное, а как ступень к более совершенному грядущему человечества, и *оценивается мерой грядущего*. Вот весьма характерное рассуждение на эту тему из романа «Что делать?» Н. Г. Чернышевского: «...ты знаешь будущее. Оно светло, она прекрасно. Любите его, стремитесь к нему, работайте для него, приближайте его, переносите из него в настоящее, сколько можете перенести; настолько будет светла и добра, богата радостью и наслаждением ваша жизнь, насколько вы успеете перенести в нее из будущего. Стремитесь к нему, работайте на него, приближайте его, переносите из него в настоящее все, что можете перенести»⁴. Таков третий тип культуры,

⁴ Чернышевский Н. Г. Что делать? — Л., 1975. — С. 290. — Существует большая литература об утопиях как специфической форме общественного сознания; одна из последних публикаций — чрезвычайно интересное исследование С. П. Батраковой «Искусство и утопия» (М.,

который можно было бы назвать *футурологическим* (не случайно само понятие «футуризм» вошло в обиход в художественной культуре XX в. для обозначения попытки сконструировать в настоящем «искусство будущего»). Широкое развитие научно-фантастического жанра в литературе, а в самой социальной практике опыты создания в СССР в 20-е годы «домов-коммун», коммун сельскохозяйственных, коллективных методов обучения в школе и многое-многое другое говорило о формировании новой темпорально-аксиологической концепции культуры.

В этом свете не должно вызывать удивления, что коммунистическая идея была так легко, быстро и широко усвоена россиянами — «футурологическая направленность религиозного сознания, глубоко укорененная в народной массе и в сознании русской интеллигенции, позволяла лишь заменить в мечте о вечном счастье потустороннее на посюстороннее, осуществимое на земле, и соответственно авторитет Священного писания — авторитетом сочинений классиков марксизма-ленинизма, а поклонение ведущему в райское грядущее представителю Бога поклонением «Великому вождю и учителю всех народов» (так называемый «культ личности»). Неудивительно, что возможны были обратные переходы многих марксистов начала XX в. в лоно религиозной философии, как и попытки «богостроителей» трактовать марксизм как новую религию... Россия не прошла через полутысячелетний процесс развития ренессансно-просветительски-эстетского отношения к действительности, а петровские реформы затронули лишь сравнительно узкий круг россиян.

Своеобразие отношения человека к разным фрагментам пространства и времени не могло не привести к выработке особых механизмов психики, специализировавшихся на получении информации о каждом из этих фрагментов. В свое время в книге «Человеческая деятельность» автор этих строк предпринял под таким углом зрения структурный анализ психики, представив его результаты в виде схемы, в которой перекрещивающимся осям пространства и времени соответствовала изоморфная структура психических механизмов — «созерцание-представление» и «память — созерцание — предвидение»⁵.

Исследование этих психических механизмов — прерогатива психологической науки, культурологию же интересует здесь роль, которую каждый из них играет в жизни и истории культуры. Произведенный выше анализ объясняет *изменение удельного веса каждого из этих механизмов в ходе развития культуры*. Для традиционного ее типа решающее значение имеет способность людей *запоминать* обретенный опыт и передавать его из поколения в поколение как «память о предках». Для культуры креативистской, нашедшей высшую ценность в настоящем, главным инструментом «сбора информации» о нем стало *созерцание* — и в расширительном, и в буквальном смысле этого слова, т. е. и как чувственный контакт с миром во всех его пяти формах (зрительный, слуховой и т. д.), и как преимущественно зрительное восприятие (отсюда — развитие эмпиризма, сенсуализма и индуктивизма в философии и науке в XVII—XIX вв.,

⁵ Каган М. С. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). — М., 1974. — С. 151.



развитие документальной и стилизованной под документальную прозы, опора графики и живописи Нового времени на рисунок с натуры, рождение фотографии, киноизображения и телевидения); за всем этим стоит известный принцип: «лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать», фиксирующий различие между тем, что человек воспринимает не только «сейчас», но и «здесь», и тем, что происходит «там» и о чем можно лишь услышать или представить себе.

Футурологически же ориентированная культура не только активизирует силы *воображения, фантазии*, способности конструирующего представления о том, что нельзя увидеть, потому что этого еще нет, но и специфические способы создания *представлений о будущем* (напомню, что П. Анохин назвал это «опережающим отражением», Н. Бернштейн — «моделированием потребного будущего», а психологи говорят обычно о таких действиях психики, как предвидение, предсказание, пророчество, прогнозирование, проектирование и т. п.). Здесь, несомненно, работает целый пучок способностей человеческой психики, нашедшей возможность выходить за пределы обретенного опыта и постигать несуществовавшее и несуществующее: нетрудно убедиться в том, что в нашу эпоху эти способности развиваются особенно активно, оказываясь необходимыми современной культуре более, чем когда бы то ни было прежде.

Есть все основания предположить, что в ходе дальнейшего развития культуры сформируется еще один ее тип, который сумеет *более или менее равномерно оценивать значение и прошлого, и настоящего, и будущего в соответствии с теми специфическими функциями, которые имеет в жизни людей каждая фаза временного потока*. Ибо история показала, что консервативный традиционализм, как и инновационный креативизм и предсказывающий футуризм, представляют возможности культуры односторонние. Для полноты и относительной гармоничности человеческого существования нужно использовать там, где это наиболее эффективно, и традиционалистскую ориентацию на прошлое, и утверждение высокой ценности динамизма современного бытия, и устремления в будущее, обещающие человечеству формирование более совершенных условий жизни.

3.

Если для естествознания пространство и время, как уже отмечалось, равнопорядковы, то для культурознания пространство и время — *существенно различны*, ибо если материя существует и в пространстве, и во времени, то дух лишен пространственного измерения и живет в «чистом» времени. Дух — в его реальном, порождаемом действием психики человека, а не в каком-либо его мистическом толковании, — словно вырвался из цепких лап пространства, обретя собственный, *внепространственный способ существования* (что и позволяло религиозному сознанию и опирающимся на него учениям противопоставлять дух материи и связывать его с некоей высшей имматериальной силой, именуемой Богом или Абсолютным Духом).

Отсюда — особое значение времени для жизни и самосознания человека: если качества пространства он находит *вне себя*, в природе и социальных структурах,

то время он ощущает *в себе*, как меру движения собственного бытия индивида — от рождения к смерти, а затем и истории вида, человеческого рода. Иначе говоря, время имеет *собственно экзистенциальное* значение, оно *имманентно* человеку и человечеству, тогда как пространство есть измерение *внечеловеческой* реальности. Конечно, пространство вбирает в себя мою реальную жизнедеятельность, но оно не имеет отношения к моему рождению, развитию, смерти и потому не осознается как *ценность самой жизни*, время же есть не что иное, как *движение моего бытия к небытию*, что и определяет его драматическое ценностное значение.

Увидев в растительной жизни смену смерти весенним возрождением, наши далекие предки перенесли этот закон на собственное существование, трактуя его как цикличное чередование стадий «жизнь — смерть — возрождение», или как переселение бессмертной души из одной брэнной плоти в другую, пытаясь таким образом освободиться от власти времени. Когда же сознание освободилось от этих иллюзий, оно ощутило *трагизм времени как силы*, неотразимо и неодолимо влекущей человека к смерти. Очевидно, что подобного значения в нашей жизни пространство не имеет.

Существенно и психологическое различие отношения человека к пространству и к времени: оно состоит в том, что все, существующее в пространстве, *доступно чувственному восприятию* — осязанию, зрению, слуху (поскольку мы слышим звучание как далекое или близкое, как взлетающее или падающее, как исходящее справа или слева), обонянию (благодаря аналогичной способности опознавать местонахождение источника запаха), тогда как время *не улавливается ни одним органом чувства*. В отношении физиологическом — тут человек подобен животным — восприятие времени вторично по отношению к восприятию пространства, в отношении же психологическом, а в конечном счете — духовном, культурном, ценностном — переживание времени *непосредственно и внесенсорно*.⁶

Эти различия особенно ясно предстают в искусстве, в силу его способности образно фиксировать все жизненные ситуации, все особенности содержания и строения, культуры. Задумаемся над противоположностью живописи и музыки: первая изображает пространственные отношения, отвлекаясь от тока времени, останавливая мгновение, которое «прекрасно», как сказал Фауст, или «выразительно», как считали романтики, а вторая абстрагируется от пространства и фиксирует «чистое» течение времени (или, по И. Стравинскому, отношения между человеком и временем). Отсюда — укоренившиеся в эстетике понятия «пространственные искусства» и «временные» (при том, что сценические и экранные искусства соединяют свойства искусств изобразительных и процессуальных). Потому на самого человека живопись смотрит *извне*, а музыка видит — точнее, слышит — человека *изнутри*, она воспроизводит жизнь духа *непосредственно*. Понятно, что на разных этапах истории культуры эти искусства развиваются неравномерно: так, в романтизме доминирует музыка, а в им-

⁶ Подробнее об этом см.: Каган М. С. Время как философская проблема // Вопросы философии, 1992. № 10.

прессионизме — живопись. Уже этот пример ставит перед нами наиболее общий вопрос об отражении в искусстве как «самосознании культуры»⁷ пространства и времени в их культурных смыслах.

4.

Вспомним хорошо известное по истории эстетики со времен романтизма положение о *фантазии как основе художественного творчества*. Оно означало признание свободы этого уникального инструмента культуры от необходимости подчинения объективным пространственным и временным законам бытия. Это проявилось прежде всего в сохранении искусством того полного пренебрежения к структуре реального хронотопа, какое было свойственно мифологии — ведь в сказке, как и в мифе, происходят события, невозможные с точки зрения реальных материальных пространственных отношений и реального течения времени. Магические обряды призваны были реализовывать ту потребность власти человека над пространством и временем, о которой впоследствии волшебная сказка, выросшая из мифа, повествовала как о вымысле, прекрасном своим радикальным отличием от возможного в действительности. Но такое освобождение человеческого воображения от подчинения физическим пространству и времени оказалось свойственным не только сказке — в той или иной форме оно лежит в основе всех способов созидания искусством «художественной реальности».⁸ (По сути дела, Сервантес осмеял не фантазию как таковую, а только одну ее форму, ибо само сочинение его великого романа было ничем иным, как творческим действием фантазии.)

Чтобы в полной мере осознать права фантазии в художественном творчестве, следует опуститься на еще более глубокий уровень строения художественной ткани — на тот изначальный для ее возникновения уровень, на котором законом рождения самого ее художественного качества становится *метафоричность* как принцип «отождествления различного» — несовместимого в реальности пространственного и временного бытия; так фантазия утверждает себя основной порождающей силой художественного творчества, превращая физическую реальность в «художественную реальность» — в образный вымысел, подвластный лишь ей, свободной игре «продуктивного воображения» (Кант).

Разумеется, за этой «игрой» в большом искусстве стоит нечто чрезвычайно серьезное и глубоко смысловое. Самоцельной игра с пространством становится,

⁷ Подробно проблема эта освещена автором: Каган М. С. 1) Пространство и время в искусстве как проблема эстетической науки // Ритм, пространство и время; в литературе и искусстве / Редкол. Б. Ф. Егоров (отв. ред.) и др. — Л., 1974; 2) О философском уровне анализа отношения искусства к пространству и времени // Пространство и время в искусстве / Редкол. О. И. Притыкина (отв. ред. и сост.) и др. — Л., 1988; 3) Время художественное. Пространство художественное // Краткий словарь по эстетике. — М., 1983.

⁸ Каган М. С. Искусство как феномен культуры // Искусство в системе культуры. — Л., 1987.

пожалуй, лишь в абстрактном искусстве, а игра с временем — в формалистических звуковых конструкциях некоторых композиторов-модернистов; как правило же, во всей истории искусства за кажущейся игрой с пространственными и временными элементами формы стояла *потребность выразить ту или иную концепцию мира* в его пространственно-временной структуре.

Искусство является единственной формой культуры, в которой реализуется вековая мечта человечества о его освобождении из тирании Хроноса и Топо́са, ограничивающей реальную жизнь индивида узким фрагментом пространства и времени — «здесь и сейчас», лишаящей его возможности бессмертия или хотя бы возвращения к прошлому или приостановления потока времени, не позволяющей ему жить и «здесь», и «там» — одновременно в разных странах, городах, социальных средах, как и в разных эпохах и возрастах. Религиозная идея загробной жизни, переселения душ, мечта если не о бессмертии, то о возможности оживления умершего или хотя бы о бесконечно более длинной жизни, сказочные образы «богатырей, ковры-самолеты, семимильные сапоги — все эти наивные представления человечества рождались протестом против неумолимости законов пространства и времени и беспомощности перед ними человека. Искусство же позволило человеку покорять пространство и время при его жизни, в его собственном опыте, позволило ему жить одновременно «здесь» и «там», проживая множество жизней вместе с героями романов, поэм, картин, спектаклей, симфоний, фильмов. Конечно, все эти «жизни» в художественных мирах не подлинны, а иллюзорны, однако их духовное наполнение абсолютно реально — более того, оно нередко обладает большей эмоциональной силой и воспитательным воздействием, чем реальный, практический опыт человека — каждый знает это по собственной биографии, а художественная культура накопила достаточно свидетельств того, какую огромную роль в формировании сознания и поведения и великих, и простых людей сыграло искусство. Тем самым именно оно осуществляет реально — *практически-духовно*, если воспользоваться предельно точным понятием Маркса, — то, что обещает, но не способна исполнить религия.

Возвращаясь в свете этого вывода к основной проблеме данной статьи, можно понять, почему искусство располагает особыми возможностями воплощения свойственных каждому типу культуры представлений о ценностном смысле пространственных и временных отношений — оно *свободно оперирует ими*, в отличие от науки и техники, и может поэтому образно представлять ту *трактовку хронотопа*, которая складывается в каждом типе культуры. А должно оно это делать потому, что функция самосознания культуры обязывает его осознавать и образно моделировать складывающиеся в ней способы восприятия и соотношения пространства и времени.

ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПОЗНАНИЯ И ЦЕННОСТНОГО СОЗНАНИЯ (1990)

1.

Законы познавательной деятельности и наука как ее высшее проявление изучены сегодня едва ли не более глубоко и основательно, чем все другие формы функционирования и развития культуры. В последние столетия их исследование оказалось в центре внимания целой группы наук — психологии, социологии, науковедения и, разумеется, философии. Если, к примеру, науковедение по самой своей природе есть «наука о науке», то психология в XX в., без достаточных на то внутренних оснований, но движимая потребностями научно-технического прогресса, сделала главной своей проблемой изучение механизма познавательной деятельности — абстрактного мышления, а философия под влиянием того же «социального заказа» готова была отождествить себя с теорией познания и раствориться в эпистемологической, или гносеологической, или просто логической, проблематике.

Подобный крен в западной философии, испытавшей, начиная с XIX в., сильнейшее воздействие позитивистско-сциентистского мышления, неудивителен (как, впрочем, закономерна и реакция на него «философии жизни», интуитивизма и неотомизма, персонализма и экзистенциализма); более странным следует признать гносеологизацию советской философской мысли, противопоставившей, начиная с 30-х годов, однобоко социологическому взгляду на мир столь же одностороннее гносеологическое толкование сознания и деятельности человека и пытавшейся при этом опереться на авторитет классиков марксизма (характерные примеры — распространенная ссылка на то, что К. Маркс будто бы утверждал, что сознание человека существует «только в форме знания», хотя речь в данном случае шла об иронически излагавшейся К. Марксом позиции Гегеля; или же упрощенное толкование замечания В. Ленина о совпадении теории познания и диалектики, приводившее к отрицанию правомерности всех других разделов марксистской философии — и онтологии, и аксиологии, и антропологии...).

К счастью, в последние десятилетия такой гносеологический крен философии, как и психологии и педагогики, стал преодолеваться, и все чаще человек, оставаясь в наших глазах, конечно же, достойным своего классического имени *Homo sapiens*, вместе с тем раскрывался изучавшими его науками и другими своими способностями, своими «сущностными силами», как называл их К. Маркс, — способностью переживать, оценивать, проектировать, верить, мечтать, любить, страдать, трудиться, стыдиться, общаться с себе подобными и даже с природой, которая, как выяснилось, не может быть для него только предметом познания и материального потребления.

В этом контексте *гносеологическая* проблематика философии пересеклась с *аксиологической*, и в предметное поле теоретического мышления вошли сложные вопросы: соотношение знания и ценности; истины и добра; теоретического понятия и художественного образа; науки и идеологии, конкретнее — соотношение науки и политики, науки и религии, науки и морали. Рассмотрение этих проблем уже ведется советскими философами¹, но нашей науке еще предстоит осмыслить всю их полноту как целостный узел объективных противоречий освоения человеком мира, противоречий функционирования и развития культуры. Во всяком случае, наша философская мысль прорвала узкие границы гносеологического редуционизма, увидев и в сознании индивида, и в общественном сознании, и в духовном производстве общества, и в культуре богатые, разнохарактерные, сложные и противоречивые процессы, в которых познавательная активность мышления и доводящая ее до совершенства наука оказывались только лишь компонентами в целостном «параллелограмме сил» духовного освоения человеком мира и самого себя. По-видимому, осмысление этой целостности как *системы духовных энергий человека* должно опираться на углубленное изучение частных ее аспектов и среди них — отношений *науки и ценностей*.

Нельзя сразу же не заметить, что отношение это — отнюдь не отвлеченно-теоретическая абстрактная проблема: опыт истории человечества в XX в. достаточно рельефно показал, сколь практически значимой, драматически обостренной стала эта проблема в наши дни, пожалуй, впервые со времен трагической конфронтации науки и религии в средние века. Как выяснилось, костры инквизиции не стали достоянием темного прошлого человечества, изменился лишь гносеологический контрагент науки — религию вытеснила политика, претендовавшая и в германо-фашистском варианте, и в российско-сталинском на полное подчинение науки своим идеологическим притязаниям. Но дело не только в этом, поскольку разгром фашизма с его расистской теорией ценностей, а затем разоблачение мнимо марксистской сталинской идеи «партийности» науки не привели к ее полному освобождению от внешних для процесса познания аксиологически-идеологических установок. Реальный ход развития культуры во второй половине XX в. показал, что знание законов микромира, генетики, строения мозга и др. может быть использовано во вред человеку и человечеству. Эта негативная сторона функционирования науки выдвинула на авансцену общественного сознания вопрос о *взаимоотношении науки и нравственности*, т. е. новый аспект все той же проблемы «знание и ценность».

¹ Отметим, с нашей точки зрения, наиболее значительные исследования: Майзель И. А. Наука. Автоматизация. Общество. — Л., 1972; Диалектика познания / Под ред. М. С. Козловой. — Л., 1983; Наука и культура / Под ред. В. Ж. Келле. — М., 1984; Мамчур Е. А. Проблемы социокультурной детерминации научного знания. — М., 1987; Наука и ценности / Отв. ред. А. Н. Кочергин. — Новосибирск, 1987; Диалектика познания / Под ред. А. С. Кармина. — Л., 1988. — Общей характеристике сделанного в этом направлении в зарубежной науке посвящен специальный параграф названной монографии И. А. Майзеля.

Остается заключить, что самозамыкание гносеологии в традиционном для нее содержании внеаксиологических механизмов познавательной деятельности, как и самозамыкание этики в имманентных ей внегносеологических принципах нравственного поведения, становится архаичным, а при определенных условиях и преступным.

Однако выход из положения не может быть найден там, где его поначалу стали искать — в простом подчинении науки нравственности или же в представлении о последней как об объективном знании о законах человеческого поведения. Сложность проблемной ситуации состоит именно в том, что мы имеем дело с разными, *существенно различными по самой их деятельностной природе формами духовного освоения человеком мира и самого себя в мире*. А это значит, что прежде чем решать проблему взаимосвязи науки и нравственности, диалектическое мышление должно выявить их специфические качества, а уже затем характер их взаимодействия в едином «теле» культуры.

Решение этих задач обретет необходимую конкретность, если исходить из того, что:

а) наука *многообразна по своим формам*, и то, что справедливо, скажем, для физики, не может быть отнесено к лингвистике, а то, что свойственно историческим штудиям, неприменимо к математическим исследованиям. Существенным также для корректного решения нашей проблемы является различие *науки как системы знаний*, отличающихся качеством объективной истинности (при всей ее относительности), *научной деятельности* как процесса добывания этих знаний и *практической деятельности*, осуществляющей их проверку и применение в сфере производства, медицины, педагогики и т. д.²;

б) сфера ценностного сознания *столь же разнородна, как и наук*, а потому отношения «научное — религиозное сознание», «наука — нравственность», «научная теория — политическая идеология», «истина — красота» имеют каждое свои особенности, которые и должны быть выявлены философским анализом. Но и тут есть вторая сторона дела — проявления ценностного сознания на уровне *социально-психологическом* и на *Уровне теоретико-идеологическом*, неосознаваемом и систематически вербализованном;

в) существуют *особые формы синтеза* знаний и ценностных представлений («ценностных оценок», как говорят логики) это — *искусство и философия*. Хотя и в том, и в другом случае познавательный и ценностный потенциалы в силу конкретно образной структуры художественной ткани и логико-теоретического строения философских рассуждений соединяются по-разному, их сопряжение осуществляется и тут и там, что роднит философию и искусство, одновременно отделяя их от науки и *от* форм идеологии;

г) соотношение науки и идеологии, как и стоящее за ним противоречивое взаимодействие знания и ценностей, *исторически изменчиво и складывается*

² Соотношение понятий «наука», «научная деятельность» и «научное знание» трактуется в нашей литературе по-разному; точка зрения автора их строк изложена им в статье «О месте науки в системе культуры» в сборнике «Наука и культура», — М., 1984.

по-разному в разных типах культуры. Как показал автор этих строк в свое время³, конкретный характер соотношения этих двух потенциалов духовной культуры является одним из основных маркирующих признаков исторических типов культуры. Но это можно, видимо, сказать и о региональных ее типах (скажем, «Восток — Запад» или «Латинская Америка — Северная Америка»).

Разумеется, в пределах малого научного жанра — статья — нет возможности рассмотреть сколько-нибудь обстоятельно все конкретные вариации отношений научно-познавательного и ценностно-идеологического потенциалов культуры. Здесь мы можем кратко прокомментировать лишь некоторые аспекты этой «феноменологии духа». Но прежде необходимо четко обозначить те философские основания, которые позволяют различать формы духовной активности человека. Сделать это тем более необходимо, что в небогатой марксистской аксиологической литературе высказываются весьма различные представления о самом существе ценности, ценностного сознания, ценностного отношения, а каждое из таких представлений влечет за собой особое понимание соотношения ценностей и науки.

2.

Проще всего, но и наименее продуктивно, постулировать разделяемое автором понимание ценности то ли как единственно справедливое, то ли с фальшивой оговоркой: «По нашему мнению, ценность — это...». Сложнее, но и продуктивнее с научно-теоретической точки зрения дедуцировать искомое определение из неких оснований, что должно служить проверкой истинности предлагаемой дефиниции.

Таким основанием для философа может быть только *структура субъектно-объектных отношений*, ибо именно она является той плоскостью, в которой философия исследует отношения человека и мира. Не повторяя сейчас осуществленный в предыдущих наших работах анализ системы субъектно-объектных отношений, ограничимся указанием на то, что, выступая в качестве субъекта, духовно осваивающего объективный мир, человек может рассматривать его либо в его внеположенности себе, в его объективном бытии и самодвижении, как некое «в-себе-бытие», либо в его соотнесенности с собой как с субъектом, обладающим своими интересами, установками, идеалами, позициями. При таком рассмотрении — не «в-себе», а «для-меня» — предмет предстает *не в объективном своем существовании, отраженном в знании о нем, а в субъективированном выражении, иначе говоря, предстает как носитель ценности.* Важность строгого различения этих двух ситуаций обнаруживается тогда, когда становится ясной существеннейшая особенность субъектной позиции человека — преломленность общечеловеческих качеств в множестве особенных и даже индивидуально-уникальных свойств личности.

³ Каган М. С. Принципы построения историко-культурной типологии // Известия СКНЦ высшей школы. Серия общественных наук. 1976. № 3.



В гносеологической ситуации человек в процессе познания должен осуществить операцию собственной десубъективации, т.е. превратить себя в «трансцендентального субъекта», или в «чистое стекло», адекватно отражающее объект. Только в таком случае получаемое знание может стать объективной истиной и потому быть получено любым другим человеком (в другой стране, в другую эпоху, в другой социальной среде) и претворено в практическом действии кем угодно (математика, физика, химия, механика дают образцы таких объективно-истинных знаний). Что же касается аксиологической ситуации, то здесь субъект выступает во всей конкретности своего субъектного бытия, т.е. как уникальная личность, представляющая, вместе с тем, свою нацию, сословие, класс, социокультурную и демографическую группу, и оттого суждение о ценности — религиозное, нравственное, политическое, эстетическое — не *чисто объективно, а субъективно-объективно*. Хотя и теология, и этика, и эстетика претендуют на то, чтобы считать их ценностные суждения общечеловеческими и в этом смысле объективными, в действительности общечеловеческое содержание их выступает отнюдь не в чистом виде — как в математических формулах или физических законах, а преломленным через этносоциоисторическое своеобразие определенного типа культуры. Это отчетливо видно при сопоставлении, например, ценностей христианства и мусульманства (и даже католицизма, протестантизма и православия в пределах одной конфессии) или же морали французских аристократов XVIII в. и якобинцев, верноподданных Николая I и декабристов, при осмыслении столкновений этических систем Гоголя и Белинского, Толстого и Ленина, колонизаторов и покоренных ими народов, равно как конфронтации вкусов средневековых христиан и древних эллинов, импрессионистов и академистов XIX в., авангардистов и традиционалистов в художественной культуре нашей эпохи. Когда та или иная «партия» стремится утвердить объективность и абсолютность своей веры, своей политики, своей морали, своего вкуса, она пытается прибегать к тем приемам, с помощью которых устанавливаются объективность и мера абсолютности научной истины, но вынуждена апеллировать либо к мистическим аргументам божественных суждений, либо к не подлежащему проверке «гласу народа», потому и приравняемому к «гласу божьему», либо к авторитету «Великого человека» (*magister dixit*, кто бы ни был этим Учителем — пророк Бога или «величайший ученый всех времен и народов»), либо к будущему, которое произведет проверку всех ценностей...

Объективное знание и ценностная оценка (именно так, потому что оценка может быть и формой знания, когда оно определяет, например, свою меру на экзамене или свою практическую реализуемость при испытаниях модели новой машины) оказываются в силу сказанного *принципиально разными, но равно необходимыми* человеку формами его духовной деятельности, ибо знание опосредует способы этой деятельности, а ценности — ее направленность; знание отвечает на вопрос «как?», а ценность — на вопрос «во имя чего?». Поэтому в принципе знание и ценность *взаимно дополнительны* в человеческой деятельности, не альтернативны, а комплементарны — именно в том смысле, в каком комплементарны

в массовые коммуникации. Понятно, что ограничение свободы научного творчества касается в гораздо большей степени обществензнания, чем естествознания, гуманитарных наук, нежели технических, философских дисциплин по сравнению с математическими. Однако в ситуациях неограниченной церковной, политической, экономической диктатуры оно распространяется даже на области знания, весьма далекие, казалось бы, от социальной проблематики — скажем, на астрономию в средние века или генетику, кибернетику, квантовую механику в период господства сталинизма в Советском Союзе.

Второй путь ценностного управления наукой, более эффективный, более тонко и широко действующий, — внутренний для нее, т. е. не *идеолого-организационный*, а *социально-психологический*. Речь идет о воспитании самих ученых и педагогов, популяризирующих и пропагандирующих научные знания, в духе той или иной системы ценностей. Когда это удастся, религиозные, политические, нравственные и этические нормы станут собственными духовными регуляторами сознания ученого, его «внутренним цензором», который на основании своего собственного убеждения табуирует определенные направления научных исследований как святотатственные, реакционные, безнравственные — от занятий анатомией в далеком прошлом до разработки методов геной инженерии в наши дни. Так рождались остро противоречивые, но достаточно часто встречавшиеся духовные сказы в сознании крупных ученых и одновременно религиозных фанатиков, убежденных фашистов или ослепленных сталинистов.

Объективная противоречивость подобных ситуаций состоит в том, что для науки как таковой, т. е. для познания законов бытия, какое-либо ограничение исследовательского поиска безусловно вредно и, так сказать, противозаконно, однако для человеческого существования оно может в известных обстоятельствах оказаться благотворным, полезным, необходимым, что и дает обществу право регулировать научную деятельность и внутренними, и внешними средствами⁴. «Обратная связь» — воздействие науки на ценностное сознание — осуществлялась до сих пор фактически только на уровне социально-психологическом, средствами педагогики, направленными на сообщение каждому новому поколению вступающих в жизнь людей не только определенных *знаний*, но и определенного *отношения к знанию*, истине, науке. Когда формирующееся сознание молодого человека вбирало в себя вместе со знанием объективных законов бытия уважение к деятельности, эти законы открывающей, тогда само его ценностное сознание попадало в зависимость от познавательного потенциала его мысли, и в результате возникали хорошо известные истории культуры случаи отступления религии в результате развития

⁴ Могут возразить, что речь здесь идет не о самой науке, а о применении ее открытий, о сфере техники и технологии. Следует, однако, сказать что в наше время трудно, если не невозможно, провести грань между, скажем, генетикой как чистой наукой и геной инженерией как практикой. Это касается и военно-технической сферы, и физиологии мозга, и психотерапии. Во всяком случае, медицинские исследования, проводившиеся в гитлеровских концлагерях, или использование в политических целях психиатрии в период так называемого «застоя» показывают, как связаны здесь «чистая наука» и бесчеловечная практика.

с другой, древнейшими науками были математика, астрономия и медицина, первыми идеологическими конструкциями — теоретическое обоснование древневосточными мыслителями устройства государства, а также и прежде всего культовых процедур. Понятно, что такое «рассогласование» науки и идеологии было длительнейшим историческим процессом — еще в античной Греции и Риме на науках лежала печать их мифологического происхождения, да и в средневековой Европе развитие науки пролегало преимущественно в стенах монастырей и в рамках теологии. Однако расхождение и все более отчетливое противостояние этих форм духовной деятельности людей началось и поставило культуру как целостную систему перед необходимостью так или иначе связывать эти разбегающиеся, отчуждавшиеся друг от друга ее подсистемы. История показывает, что здесь скрывались три возможности, и все они так или иначе были реализованы.

Первая из них — *безусловное подчинение знания и добывающей его науки нормам и догмам ценностного сознания*. Такой оказалась структура культуры феодального общества на Западе и родственных ей форм восточных культур, основанных на «азиатском способе производства» (К. Маркс). Господство религиозного сознания в той или иной его форме (христианской, мусульманской, иудейской, буддистской, в данном случае значения не имеет) вело к прямой зависимости познавательных устремлений человеческого духа от его же ценностных ориентаций — и религиозных, и вплетенных в них нравственных, политических, эстетических, этических установок. Известный афоризм Тертуллиана «Credo, quia absurdum est» («Верую, потому что противоразумно») точно выразил эту иерархическую структуру религиозного сознания и воплощавшего его типа культуры. Все дальнейшее схоластическое обсуждение соотношения знания и веры, протянувшееся до «ренессансной революции» (Ф. Энгельс), было попыткой сохранить ценностную доминанту культуры при невозможности остановить развитие наук, непреложно стимулировавшееся ростом городов, ремесла, торговли, военного дела и прочими обстоятельствами.

Вполне закономерно, что когда в дальнейшем культура возрождала в тех или иных вариациях феодально-религиозный тип общественного сознания (чрезвычайно точно выражение «культ личности» применительно к одной из таких реминисценций средневековья, равно как и поразительное сходство культа Сталина и культов Гитлера, Муссолини, Мао Цзедуна, Энвера Ходжи, изоморфных, говоря современным научным языком, и культу Наполеона, и культу Ивана Грозного, и культу Нерона), то она варьировала единый принцип сращения политических, нравственных, эстетических и художественных ценностей с ценностями религиозными и жесткого подчинения им знания, а следовательно, и призванной его добывать науки.

Искусство со свойственной ему способностью моделировать структуру общественного сознания чутко и точно воплотило это соотношение знания и ценности: резко отвернувшись от эстетических позиций античного искусства, оно выработало новую изобразительно-выразительную систему, в которой реалистическая установка на воспроизведение знания объективных структур природы

была безоговорочно принесена в жертву воплощению религиозно-нравственных ценностных представлений о божественной сущности духа. На этой основе сложились и новые принципы вкуса, видевшего красоту не в близости натуры, а в духовной экспрессивности образа — такова суть готического стиля.

Радикальное изменение соотношения науки и идеологии принесло с собой буржуазное общество. Хорошо известно, как, начиная с Возрождения,² необходимость развития производительных сил обусловила расцвет естественнонаучного знания, как процесс этот стал в эпоху Просвещения втягивать в свою орбиту научное изучение человека и общества, как на этой основе философская мысль XVII—XVIII вв. вывела на авансцену теорию познания, которая при всей остроте полемики между рационализмом и сенсуализмом обеспечила широкий простор развитию науки. Место религиозного культа занял культ Разума — этого главного инструмента познания человеком мира, и само ценностное сознание стало трактоваться как особая форма его деятельности — как «практический Разум», по Канту. В XIX в. наука развивается в Европе столь стремительно, широко вбирая в сферу своего внимания все области бытия — природного, социального, культурного, что не только преобразование природы, но и образование человека, и совершенствование общественной системы жаждут научного обоснования. Наука кажется всемогущей, и философское сознание фиксирует это положение, рождая принципиально новую форму теоретического мышления — *позитивизм*.

Его суть — не в редукционизме и не в эмпиризме, как нередко полагают, а в *резком противопоставлении познавательной мощи человека бесплодности и произволу его ценностно-осмысляющих мир действий*. Позитивизм абсолютизирует объективную истину как конкретное знание и дискредитирует работу ценностного сознания — и религиозного, и нравственного, и политического, и эстетического. Он оказывается поэтому антиподом романтической позиции, и не случайно романтическая реакция на просветительский рационализм была краткой вспышкой на рубеже веков, преодоленная уже во второй четверти XIX столетия позитивистским сциентизмом и лишь в конце века возродившаяся в различных иррационалистических антипозитивистских концепциях. Однако, как бы ни был широк этот возврат к Романтическому умонастроению в буржуазной культуре XX в., повлекший за собой и переоценку Возрождения и средневековья, и размах теософских, богоискательских, богостроительских идей, и тягу к нравственно-религиозному Востоку, противопоставляемому развращенному промышленной цивилизацией Западу, все же сознание современного человека, формируемое с детства на основе изучения широкого круга наук и находящее повседневные подтверждения мощи научного знания в техническом прогрессе, в лучшем случае отводит ценностному сознанию определенную сферу интимной жизни личности, в области же практического бытия — производства, социального управления, медицины, просвещения — безусловный приоритет остается за наукой.

Этот новый исторический тип соотношения науки и ценностей был гениально постигнут в гетевском «Фаусте»: символом буржуазной цивилизации стал

человек, готовый продать душу дьяволу во имя обретения возможности бесконечного познания тайн бытия. Эта тема будет варьироваться в художественной культуре — от пушкинского летописца, стремившегося описывать исторические события, «добру и злу внимая равнодушно», и тургеневского Базарова, готового пожертвовать и политическими, и эстетическими ценностями во имя обретения знания природы, до проблематики «Колыбели для кошки» К. Воннегута и «Физиков» Ф. Дюрренматта. И все попытки противопоставить научному познанию тот или иной класс ценностей — религиозных или нравственных, политических или эстетических — разбивались о несокрушимость аргументов науки.

Если герой Достоевского хотел верить, что «Красота спасет мир!», то герой Горького, словно опровергая его с позиций буржуазного сознания, утверждал: «Красота лучше, а правда нужнее». «Конечный пункт» на этом пути подчинения ценностного сознания научному познанию — отрицание самой специфики мира ценностей и попытка сведения ценности к знанию. (Характерна в этом смысле поразительно прямолинейная формула Мих. Лифшица: «Ценность есть истина, истина есть ценность».)

И вновь искусство вырабатывает способы образного моделирования этой новой культурной ситуации: уже в XVII и XVIII вв., а особенно ярко и сильно в XIX столетии, оно пошло по пути натуралистически-реалистического воссоздания природного и человеческого бытия, осознавая родство этого метода научному познанию — от Леонардо да Винчи и Татищева, именовавших искусства «науками», до Бальзака и Золя, Белинского и Чернышевского, развернуто обосновывавших сущностную близость художественного и научного познания. Ценностный же аспект искусства, если и признавался, например, Бальзаком, в отличие от Флобера и Золя, то рассматривался как производный и второстепенный по отношению к деятельности романиста, горделиво именовавшего себя «доктором социальных наук». Вполне основательны поэтому утверждения многих историков о связи реализма и натурализма XIX в. с позитивистской ориентацией научного познания. Таким образом, буржуазная «цивилизация» *зеркально симметрична* в рассматриваемом отношении цивилизации феодальной: научная доминанта первой противостоит ценностной доминанте второй; соответственно позитивизм одной коррелирует с ритуализмом другой, как и крайние их формы — сциентизм и мистицизм. Капитализм был отрицанием феодализма, противопоставившим ему все отношения в системе бытия и сознания: господство товарного производства — натуральному хозяйству, демократическую государственность — монархическому абсолютизму, гуманизм — теократизму, индивидуализм — растворенности личности в сословии, фольклорной деревенской культуре — городскую, профессионализированную и специализированную. Не удивительно, что «перевернутой» оказалась и структура духовной жизни.

Третья возможность соотнесения знаний и ценностей, которой располагает культура, — их *уравновешенное, гармоническое сопряжение*. История культуры свидетельствует, что такая возможность отнюдь не абстрактна, что дважды она была реализована.

Сначала это произошло в Древней Греции, где духовная жизнь характеризовалась начавшимся распадом синкретизма первобытного мифологического сознания, что привело к развитию научной мысли в широком спектре дисциплин — от математики до медицины, включая философию, в недрах которой формировался целый комплекс наук о природе, обществе, человеке и его деятельности. Более того, в Древней Греции была теоретически обоснована господствующая система ценностей и расцвело художественное творчество, которое порывало связи с мифологией, хотя и пользовалось еще ее сюжетами. Сам этот факт — признание высочайшей социальной ценности искусства в культуре — говорит о том, что познавательные и ценностные устремления общественного сознания не стали антагонистическими, не вступили в отношения соперничества во имя подчинения и подавления одних другими. В этом убеждает и характер стиля античного искусства, в котором познавательно-реалистическая установка и ценностно-идеализирующая не воспринимаются как взаимоисключающие, а органично сочетаются в едином стремлении изображать *реальность*, но в том виде, в каком она *соответствует должностованию*, содержанию мифов и этико-эстетическим нормам «калокагатии». Не удивительно, что в последующей истории художественной культуры античное искусство получило имя «классического», воспринимаясь как совершенный тип отношения искусства к действительности, в котором слиты воедино «истина, добро и красота» — триада, формульно обозначившая в философии нового времени основные позиции духовной деятельности — *познавательную* и *ценностную*.

Такое отношение к античности легло в основу культуры Возрождения — еще одной попытки уравновешенного сочетания знания и ценностей. Ренессансное искусство моделировало эту новую структуру духовного освоения мира, складывавшуюся после тысячелетнего господства средневекового спиритуализма в европейской культуре, утверждая не *конкурентное, а устремленное к гармонии* соотношение познавательных, в частности естественнонаучных, и ценностных, этико-эстетических форм. Отсюда ситуация, сложившаяся в отношениях между наукой и религией: научное мышление не дошло еще до атеистического отрицания религиозной веры, а лишь стремилось утвердить свою от него независимость, сохраняя признание божества для объяснения только происхождения бытия, а религиозное сознание приобретало пантеистический характер, т. е. по сути дела отождествляло бога с природой, создавая тем самым простор для естественнонаучного познания при сохранении своих исходных ценностных позиций.

Чем можно объяснить эти два исторических опыта преодоления альтернативности, антагонизма, противоборства познания и ценностного осмысления мира? Тем, что и античность, и Возрождение были *переходными эпохами в истории культуры*: в первом случае от первобытности к классово расчлененному общественному строю, наиболее последовательно раскрывшемуся в феодальных порядках социального бытия, а во втором случае — от феодализма к капитализму. Эта переходность закономерно порождала компромиссно-промежуточные формы, связывавшие «тезис» и «антитезис», т. е. отрицаемое и отрицающее состояния диалектического движения. По этой же причине обе эпохи перехода от одного

типа культуры к другому оказались неустойчивыми: первая продлилась несколько веков, вторая — около двух столетий, и были безжалостно «ликвидированы» наступлением новых социальных отношений, принесших на своих плечах новые типы культуры — религиозно-спиритуалистический в одном случае, позитивистско-сциентистский — в другом.

Именно в этом историко-культурном аспекте анализа обнаруживается необходимость третьего опыта решения данной задачи, который призван осуществить новый переход — от классово-антагонистического устройства общественной жизни к бесклассовому, коммунистическому обществу. Имя этого переходного этапа — *социализм*. Научное осмысление всего пройденного человечеством пути и, в частности, тех ситуаций, которые складывались в культуре во взаимоотношениях между научным познанием и ценностным осмыслением мира, позволяет сделать возрождение бесконфликтных, неантагонистических, неконкурентных, гармоничных отношений между ними теоретически обоснованным и предельно эффективным. Особое значение должна тут иметь и опора на один из значительнейших диалектических принципов, открыты в XX в., — *принцип дополнительности*, значение которого выходит далеко за пределы квантовой механики. Давно уже и многократно отмечалось, начиная с суждений самого Н. Бора, что принцип этот действует не только в микромире, но и в макромире, в самых различных областях общественной жизни и культуры (хотя, разумеется, в каждой из них он имеет свои особенности по сравнению с его действием в микромире). Не повторяя сейчас того, что было сказано на эту тему в ряде моих работ⁵, и не приводя разнообразных примеров, освещавшихся в работах других философов, физиологов, психологов, лингвистов, эстетиков⁶, ограничимся повторением: комплементарность, как мы видели, лежит в самой основе сознания, познающего мир и в то же время ценностно его осмысляющего. Отсюда следует, что и абсолютное противопоставление этих двух сторон сознания как альтернативных способов освоения действительности, один из которых должен поглотить другой, и представление, подобное Шеллингову, что грядущий способ мышления человечества должен синтезировать их и тем самым стать новой разновидностью мифологии, несостоятельны.

Оптимальным следует считать *разграничение сфер действия* науки и нравственности, науки и политики, научного и эстетического способов освоения мира, ибо эффективность его познания и его ценностного осмысления определяется границами, в которых оно происходит. Исследовательские задачи кибернетики, генетики или социологии не могут быть решены средствами политики и морали, а любовь и дружба как индивидов, так и классов и наций, не могут быть достигнуты

⁵ Каган М. С. 1) *Дополнительность и интервальность // Диалектика и современный стиль мышления / Отв. ред. Ф. В. Лазарев. — Севастополь, 1983; 2) О методологическом своеобразии гуманитарного знания // Философия и гуманитарное знание: Социокультурный анализ / Отв. ред. В. И. Плотников. — Свердловск, 1986; и др.*

⁶ *Принцип дополнительности и материалистическая диалектика. Отв. ред. Л. Б. Баженов. — М., 1976.*

Философия и GENIUS LOCI (1998)

1. Изучение истории философской мысли установило с достаточной достоверностью, что содержание, структура, стиль философских учений зависит от ряда факторов — от мировоззрения и типа мышления самого философа, от исторического времени и особенностей национальной культуры, определивших его формирование как мыслителя, от политической ситуации, влияния религии или атеистической среды, от конкретных обстоятельств его деятельности—институциональных, педагогических и т.п., наконец, от Логики саморазвития философской мысли. Менее изучена, а подчас просто игнорируется историками, зависимость философствования от местных, городских условий жизни и интеллектуальной деятельности философа — от того, что краеведы, изучающие культуру города, называют старинной латинской образной формулой «гений места» — *genius loci*. Между тем, факты свидетельствуют, что такая зависимость существует, что она может быть более или менее сильной, что ее роль различна на разных этапах истории культуры и в разных цивилизационных ситуациях, и потому безусловно заслуживает специального исследования. Значение такого исследования представляется неоспоримым для изучения закономерностей развития философии в мировом масштабе и в масштабе национальном в каждой стране, но особенно велико оно для истории русской философии по причинам, о которых и пойдет речь в данном докладе.

2. Философская мысль, как и духовная культура в целом, складывается, функционирует и развивается в двухкоординатной системе «пространство-время», конкретным проявлением которой является скрещение детерминант «национальная-историческая». Вместе с тем известны такие ситуации, когда операциональными терминами историко-философского исследования оказываются понятия «афинская школа» в античности, «флорентийский гуманизм» в эпоху Возрождения, «шотландская школа» в XVIII веке, «иенский романтизм» в начале прошлого столетия, «баденская» и «марбургская» школы неокантианства... В большинстве подобных случаев местная локализация философии объясняется концептуальной и (или) методологической близостью взглядов группы работающих в этом городе философов и имеет поэтому исторически-эпизодический характер; понятие «гений места» тут вряд ли применимо, скорее следует говорить о «местной научной школе», и анализ ее деятельности, существенный для истории самой философии, не представляет интереса для истории культуры — если распространить дворжаковскую формулу «история искусства как история духа» на жизнь философской мысли и изучать «историю философии как историю духа», т. е. культуры.

3. Существует, однако, и другая ситуация, когда обретение философской мыслью, разрабатываемой в данном городе, неких специфических черт оказывается обусловленным царящим в городе духовным «климатом», психологической «атмосферой», особенным «строем» характерной для его обитателей ментальности.

даже в десакрализованном варианте, развивавшемся в Москве под петербургским влиянием в русле идей Просвещения (деятельность М. Ломоносова, основание Московского университета, архитектура классицизма и т. д.), Москва сохраняла складывавшийся столетиями традиционный психологический строй, с присущей ему эмоциональностью, душевной открытостью, преданностью старине и критическим отношением к Западу; закономерно, что именно здесь нашли питательные соки и русский сентиментализм XVIII века, и славянофильство XIX века, и неприязненное отношение к Петербургу на протяжении всего его существования, от прозвучавшего в первые годы в Москве заклинания «Петербургу быть пусто!» до политики Сталина и его преемников, стремившихся превратить город в культурную пустыню. Такой образ Москвы и москвичей был с несравненной художественной силой нарисован Л. Толстым в «Войне и мире», а образом Петербурга и петербуржцев стало все творчество А. Пушкина, а вслед за ним — Н. Гоголя, Ф. Достоевского, А. Блока, Андрея Белого и Анны Ахматовой.

6. На влияние природной и архитектурной среды человеческого бытия в Петербурге с самого начала его существования наслаивалось воздействие его научного, педагогического и технического потенциалов — ведь именно здесь были созданы Петром Академия наук с университетом, здесь были созданы первые в стране гимназии, библиотеки, музеи, здесь наиболее активно развивались промышленность и техническое образование, т. е. все формы культуры, которые воплощают и формируют высокий интеллектуальный потенциал города, его специфическую ментальность.

7. Противостояние «Петербург — Москва», выраженное во всех сферах отечественной культуры в широком диапазоне — от вражды и соперничества до диалога и взаимопомощи — имело прямые последствия для судеб философской мысли. К сожалению, историки русской философии подходят к ее изучению точно так же, как это делают историки западно-европейской философии, рассматривающие каждую ее национальную школу как нечто единое, и если дифференцирующееся, то по мировоззренческим или методологическим признакам, но не топографическим, тогда как судьба русской философии складывалась иначе. Когда историки говорят о том периоде ее истории, когда она еще не отдифференцировалась от богословия и стержневой ее идеей было провозглашение Москвы «третьим Римом», но и в дальнейшем, независимо от степени зависимости философских идей, разрабатывавшихся в Москве, от интересов богословия, их связь с религиозной идеологией за редкими исключениями сохранялась, и можно понять петербуржцев, называвших славянофилов «московский приход». Представляется несомненным, что глубокое понимание философских взглядов Владимира Соловьева и его школы невозможно без уяснения их формирования в духовной атмосфере Москвы, тогда как взгляды М. Ломоносова, Г. Теплова, А. Радищева, П. Чаадаева, А. Галича, В. Белинского, Н. Чернышевского, Д. Писарева, Н. Михайловского, при всей их разнородности, были явлением специфически-петербургским и должны исследоваться именно в этом социально-психологическом контексте.

философии, конкретнее, того ее направления, которое было связано не с религией, а с научной мыслью, не с мистическим, а с эстетическим сознанием, в его собственном качестве и собственных критериях.

10. В этом свете становится понятным, почему история культуры Петербурга с самого ее начала связана не с богословским наследием Нила Сорского и Иосифа Волоцкого, а с учением философского наставника Петра Лейбница, затем с работой популяризатора его идей Вольфа, а с другой стороны, с концепцией французских энциклопедистов, и эту ориентацию на светское, рациональное, теоретически систематизированное знание она хранила, хотя и сохраняла не догматическое, а скорее диалогическое отношение к противоположным ее модификациям — идеалистической и материалистической, позитивистской и экзистенциалистской, неокантианской и марксистской, в отличие от монологического доктринерства московской религиозно-философской школы.

Это позволяет говорить о петербургском стиле не только в искусстве, но и в философии — потому что стиль этот имел самое широкое распространение в бытии города, характеризуя эстетический потенциал его культуры, начиная с культуры обыденной жизни, повседневности быта, поведения, манер, одежды, форм общения, речи и кончая профессиональной деятельностью в сферах наук, искусств, техники, военного дела, медицины, спорта, педагогического процесса...

11. Сказанное относится в полной мере к первым двум столетиям истории Петербурга, потому что Советская власть, жестко подчинившая культуру, и не в последнюю очередь философию, своей политической доктрине — «диктатура пролетариата»! — и своим идеологическим интересам — «теория научного коммунизма»! — стала насильственно стирать то духовное «разделение труда» между Петербургом и Москвой, которое именно этим идейным бицентризмом определило высшие завоевания отечественной культуры — достаточно назвать хотя бы такие пары, как «Достоевский — Толстой» или «Чайковский — Мусоргский» или «Чернышевский — Соловьев», «Плеханов — Бердяев», в творчестве которых выразилось это «единство противоположностей», которым Россия поразила человечество.

12. Возрождение Петербурга как одной из двух культурных столиц России — именно «одной из двух», а не единственной, как это в последние годы нередко провозглашается людьми, мыслящими столь же узко, как и большевики, пытавшиеся подстричь Ленинград на московский манер, — имеет своим неперенным условием ясное понимание того, что определило его роль в истории нашей страны, в частности, в истории русской философии. Разумеется, нельзя не видеть того, что развитие средств массовой коммуникации и расширение прямых профессиональных контактов философов объективно ведет к стиранию различий между двумя ветвями отечественной философии и что в Москве в стенах одного института могут работать пропагандисты французского постмодернизма и сторонники опоры философии на идеи синергетики, как и в Петербурге в пределах философского факультета университета соседствуют разработка культурологии, аксиологии, антропологии, эстетики на основе методологии системного мышления и философская эссеистика,

базирующаяся на радикально ином понимании самой философии — не как области научного дискурса, хотя и специфической, а как разновидности публицистически-художественного самовыражения мыслящей личности. И все же философская культура обоих городов не может не сохранять свои интеллектуальные доминанты, потому что стиль мышления философа зависит не только от врожденной ему структуры Мозговой ткани, соотношения сил левого и правого полушарий, но и от влияния на него *Genius'a loci* его города, если только философ, как и художник, обладает духовной чуткостью к среде, в которой он живет, чувствует и мыслит и неповторимый характер которой он должен сделать ощутимым для жителей всех других мест, и в его стране, и в мире.



МОСКВА — ПЕТЕРБУРГ — ПРОВИНЦИЯ: «ДВУСТОЛИЧНОСТЬ» РОССИИ — ЕЕ ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА И УНИКАЛЬНЫЙ ШАНС (1993)

В обыденном сознании и публицистике провинциальное бытие обычно либо высокомерно и уничижительно противопоставляется столичному как отсталое, застойное — либо, напротив, возвеличивается как несуетное, создающее условия для сосредоточенного духовного существования, свободного от бюрократической атмосферы столичной жизни. «Провинциальность» — понятие амбивалентное, двойственное: с одной стороны, оно воплощает подражательность, упрощенное копирование столичного образа жизни, а с другой — известную духовную независимость от столицы, отстраненность от ее политических интересов и оппозиционность господствующим порядкам. Поэтому из столицы убегали — и теперь снова стали убегать — в провинцию в поисках независимости, из провинции стремились в столицу, дабы сделать карьеру; провинция привлекала возможностью избавления от диктата власти, а столица влекла близостью к механизмам управления страной и концентрацией духовной жизни в сферах искусства, науки, философии.

В таком духе отношение «провинция—столица» осмысляется и в художественной литературе, и в других видах искусства — от Бальзака и Пушкина до Чехова и Фолкнера, от русских драматургов прошлого века до «Одноэтажной Америки» Ильфа и Петрова и итальянских неореалистов в кинематографе XX столетия. Однако если для обыденного сознания и художественно-образного осмысления жизни достаточно наблюдения ее непосредственных проявлений, то научное осмысление отношения провинции и столицы возможно лишь при условии выявления причин возникновения и сохранения в истории общества и культуры различий между этими двумя феноменами.

Для такого выявления нужно прежде всего выделить по меньшей мере два уровня анализа: во-первых, **общий для культурной жизни всех стран и всех эпох** с тех пор, как развитие государственности породило различия между столичными центрами и провинциальными окраинами, и, во-вторых, **специфически национальный**, поскольку в разных странах — в частности, в России в последние три столетия — отношение «столица — провинция» наполнялось особым смыслом, уяснить который необходимо и в интересах науки, и для ориентации практической деятельности.

1.

Эта проблема возникла в Римской империи, когда родилось само понятие «провинция»; «provincia» означала «побежденная страна», которая полностью подчинялась победительнице. Лишь значительно позднее понятие это было перенесено на периферийные области собственной страны, управлявшиеся из столичного

центра. Значение оппозиции «столица — провинция» росло по мере формирования централизованных государств с сильной монархической властью — как это было во Франции, Англии, России, в отличие, например, от ренессансной Италии, где самостоятельность главных городов — Рима, Флоренции, Венеции — делала их равнозначными «сгустками» национальной жизни и в политическом, и в культурном отношениях.

С другой стороны, в XVIII в. сами столицы мелких государственных образований в Германии, властители которых хотели походить на французских королей, становились провинциальными по отношению к Парижу. Так юридическое понятие «провинция» оборачивалось психологическим эффектом «провинциальности», имевшим бытовые, культурные, психологические проявления, на современном уровне научной мысли диалектику (противоречивое единство) «столичное — провинциальное» можно объяснить как частное проявление общих свойств саморазвивающихся и саморегулирующихся систем, ибо мы имеем здесь дело с подсистемами единого и целостного образования — жизни страны, государства, национальной культуры. Как подсказывает теория систем, подобным сложным функциональным и развивающимся системам необходимы **два противоположно направленных «механизма» — мобилизующий и стабилизирующий**, т. е. обеспечивающий, с одной стороны, развитие системы в соответствии с изменениями среды и ростом ее собственных потребностей обновления, а с другой — освоение, сохранение и упрочение обретенного. Соотношение сил этих двух механизмов меняется на разных этапах истории культуры, оно различно и в разных ее типах. Но само наличие и взаимодействие таких механизмов необходимо для обеспечения целостного бытия и жизнеспособности системы: если отмирает или ликвидируется один, система окостеневает, лишается возможности развития и в конце концов погибает, а если атрофируется другой — система саморазрушается, лишаясь связей с прошлым, с накопленным опытом, с тем, что определяет ее качественное своеобразие.

Необходимость двух противоположно направленных — мобилизующего и стабилизирующего — «механизмов» в обществе аналогично «разделению труда» между мужчиной и женщиной: с древнейших времен в истории человечества мужчина — охотник, добытчик, разведчик и испытатель новых форм жизни, а женщина — хранительница очага, поддерживающая устой семьи, воспитывающая детей на сложившихся нравственных «нормах»; мужчина по преимуществу новатор, женщина — традиционалистка.

Такое «разделение труда» можно увидеть и в истории культуры: ей необходимы и сохранение и обновление, взаимодействие традиций и новаторства. Правда, в разных культурных системах господствует либо одна, либо другая «сила», отчего один тип культуры называют «традиционным», а другой — «креативным» (созидающим, творящим), скажем, культуры средневековья и Нового времени в Европе. И далеко не случайно, что именно в Новое время в жизни самоорганизовывающихся больших и сложных систем решающую роль приобрели столицы и возникла дистанция между ними и консервативной провинцией.

Как бы ни была высока степень самостоятельности провинциальных органов управления (в наше время закрепляемая, например, статусом автономии земель, штатов, краев, областей), они не могут не оставаться в главных своих действиях зависимыми от управляющего центра — иначе государственная система развалится, разрушится, распадется на ряд совершенно самостоятельных мелких социальных образований (как это произошло с распадом Советского Союза, Чехословакии, Югославии на ряд суверенных государств). Таков политический и юридический аспекты проблемы. Но аналогична ситуация в экономике и культуре. Чтобы экономика страны функционировала эффективно как единое целое и чтобы культура страны сохраняла национальное (а подчас и сверхнациональное) единство, в ней должны взаимодействовать возможности сохранения и обновления, которые и рожают диалектику традиционности и новаторства.

Политическая и юридическая функции столицы независимо от того, каковы формы и способы управления — монархия или республика, тоталитаризм или демократия, определяют и ее руководящую, организующую и реорганизовывающую роль в духовной жизни страны. Здесь находятся общенациональные центры научной, педагогической, художественной деятельности (академия наук и другие академии, центральные библиотеки, архивы, музеи, издательства, киностудии, телестудии и т. п.). Как бы ни были сильны и продуктивны попытки того или иного провинциального города соревноваться со столицей в этом отношении, они могут иметь лишь частный успех, не меняя общей закономерности — влияния аппарата центральной власти (позитивно оно или негативно в данном случае не имеет значения) и концентрации интеллектуальных ресурсов на организацию и реорганизацию духовного производства во всей стране, начиная с собственной жизни столичного города. Такой город предоставляет особые возможности для работы и для учения, формирует особый тип сознания, столичной психологии: ощущение принадлежности к самому сердцу и мозгу общенациональной жизни, близости к основным ценностям и политического, и религиозного, и научного, и художественного рода, причастности к власти.

Провинциальное же бытие, с его отдаленностью от органов управления нацией, страной, государством, культурной жизнью, со скромным в сравнении со столичным управленческим аппаратом и более бедными интеллектуальными ресурсами, обуславливает иные формы повседневного существования горожан — несравненно более спокойного, замкнутого в частных и семейных интересах, лишённого претензий на решающее соучастие в главных процессах, протекающих в масштабе всей страны и в силу этого наделяющего горожан особой формой амбивалентной психологии — ощущением относительной независимости от центральной власти и одновременно покорностью исходящим от нее решениям, известным «комплексом неполноценности» и вместе с тем «комплексом духовного самодовольства».

Таким образом, сам строй жизни столицы и провинциальных городов, различие их «социальных ролей» в жизни страны порождают особенности сознания, психологии, духовных устремлений горожан. Вспомним балзаковскую и гончаровскую тему наивного провинциала, приезжающего в столицу и испытывающего

массовой коммуникации. И все же при всех вариациях различия между Парижем и Орлеаном, Берлином и Кёльном, на разных этапах истории — между Петербургом и, скажем, Екатеринбургом и между Москвой и Ленинградом оставались **стилеобразующими для всего строя жизни горожан**. При этом сознание столичных жителей и провинциалов противоречиво сочетало, но в обратной пропорции, чувства гордости и ущербности, самодовольства и неудовлетворенности, стремления сохранить свой социально-топографический статус и радикально изменить его.

Чтобы избежать схематизма суждений, отмечу и такой своеобразный феномен, как «провинция в столице». Ярким примером таковой может служить описание Пушкиным в «Медном всаднике» драматического контраста петербургского центра и Коломны, в которой жили Евгений и его возлюбленная Параша. Петербург — это не только величественный город с дворцами, не только «Невы державное течение», гранитные ее берега, «оград узор чугунный», но и окраины, где

*Почти у самого залива —
Забор некрашенный да ива
И ветхий домик...*

Этот архитектурный контраст является своего рода пластическим аккомпанементом драматическому столкновению Петра и Евгения... И дело тут не только в особенностях Петербурга — контраст центральной части города и его окраин присущ и Парижу, и Лондону. Он привносит в их внутреннюю жизнь рассогласование начал столичности и провинциальности. С другой же стороны, в крупных провинциальных городах, являющихся губернскими, областными, земельными центрами, есть свой дух столичности по сравнению с маленькими городками, ничем не управляющими...

Но обратимся теперь к вопросу об особенностях русской провинции.

2.

Первая из них связана с тем, что я назвал бы **«бицентризмом»**, сложившимся в России на протяжении трех последних столетий и поставившим провинцию в особое, неизвестное другим странам положение.

Дело в том, что создание Петром Великим Санкт-Петербурга и превращение его в новую столицу радикально изменило культурную ситуацию в нашей стране. Обычно петровские реформы рассматриваются только с точки зрения политической, юридической, экономической, военно-стратегической, а культурный аспект их остается невыявленным и недооцененным. Между тем образ итальянского путешественника, ставший общеизвестным благодаря пушкинскому «окно в Европу», точно обозначил главный смысл сделанного Петром — **приобщение Руси к тому типу культуры, который сложился на Западе и получил имя «Просвещения»**.

Если русская культура XVI—XVII вв., главным носителем которой была Москва, имела в основе своей религиозное сознание, подчинявшее себе все сферы духовной жизни (так что само понятие «духовного» стало синонимом «религиозного»),

вается редакционным вступлением, в котором сказано образно, но точно, что если «в высоких сферах философского духа» эти два города представляют «две позиции в дискуссии об истории и будущем России», то «в обыденном сознании XVIII и XIX веков Москва оставалась образом российской исконности и провинции, Петербург — воплощением столичного европейского космополитизма». Однако в дальнейшем «все это забылось, и Петербург стал воплощением заброшенного памятника, а Москва — современным мегаполисом». В наше же время «Петербург и Москва вновь трансформировались, и на этот раз их геометрическая конфигурация напоминает скорее две точки в бесконечности, две опоры в аморфности, две столицы в пустыне, две формы в хаосе, две энергетические точки тела, культуры, два полюса притяжения творческой энергии. Так или приблизительно так видятся Москва и Петербург удачливому провинциалу — завоевателю столиц».

Единственная поправка, которую следовало бы сделать к этой характеристике, — отнести позицию провинциала (и не только удачливого) также к прошлому веку, когда затхлость провинциальной жизни влекла молодежь в одну из российских столиц, делая необходимость выбора одной из них в соответствии со своими ценностными ориентациями. Так, по свидетельству Софьи Ковалевской, потребность получить естественно-научное и техническое образование и желание участвовать в политической жизни делали центром притяжения Петербург. Чеховские же сестры, как мы помним, рвались в Москву... Впрочем, имперская столица манила и тех, кто мечтал о карьере на бюрократическом поприще.

Так русская провинция была поставлена в двусмысленное положение. С одной стороны, духовно ей была несравненно ближе Москва — хранительница традиционного образа жизни и исторической памяти. С другой — она, провинция, должна была следовать образцам поведения, жестко диктовавшимся Петербургом. При всех перипетиях дальнейших судеб Москвы и Петербурга отношение к ним провинции оставалось — и остается поныне — **избирательным, а подчас противоречивым.**

Как ни велико было духовное ограбление Ленинграда в эпоху сталинского «социализма», бывшая столица упорно хранила определенные традиции в науке, искусстве, философии, в структуре петербургской ментальности, как принято сейчас говорить. Она подтвердила это в трагические годы блокады и в драматическое время перестройки. Конечно, не могли не сказаться десятилетия духовно обескровливавшей город политики столичных и местных властителей, истребление остатков петербургской интеллигенции, люмпенизация населения, «выкачка мозгов» в Москву и эмиграция за границу.

С другой стороны, в Москве, бывшей цитадели славянофильства, почвенничества, религиозной философии, все шире и глубже развивались духовные связи с Европой и миром. Различия двух образов одной национальной культуры, двух модификаций «русскости» стирались, и создавалось впечатление, что обсуждавшаяся со времен Карамзина, Пушкина, Гоголя, Белинского проблема «Петербург — Москва» потеряла свой смысл.



Панорама Москвы (фрагмент). Фото 1867 г.

ценность абсолютизируется, когда они парализуют дополнительные силы развития — «динамизм», «прогрессивность», «новаторство», «модернизацию». Но и эти последние становятся разрушительными, когда не находят относительного равновесия с тем, что стабилизирует процесс развития.

Для России XVIII—XX вв. «распределение» этих двух функций между столицей и провинцией приобретало особый смысл потому, что новаторская роль Петербурга состояла в **европеизации русской культуры**, а Москва — «порфиноносная вдова», по образному выражению Пушкина, оказалась **главной представительницей провинциального традиционализма**. Когда же она была вновь поставлена в позицию столичного города, предписанная ей сталинизмом политика изоляции отечественной культуры от «растленного Запада» укрепляла в ней те русофильские тенденции, которые сохранялись в ней со времени Алексея Петровича и князя Щербатова и в наши дни породили идеологию «Памяти», квазинаучные сочинения некоторых нынешних ученых-русифилов. Ленинград же, перестав быть Петербургом, поставленный в положение провинциального города, в котором последовательно подавлялась европейски-космополитическая ориентация его духовной жизни, несмотря на все это сохранял в своем «культурном гено типе» завещанную Петром и Екатериной и гениально воплощенную Пушкиным, Глинкой, Брюлловым, Ворониным **открытость Западу**. Это и не позволило ему превратиться в провинциальный город, предопределило возможность его возрождения в наши дни как носителя необходимой русской культуре духовной энергии.

Еще одна особенность российской провинции — ее тесная связь с окружающей город деревенской средой. В России провинциальный город существует **в поле притяжения двух сил — столичных и деревенских**: и потому, что его население непрерывно пополняется из деревни; и потому, что он возвращает для деревни учителей,

сгустков современной цивилизации и ведущими полудеревенский образ жизни. Очевидно, что в провинциальных городах разного масштаба соотношение мобилизующей, креативной, стабилизирующей и охранительной функций различно: чем крупнее город, тем сильнее в нем потребность внедрения нового, прогрессивного, сближающего его со столицей, а чем он мельче, тем значительнее его тяготение к покою, к стабильности, к патриархальности, т. е. к идеалу сельского бытия.

Различие между этими двумя уровнями провинциальности в ряде отношений более существенно, чем между одним из них и столичной жизнью, — очевидно, сколь несходен психологический климат в городах разного масштаба. Поэтому нельзя говорить абстрактно о «провинции», отвлекаясь от того, что разделяет два Новгорода или два Ростова.

3.

Какие же практические выводы следуют из проделанного здесь анализа?

Первый и главный вывод — необходимость преодоления односторонних, однобоких воззрений, порождающих либо стремление сохранить всевластие столицы во имя «единства России», либо борьбу за полную самостоятельность провинциальных регионов от центра, доходящую до идеи их государственной независимости. Необходимо выработать ясное сознание опасности обеих крайних позиций, и не только в правовом, политическом и экономическом отношениях, но и в отношении культурном.

Самостоятельность каждого города, опирающаяся на традиции исторического развития его уникальной культуры, должна гармонически связываться с использованием столичного опыта, тех обновляющих культуру прогрессивных движений, которые особенно активно разворачиваются в столицах — не потому, что в них работают более талантливые или более смелые ученые, художники, педагоги, журналисты, а потому, что здесь имеются более благоприятные условия и стимулы для **поиска нового, более тесный контакт** с тем, что происходит в мире, и **более быстрая отзывчивость** на достижения мирового научно-технического, художественного, философско-методологического прогресса. Поскольку же столичный дух распределен в России между двумя ее культурными центрами, постольку именно провинция может и должна искать синтезирующие их опыт пути дальнейшего развития национальной культуры.

Вместе с тем русская провинция имеет особенно благоприятные возможности для **синтезирования городской культуры и фольклорной**, а тем самым для приобщения села к достижениям современной цивилизации. Провинциальные города должны быть эффективными посредниками между столичной жизнью и деревенской, звеном связи между этими двумя полюсами национальной культуры, поскольку в конце XX в. они остаются в России еще достаточно отдаленными один от другого.

Конечный вывод из всего сказанного — утверждение таких принципов политики государства в области культуры, которые вели бы не к изоляции провинции от столиц и не к попыткам «подстричь» провинцию под столичность, не к разрыву

провинциального города с деревенской средой и не к его в ней растворению, а **к организации диалогических отношений между всеми субъектами национальной культуры**, т. е. отношений, основанных на признании своеобразия каждого, его уважения к «партнерам» и стремления к совместной с ними продуктивной деятельности во имя достижения все более и более высокой степени общности, не стирающей неповторимость каждого участника этого духовного диалога.

На связь «столица—провинция» в сфере культуры распространяется общая типология отношений между разными культурами. Первый тип отношений — так сказать, негативный: отрицание смежными культурами плодотворности каких-либо взаимосвязей (назову его **«культурным изоляционизмом»**). В недавнем прошлом он ярко проявился в воздвижении так называемого «железного занавеса», отгородившего социалистические страны от остального мира. Но такой изоляционизм имеет далекие исторические корни, уходящие в отношения между первобытными племенами; социально-психологическую мотивировку этих отношений Б. Ф. Поршнев определил формулой «мы — они»: отличие образа жизни, сознания, языка другого племени — «они» — отчуждает его от «нашей» культуры, возводя между ними непроницаемую стену. Это сказывалось нередко и в отношениях между столицей и провинцией, когда последняя хотела отстоять свою независимость от столицы, свою самоценность и самодостаточность (например, в отношениях провинциальных городов России к Киеву, а потом к Москве в средние века). Самоизоляция столицы от провинции — явление более редкое, однако иногда отсутствие интереса к отдаленным, мелким и бесполезным для столицы городкам можно увидеть и в истории прошлого века, и сегодня.

Второй тип отношений между культурами — это агрессивные последствия позиции «мы — они», выражающиеся в стремлении одной культуры **подавить, разрушить, истребить, уничтожить иную культуру**, которую «мы» считают чуждой, неполноценной, враждебной и опасной. Так поступало средневековье в Европе с наследием античной культуры. Такая же культурная агрессивность определяла действия европейских колонизаторов по отношению к культурам завоеванных народов Африки, Америки, Азии. Применительно к отношениям столицы и провинциальных городов подобные действия достаточно ярко проявлялись в нашей стране в недавнем прошлом, ибо стремление полностью подчинить Москве все пространство государства и тем самым унифицировать духовную жизнь общества вело к подавлению самобытности всех иных российских городов, к навязыванию им единого архитектурного стиля, единых обрядов и ритуалов, систем образования, типов прессы, стиля сценического искусства и т. п.

Третий тип отношений культур: агрессивность одной культуры отзывается в других либо стремлением к самоизоляции, либо «комплексом неполноценности», признанием превосходства «они» и, соответственно, **готовностью отречься от своей культуры и перейти в «подданство» к другой**. Эту психологию и поведение Мольер высмеял в «Мещанине во дворянстве». Она хорошо известна и по истории русской культуры XVIII–XX вв. — например, по отречению дворянства от родной речи и замене ее французским языком. Что же касается проявления

такого комплекса в жизни провинциального города перед лицом культурной агрессии столицы, то ярким примером может служить политика руководителей Ленинграда в 1940–1970-е гг., которая привела его к состоянию, метко обозначенному формулой «великий город с областной судьбой»...

Существует, однако, и четвертая возможность отношений между культурами — и историческими, и региональными, и национальными — возможность **их взаимодействия как разных, но равных по достоинству и праву на уникальность и потому не навязывающих одна другой свои ценности и не отворачивающихся друг от друга, а вступающих в общение, в диалог.** В истории мировой и отечественной культуры возможность эта реализовывалась несравненно реже и гораздо менее последовательно, чем три первые, потому что ее условие — демократический социальный строй, который лишает столицу присущей ей при самодержавном, диктаторском, тоталитаристском режимах «командной» функции и порожаемых ею высокомерия и самовлюбленности, презрительного пренебрежения к правам других городов. А отсюда следует, что преобразования, происходящие ныне в России, должны иметь одним из необходимых своих следствий **коренное изменение отношений Москвы и Петербурга, Москвы и провинции и утверждение диалогического принципа в связях и взаимодействиях между ними.**

последовали главы «Еретические учения», «Исихазм и мистика древнерусского нестяжательства», «Идеология московской централизации. Иосифлянство» и «Церковный раскол и религиозные идеалы старообрядчества», что говорит о завершенности процесса «становления» отечественной философии¹. Но в 3-м издании «Лекций...», вышедшем в 2001 г., «дополненном и переработанном», автор, очевидно, придя к выводу, что при этом стирается грань между *философией* и *богословием*, счел необходимым ее выявить и назвал первый раздел книги: «Религиозно-философские представления русского средневековья», а второй, посвященный XVIII веку, — «Философия и идеология русского Просвещения». Объясняя эти изменения во Введении, историк подчеркнул отличие философии от теологии, справедливо заметив, что православие «иногда чересчур сближается с русской философией»; между тем, суть «сугубо философского вопрошания о мире и человеке» состоит в том, что оно «видит свою задачу в *секуляризации* познания, замене веры и откровения их антиподами — разумом и мышлением»².

Показательна и позиция Н. В. Солнцева, который в изданной им хрестоматии по истории русской философии назвал воззрения Илариона, Владимира Мономаха, Кирилла Туровского, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Максима Грека и Симеона Полоцкого и ряда других средневековых религиозных мыслителей «*предфилософией*», поскольку она развивалась «в рамках богословской литературы»³, и только в XVIII столетии «идет процесс обособления философии от религии»⁴.

Считаю необходимым всемерно поддержать такую позицию историков отечественной философии, основанную на ее понимании как *самостоятельной теоретической дисциплины*, имеющей свой предмет, свой язык и свои функции в культуре. Другое дело — *философские проблемы*, возникающие и так или иначе решаемые в других сферах духовной деятельности — в теологии и в политической идеологии, в теоретических разделах наук и в публицистике, даже в нетеоретических формах художественно-образного мышления — в поэзии, драматургии, повествовательных формах литературы, а подчас и в невербальных искусствах — музыке, танце, живописи, архитектуре. Философская проблематика не может не проникать в смежные сферы мышления, точно так же, как теологические, политические, педагогические, науковедческие, эстетические проблемы нередко рассматривались в философских текстах; более того, органичность философскому мышлению теоретической формы умозрения не препятствовала более или менее широкому использованию метафорических структур художественно-образного мышления, что, однако, не означает отсутствия *принципиальных различий* между философией, философской поэзией и «чистой» поэзией (лирикой) как формой художественного творчества, равно как между философией и смежными формами теоретического мышления —

¹ Замалева А. Ф. Лекции по истории русской философии. — СПб., 1995.

² Замалева А. Ф. Лекции по истории русской философии. — С. 3.

³ Солцев Н. В. Русская философия: Имена. Учения. Тексты. — М., 2001. — С. 24.

⁴ Там же. — С. 60.

дило развитие страны во всех отношениях, в том числе и в мировоззренческом, что не могло не сказаться на развитии философии. В данной статье нет возможности выявить весь «параллелограмм сил», которые обуславливали конкретный ход этого процесса, в первом приближении можно лишь сказать, что его рубежи *соответствуют хронологическим границам — XVIII, XIX, начало XX столетий.* Но более существенным представляется наличие постоянно действовавшего на протяжении этих двухсот лет фактора — *зависимости отечественной философии от возникшего в начале XVIII в. и сохранявшегося вплоть до советского времени культурного бицентризма России, выразившегося в противостоянии двух ее культурных центров — Петербурга и Москвы.*

Постижение этой зависимости тем более важно, что в трудах историков отечественной философии она, как правило, игнорируется — только в последние годы появилось несколько работ, в которых была поставлена эта проблема¹. Начиная с 20-х годов и на протяжении всей своей дальнейшей истории советская власть осуществляла всемерную, и идеологическую, и практическую дискриминацию Ленинграда, пытаясь искоренить унаследованные им от Петербурга качества — вспомним печальную, но точную формулу *«великий город с областной судьбой»*, что вело к стиранию особенностей ленинградской философии в ее отличие от московской; и все же известные различия сохранялись тут и в эти десятилетия, обусловленные целым рядом обстоятельств, и они должны быть изучены сейчас, когда для этого есть уже все возможности.

Ибо особенность развития нашей страны, начиная с XVIII в., состоит в том, что в ней, при рокировках юридических столиц, были и остаются по сей день *две культурные столицы.* Только в последние годы стал возможен серьезный научный анализ этой уникальной в европейской культуре ситуации². К сожалению, в подавляющем большинстве научных исследований истории России, истории русской культуры и искусства значение этого бицентризма никак не выявляется; причины этой «слепоты» историков лежат на поверхности — ведь многие видные, авторитетнейшие ученые, начиная с В. О. Ключевского, С. М. Соловьева и кончая нашими современниками А. С. Ахиезером и И. В. Кондаковым, либо

¹ Перечислю их в хронологической последовательности: Каган М. С. «Град Петров в истории русской культуры». — СПб., 1995; Артемьева Т. В. Философия «московская» и «петербургская» // Метафилософия или философская рефлексия в пространстве традиций и новаций. — СПб., 1997; ее же: Философия в Петербургской Академии наук XVIII века. — СПб., 1999; Столович Л. Н. Петербург — Москва: Философский диалог // В диапазоне гуманитарного знания: К 80-летию профессора М. С. Кагана. — СПб., 2001.

² Укажу на ряд работ К. Г. Исупова, в частности, на главу «Петербург и Москва: спор об эстетическом приоритете в истории» в его монографии «Русская эстетика истории». — СПб., 1992, и составленную им хрестоматию в серии «Pro & contra» — «Москва — Петербург: Диалог культур в истории национального самосознания». — СПб., 2000, на книгу В. Ванчугова «Московософия & Петербургология. Философия города». — М., 1997, на защищенную в 1999 г. диссертацию моего аспиранта И. И. Кобзева «Встреча культур Запада и Востока в русской провинции». — СПб., 1998.

сводят замысел создателя Петербурга к одним только военно-стратегическим и торгово-экономическим соображениям, либо вообще умалчивают о рождении этого города — видимо, с их точки зрения совсем несущественном факте в духовной истории страны. Не нужно большой проницательности, чтобы увидеть связь этой позиции с укорененным в Москве отношением к Петербургу-Петрограду-Ленинграду, идущим от заклатья «Петербургу быть пусту!», которое прозвучало в окружении мятежного сына Петра Великого, через славянофильское неприятие града Петрова как символа европеизации России, к позиции классиков русской религиозной философии, для которых Петр был «большевиком на троне», по выражению Н. А. Бердяева, воспроизведенным Максимилианом Волошиным и избранном уже сегодня В. С. Житковым и К. Б. Соколовым в их интерпретации истории России эпиграфом к параграфу «Петр и его «окно в Европу»»¹. Трудно ожидать объективного описания роли главного творения Петра в истории страны и взаимоотношений обеих столиц при такой оценке великого реформатора отечественной истории, сдвинувшего страну на путь Просвещения, если «главный смысл реформ Петра, — как без тени смущения заявляют эти историки, — заключался в том, что он пытался внедрить в национальную картину мира элементы западничества. Однако это западничество носило ограниченный и уродливый характер»².

Поскольку я имел возможность обстоятельно рассмотреть эту проблему в упоминавшейся монографии «Град Петров в истории русской культуры» и в написанном на ее основе учебнике «История культуры Петербурга» (СПб., 2000), сейчас ограничусь выводом, связанным с темой настоящей статьи: идеологическое и социально-психологическое противостояние Петербурга и Москвы, принимавшее то более, то менее острую форму, непосредственно сказывалось на философии, развивавшейся в обоих городах, так что *нельзя понять закономерности истории русской философии XVIII–XX столетий, отвлекаясь от этого противостояния, спора, диалога новой и старой столиц*. Пути философского умозрения оказывались в этом отношении альтернативными, как и принципы отечественной литературы и искусства, — по-разному, но в равной мере, в этих формах сознания и самосознания культуры проявлялось решение главного вопроса русской жизни, с такой остротой поставленного Петром Великим: *какой быть России — страной азиатской или европейской, традиционалистской или персоналистски-креативистской, консервативной или динамичной, базирующей свою культуру на религиозной мифологии и мистике или на науке и просвещении, фанатично-православной или толерантной ко всем конфессиям и к самому атеизму...* Петербург и был противопоставлен Петром Великим Москве как носитель нового, *антитрадиционалистского, просветительского типа культуры*, но не рабски копировавшего западноевропейские образцы, в чем обвиняли его московские оппоненты, а выра-

¹ Житков В. С., Соколов К. Б. Десять веков российской ментальности: картина мира, власть. — СПб., 2001. — С. 209.

² Там же. — С. 221.

батывавшего *новую модификацию русской культуры*. Об этом говорил сам Петр, и это стремление унаследовала от него в своей политике Екатерина Великая. Доказательства тому — архитектурный облик самого Петербурга, вобравший в себя стилистику всех течений европейского зодчества, но преломивший их так, что по всеобщему признанию новая российская столица оказалась непохожей ни на один европейский город; другой пример — творчество *Александра Пушкина*, «русского европейца» или «европеизированного русского», о котором точно сказал мудрый А. И. Герцен, что оно стало *гениальным ответом русского народа на действия царя-реформатора*. Таким же интеллектуально мощным воплощением стремления Петра *органически соединить отечественное и европейское* стали в философском умозрении Петербурга философские концепции А. И. Радицева, П. Я. Чаадаева, самого А. И. Герцена.

Раздвоение путей отечественной философии намечилось уже в XVIII в. — по точному заключению Т. В. Артемьевой, «Философия «московская» несколько отличалась от философии «петербургской». Она в большей степени была направлена на умозрительные проблемы, не была так тесно связана с естественной наукой, как в Петербургской Академии»¹. Действительно, в Петербурге философия ориентировалась на связь с учениями европейских просветителей и ученых-естествоиспытателей, а в Москве — на связь с православием, с традиционалистской этикой, с масонской мистикой, с антирационалистическим сентиментализмом — с той духовной основой, из которой вырастут в следующем веке славянофильство и почвенничество («*московским приходом*» ехидно, но точно назвал современник славянофилов; впрочем, сами они откровенно и горделиво именовали себя «*московской партией*»), тогда как данное Петербургу итальянским путешественником и увековеченное А. И. Пушкиным образное название «окно в Европу» зафиксировало его значение в истории отечественной культуры как духовного центра идеологии «западников».

«Было бы упрощением, — справедливо заметил в упомянутой статье Л. Н. Столович, — утверждать непосредственную детерминацию философской мысли местопребыванием философов. Однако противостояние двух российских столиц, различие их исторических судеб и духовно-культурной жизни находило в определенные периоды свое выражение в развитии русской философии, в диалоге ее мыслителей»². Разумеется, господствовавшие в обеих культурных столицах духовные позиции не имели абсолютной силы — в культуре нет вообще ничего абсолютного; вновь процитирую А. И. Герцена: «много Москвы в Петербурге и много Петербурга в Москве»³. Все же очевидно, что религиозная философия В. С. Соловьева и его школы была теоретическим осознанием *московского мироощущения*, а влияние позитивизма и марксизма, психологической науки и неокантианства, при всех их различиях и полемическом противоборстве, было наиболее сильно в Петербурге, обусловленное *рационалистически-сциентистской*

¹ Артемьева Т. В. Философия в Петербургской Академии наук. — С. 29.

² Столович Л. Н. Петербург — Москва: Философский диалог. — С. 120.

³ Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. — С. 186.

Известно, что М. М. Бахтин определил основную черту творчества Ф. М. Достоевского понятием *диалогичности*; исследуя историю культуры Петербурга, автор этих строк пришел к выводу, что данное понятие характеризует не только художественное мышление великого петербургского романиста, но структуру всей культуры Петербурга, формировавшегося в нем *мировосприятия*, как отражения драматического диалога столкнувшихся в нем начал — *столично-имперского величия и жизни обыкновенного, негосударственного, частного, простого человека*. В художественном сознании это было впервые выражено в «Медном всаднике», а затем воплощалось не только в петербургской литературе, но и в живописи, и в музыке, и в зодчестве — застройка города осуществлялась как диалог разных стилей (своего рода «моделью» такого диалога стала композиция Дворцовой площади); это не могло не сказаться и в истории петербургской философии — ведь именно *диалогична* структура трактата А. И. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», *напряженно диалогичным* было мышление П. Я. Чаадаева. Рассматривая под этим углом зрения «московское» мышление, обнаруживаешь его *монологический характер*, логически вытекавший из преобладания в нем традиционалистских принципов, — ведь *монологично* по своей сути лежащее в основе традиционной культуры религиозное сознание, православное, как и любое другое, поскольку для него *всякое инакомыслие еретично и ложно*, истинны только моя вера, мой Бог, мой культ; не случайно господствующее в Москве религиозное сознание именовало себя православием, как не случайно Невский проспект в Петербурге получил неофициальное название «*проспекта веротерпимости*» из-за ведущих на нем молчаливый диалог четырех храмов, представляющих разные конфессии, и стоящих рядом с ними светских зданий — торговых, коммуникативных, увеселительных.

Изучение особенностей философских школ Петербурга и Москвы может показать, как это различие проявилось — не могло не проявиться! — и здесь, оказываясь столь же закономерным, как и в художественной культуре, скажем, в сопоставлении *диалогизма Ф. М. Достоевского и монологизма Л. Н. Толстого*. И так же, как в искусстве, в философии соотношение это на строгом языке современной науки я определил бы понятием «*комплементарность*» — имея в виду боровский *принцип дополнительности*, эвристическое значение которого, как я неоднократно отмечал, выходит далеко за пределы квантовой механики, выявляясь в анализе социокультурных явлений не менее продуктивно, чем в исследовании физического микромира¹. Комплементарность этих *противоположных и несовместимых философских позиций* определялась в русской философии именно тем, что они были в равной мере укоренены в фундаментальных противоречиях развития России в последние три века, культурным воплощением которых стала взаимная *дополнительность, а в ряде случаев и диалогическая связь*, Петербурга и Москвы. Потому что в мире культуры, в отличие от физического микромира, противоположные и несовместимые

¹ См., например: Каган М. С. Дополнительность и интервальность // Диалектика и современный стиль мышления. — Севастополь, 1983.

уравнены, и все провинциальные центры жили по идеологическим командам столицы. Кровавое «ленинградское дело» официально объяснялось приписанным руководителям города желанием добиться ему какой-то степени независимости от Москвы, тогда как он был обречен быть ее бледной тенью...

Но когда в 50–60-е гг. наступило недолгое время «оттепели», начался и процесс пересмотра некоторых догм сталинской трактовки марксистской философии. Он протекал достаточно осторожно и поначалу умеренно, однако все шире и решительнее, хотя поколения ортодоксов, воспитанные при Сталине и не способные ни на что, кроме защиты выученных с юных лет формул, по-прежнему занимали руководящие посты в идеологических отделах ЦК компартии, в Академии наук, на философских факультетах университетов, в издательствах, и всемерно сопротивлялись всему тому, что воспринималось ими как проявления «ревизионизма». В этой сложной обстановке начались все же подлинные дискуссии, зарождались новые направления философской мысли, признававшиеся прежде «буржуазными», «идеалистическими», «субъективистскими», проявлениями «абстрактного гуманизма» и «космополитизма», — это были онтология, аксиология, философская антропология, теория деятельности, философия культуры, социология и социальная психология, теория информации и теория моделирования, системный подход, методология междисциплинарных исследований (некоторые эпизоды этого процесса описаны мной в книге «О времени и о себе». СПб., 1997). Много полезного было сделано в это время историками философии, зарубежной и отечественной, и это накопление новых идей и позиций, преодолевавшее ожесточенное сопротивление догматиков и идеологических жандармов, и стало главным содержанием этого периода истории советской философии, которое надлежит внимательно изучить новым поколениям исследователей. И хотя процесс этот протекал и в Москве, и в Ленинграде, и в ряде других научных центров страны — в Тбилиси, в Киеве, в Алма-Ате, он приобретал некие специфические черты в каждом городе. Но только на третьем этапе истории отечественной философии, начавшемся в 90-е годы XX века и продолжающемся в наши дни, накопленные в последние десятилетия этого драматического столетия идеи могли получить свободное и широкое развитие. Кажется закономерным, что осознание необходимости возрождения основных устоев петербургской культуры распространилось на ее философскую мысль. Есть уже немало примет восстановления философского диалога двух столиц, их именно *диалогических*, а не *конфронтационных*, взаимоотношений, ибо обретенная свобода мысли и слова, неотъемлемая от процесса демократизации общества, открывает возможность диалектически-диалогической связи настоящего с прошлым.

Не следует удивляться тому, что завоеванная свобода приносит в культуру и в ее философскую подсистему, с одной стороны, ретроградные попытки, преимущественно столичных деятелей, реабилитировать и этику «Домостроя», и печально-знаменитую триаду идеолога николаевского царствования графа С. С. Уварова «*православие, самодержавие, народность*», восстановить подчинение школы религиозному воспитанию, а с другой стороны, бесплодное стремление идеологов

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФСКОЙ ЭЛИТЫ В ПЕТЕРБУРГЕ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК И ОСОБЕННОСТИ СТИЛЯ МЫШЛЕНИЯ (1994)

Хотя элементы философской рефлексии содержались в теологической мысли средневековой Руси, философия как таковая, как самостоятельная форма осмысления бытия, родилась в России вместе с петровскими реформами, стимулируемая потребностью рационально-теоретического осмысления и обоснования того типа культуры, который складывался в стране в ходе освоения ею идеи и идеалов европейского Просвещения. Поскольку же носительницей этого нового типа культуры стала основанная Петром столица России, она и оказалась местом рождения русской философии. Знаменательно, что вдохновителем самого основания Петербурга стал философ — духовный отец Просвещения Лейбниц, советовавший царю-реформатору не переделывать какой-либо старый город для новых нужд, но создать для этого принципиально новую столицу «из ничего»; показательно и то, что продолжательница дела Петра Екатерина II, с юности занимаясь философией (в пятнадцатилетнем возрасте она написала свое первое такого рода сочинение), выписывала из Франции книги Плутарха, Цицерона, Монтескье, а став императрицей России, вступила в общение с Вольтером и Дидро. Начало петербургской философии было положено, как известно, деятельностью членов «ученой дружины» — Феофана Прокоповича, В. Н. Татищева, А. Д. Кантемира; М. В. Ломоносов был преемником этого движения, общий смысл которого — *утверждение философии как светской формы мышления* (разумеется, необходимая дань религии отдавалась, но сама она рассматривалась не «изнутри», а как один из объектов теоретического познания); вот программный для всего этого направления мысли тезис: «Что же свойств или обстоятельств Божних касается, то наш ум не в состоянии о том внятно разуметь, да и нужды нет, ибо довольно, что я знаю и верю его быть всех вещей Творца и Господа». Отсюда ставшая столь характерной для всех сторон петербургской культуры *толерантность* — философ решительно заявлял, что «разность вер великой в государстве беды не наносит» и что умному человеку «до веры другого ничто касается, и ему все равно, Лютер ли, Кальвин ли, папист, анабаптист, магометанин или язычник с ним в одном городе живет...»/1/. По точному суждению историка русской общественной мысли С. А. Левицкого, и Ломоносов был «скорее просвещенным деистом, чем православным по духу; он следовал традиции западных рационалистов — Декарта и Лейбница, для которых наука, философия и религия не исключают, а дополняют друг друга. Правда, тут уже Бог превращался в философского Абсолюта и переставал быть живым Богом Иоанна, Авраама и Иакова» /2/.

Талантливый философ середины XVIII века Г. Н. Теплов, читавший лекции в Академическом университете в конце 40-х годов, отваживался утверждать, что

«богословие или теология... не принадлежат к философии» /3/. Близкие к этому взгляды высказывал другой типично петербургский мыслитель Я. Козельский /4/.

Такая рационалистически-просветительская эмансипация философского знания породила ставшую типично-петербургской *структуру его интересов*, особенно ощутимую при сравнении петербургской школы философии с московской: связь с религиозным сознанием вытесняется здесь обостренным вниманием к проблемам *научно-познавательным, педагогически-воспитательным и художественно-эстетическим*. Закономерность таких ориентаций философского мышления, противопоставлявших его традиционным принципам укорененности умозрения в богословии, станет понятной, если мы вспомним, что в Петербурге были созданы Академия наук, Академия художеств, учебные заведения нового типа, от немецкоязычных гимназий до Смольного института — рождавшийся здесь строй культуры должен был получить прочный теоретический фундамент.

К верному заключению историка: «значение воспитания, образования, развития человека посредством науки и искусства стало главной идеей русской культуры XVIII столетия» /5/ — следовало бы лишь добавить: «в *Петербурге*», ибо в Москве на протяжении всего века господствовали иные устремления (вспомним хотя бы антипросветительское и антипетербургское сочинение князя М. М. Щербатова «О повреждении нравов в России»), а впоследствии славянофильскую и почвенническую критику деятельности Петра и поиск «русскости» в средневековом типе сознания, основанном не на научном, а на религиозном восприятии мира и потому отвергавшем рационалистически-просветительскую направленность складывавшегося в новой столице типа ментальности.

Сформулированные Татищевым и ставшие крылатыми слова: «*Ученье — свет, неученье — тьма*» — определили само назначение русской философии как способа *теоретического обоснования практической деятельности преобразовывавших страну людей*.

И столь же характерно для Петербурга, что в изданном здесь в 1783 г. учебнике «О должностях человека и гражданина», если не написанном самой Екатериной, то ею отредактированном, говорилось: «Естественно человек с человеком разнится мало, по учению человек с человеком разнится много», потому лучше весь век учиться, нежели «пребыть незнающим» /6/. Во исполнение подобных утверждений в Петербурге издавались переводы наиболее значительных произведений западно-европейской педагогической мысли, а петербургские философы целеустремленно разрабатывали *тему человека* — от В. Н. Татищева до А. Н. Радищева, замечательное сочинение которого «О человеке, его смертности и бессмертии» в наши дни справедливо рассматривают как «первую русскую философскую работу, стоящую вполне на уровне тогдашней философской культуры» Европы /7/. Не могу не процитировать в этой связи и радищевскую «Беседу о том, что есть сын отечества»: «Человек существо свободное, поелику одарен умом, разумом и свободною волею» /8/.

В XIX в. философская мысль Петербурга развивается в напряженном поле политических, идеологических и общекультурных противоречий, в котором

оказалась духовная жизнь всей страны, но которое с особой силой проявлялось в ее столице: именно здесь должно было произойти восстание декабристов, здесь вдохновлявшую революционеров идею свободы «восславил» вслед за Радищевым Пушкин, здесь Рылеев трактовал историю человечества как движение от первоначальной «дикой свободы... к деспотизму», а затем, благодаря «просвещению», движение «от деспотизма... к свободе» цивилизованной /9/; здесь сохранялись и другие традиции петербургской философии прошлого века — *ее связь с наукой, с естествознанием, со строгими принципами логико-теоретического мышления и одновременно с художественным творчеством, занимавшим особенно значительное место в культуре столицы и требовавшим осмысления его способности противоречиво соединять познавательно-воспитательные и эстетико-гедонистические устремления*. В то же время именно в столице давящий пресс официальной идеологии, уваровская триада «православие, самодержавие, народность», гнет цензуры, насилие, чинимое в сфере образования, особенно университетского, парализовывали духовные силы философов в гораздо большей степени, чем в Москве. Как тут не вспомнить ставшее легендарным изречение князя Ширинского-Шихматова, сменившего графа Уварова на посту министра просвещения: «Полезность философии не доказана, а вред от нее возможен...». Подобные представления приводили к разного рода репрессиям против самых ярких петербургских философов — А. И. Галича, Д. М. Велланского, Н. Г. Чернышевского — деформировав естественный ход развития философской мысли в столице империи.

В 1850 г. А. В. Никитенко записал в своем дневнике: «Опять гонение на философию. Предположено преподавание ее в университете ограничить логикой и психологиею, поручив и то, и другое духовным лицам» /10/. В следующем году, действительно, в Петербургском университете вообще и надолго прекратилось преподавание теории познания, метафизики, этики, истории философии... /11/

Все же петербургские философы находили возможность и в научной, и в педагогической деятельности ставить и обсуждать те проблемы, которые были наиболее актуальными в контексте общей социальной и культурной ситуации в стране и непосредственно в Петербурге. Представляется, что движение теоретической мысли шло здесь в трех главных направлениях.

Первое из них — *онтологическое и гносеологическое осмысление достижений естествознания*, которое завоевывало в XIX в. все больший авторитет во всем мире благодаря поражающим воображение научным открытиям и их техническому воплощению; и хотя обсуждение этих проблем было, казалось бы, предельно далеко от политики и идеологии, для бдительного ока официальных и неофициальных цензоров предосудительным было и оно, поскольку неизбежно приходило к противоречию с догматами церкви, — вспомним, как писал об этом А. Блок:

*И дух естественных наук
(Властей ввергающих в истуг)
Здесь был религии подобен...*

ратуре, что делало ее, а вслед за ней искусство в целом и художественную критику, способную анализировать социальные процессы через их воспроизведение в повестях, романах, пьесах (Н. А. Добролюбов называл ее «реальной критикой»), предметом пристального внимания философов; так укреплялась еще одна традиция петербургской философии.

Как правило, эти ее проблемно-тематические ориентации соединялись, скрещивались, взаимодействовали в трудах одного и того же мыслителя. Так в деятельности А. И. Галича — лицейского учителя Пушкина, к которому юный поэт обращался с дружескими стихотворными посланиями, — построение общей «Картины человека» последовало за «Опытом науки изящного» /15/, и такую же связь сюжетов — даже в той же последовательности! — мы видим в деятельности Н. Г. Чернышевского, философский путь которого пролегал от «Эстетических отношений искусства к действительности» к «Антропологическому принципу в философии» /16/. Вместе с тем, в Петербурге наука оказывалась не только предметом осмысления, но и идеальной *моделью самой философской рефлексии*. Здесь складывался на протяжении трех столетий *особый стиль философствования*, сближавший философское мышление с научным по стремлению мыслителя к строгой точности формулирования мысли, к логической последовательности анализа, к «графичности», обрисовывающей предмет мысли.

Как ни сглаживались различия между столицами с развитием всех форм коммуникаций — уже в начале XX в. бывало трудно сказать, является тот или иной философ, ученый, поэт, режиссер, музыкант, журналист петербуржцем или москвичом — все же различия обеих модификаций русской культуры ощущались достаточно остро во всех ее проявлениях. Показательна позиция профессора Петербургского университета А. И. Введенского, утверждавшего, опираясь на идеи О. Конта, что философия — это «научно переработанное» мировоззрение, а связанная с ней психология — «наука без всякой метафизики», изучающая «психику» человека /17/. Само понятие «психика» вытеснило здесь понятия «душа» и «дух», центральные в религиозно-идеалистических концепциях московских философов (любопытно, что в «Энциклопедии» Брокгауза и Ефрона вместо экпликации понятия «дух» сделана отсылка к статье «Психология», написанной петербургским профессором Н. Гротом с позиций, характерных для столичной психологической школы) /18/.

Немалую роль в утверждении такого взгляда на философию сыграла политика петербургских издательств, публиковавших, последовательно и интенсивно, переводы сочинений крупнейших представителей европейской философии, принадлежавших преимущественно к тем ее течениям, которые опирались на научный дискурс.

На страницах журнала «Логос» с момента его основания в 1910 г. развернулась полемика петербургских и московских философов (хотя и те и другие входили в его редакцию): во вступительной редакционной статье, написанной, очевидно, петербуржцем С. И. Гессеном, прямо говорилось о необходимости «приобщения русской культуры и выраженных в ней оригинальных мотивов к общей культу-

ре Запада» и о разработке в этом контексте «научной философии», основанной на «союзе... со специальными знаниями»; с этих позиций подвергалось критике славянофильское течение в философии со свойственным ему иррационализмом и прямо назывались Вл. Соловьев и его последователи /19/. Гносеологию Соловьева, теоретической почвой которой была религиозная вера, критиковал и другой петербургский философ — Э. Радлов /20/, в связи с чем разгорелась острая полемика В. Эрн, не принимавшего рационалистические и западнические установки петербургской школы, с С. Франком /21/. Сам С. Франк заметил однажды с нескрываемой иронией, что поскольку особенностью «преобладающего типа русской мысли» является «эмоциональность и интуитивность», ее представителей «трудно даже назвать «мыслителями» в строгом смысле слова; они скорее... духовные борцы, обличители, проповедники, «пророки»» /22/. Характерна и позиция И. Лапшина: «Я глубоко убежден в том, что проблема «чужого Я» разрешима строго научным, теоретическим путем на почве критической философии, без каких бы то ни было уклонов в сторону скептицизма, мистицизма, фидеизма и догматической метафизики» /23/. Нетрудно догадаться, в представителей какой философской школы пущены эти петербургские стрелы...

Октябрьская революция резко изменила общее положение философской мысли в стране. Единственно правомочной — «подлинно научной» — была объявлена философия марксизма, вскоре переименованная в учение «марксизма-ленинизма», хотя гносеологическая концепция Ленина, изложенная в единственном его философском сочинении «Материализм и эмпириокритицизм», была весьма далека от воззрений Маркса (впрочем, в большей своей части Ленину неизвестных, ибо они сохранялись лишь в рукописях и были опубликованы только в 30-е гг.). Логическим следствием такой позиции идеологов большевизма стала высылка из страны в 1922 г. всех русских философов, которые придерживались отличных от провозглашенных единственно истинными взглядов, так что поле отечественной философии полностью оголилось — ведь не было им сколько-нибудь достойной замены, хотя бы в русле марксистской философии; только в 20-е годы началась подготовка новых «кадров», как стало принято говорить, преподавателей и исследователей. Поскольку же подготовка эта происходила в условиях нараставшего идеологического террора (борьба с «меньшевистствующим идеализмом» и другими, реальными или выдуманнами, философскими ересями), а затем и физического уничтожения в тюрьмах и лагерях недобитых философов всех поколений и взглядов, и поскольку в середине 30-х гг. было опубликовано в составе «Краткого курса истории ВКП(б)» вульгаризированное изложение Сталиным основ диалектического и исторического материализма, провозглашенное величайшим творением философской мысли, подлежащим пропагандированию и комментированию всей армией советских философов, постольку легко понять, что до смерти диктатора и осуждения его культа ни о каких серьезных достижениях философской мысли в Советской стране не могло быть и речи.

Но и после начавшейся в конце 50-х гг. идеологической «оттепели», вскоре заторможенной перепуганными партийными лидерами, и до конца 80-х философ-

ская мысль оставалась под достаточно жестким прессом официальной идеологической доктрины; в этом духе воспитывались в университетах и новые поколения отечественных «любомудров», от которых власти требовали отнюдь не мудрости, а фанатической преданности Вождю и его идеям.

Особенно тяжелое положение в сфере социально-гуманитарного знания сложилось в Ленинграде, который начиная с 20-х гг. вызывал у Сталина ненависть и страх; в результате те, кого Москва ставила на партийно-государственное «княжение» в Северной Пальмире, делали все возможное, чтобы низвести некогда великий европейский город на уровень рядового провинциального областного центра; Жданов и его преемники, все более тупые и сервильные, были, как говорят французы, «большими роялистами, чем сам король» в неумном желании доказать очередному московскому «королю» свою преданность и способность вытравить до конца все еще сохранившийся в Ленинграде петербургский дух... И им удавалось многого достигнуть — достаточно сказать, что ленинградские философы принимали участие в «разоблачении буржуазной и идеалистической сущности» таких завоеваний научной мысли человечества, как генетика, кибернетика, семиотика, теория информации, системный подход, внося свой вклад в этот шабаш мракобесов и недоумков...

Неудивительно, что те ленинградские философы, которые стремились сохранить хоть какую-то меру самостоятельности творческой мысли и простого человеческого достоинства, бежали из душающей атмосферы родного города в Москву, когда предоставлялась такая возможность, ибо по ряду причин там дышалось несколько легче; так переехали в столицу И. С. Кон, М. А. Киссель, М. С. Козлова, В. А. Ядов...

Все же философская мысль в стране не застыла на сталинистской догматике, она продолжала подспудно развиваться. И в Москве, и во многих университетских городах России и других республик Советского Союза время от времени «прорывались» в книжные издания и на страницы журналов, не говоря уже о лекционном «фольклоре», постановка новых проблем, обоснование новых идей, разработка новых концепций; в результате в ряде городов — например, в Киеве, в Тбилиси, в Ереване, в Алма-Ате, в Томске, в Свердловске, в Новосибирске, в Ростове-на-Дону — философия приобретала специфические очертания, позволяющие говорить о зарождении неких научных школ. Такой процесс, невзирая на все трудности, протекал и в Ленинграде.

Если бы в этой статье речь шла не о деятельности научной элиты, а об общем ходе развития философской мысли в городе, следовало бы охарактеризовать творчество ряда ленинградских ученых, создавших в послевоенные годы интересные труды и по общим вопросам философии, и по ее истории, и по проблемам логики, аксиологии, науковедения, этики, эстетики (помимо работ названных только что «эмигрантов» нужно было бы сказать, прежде всего, о трудах В. И. Свидерского, упорно поддерживавшего традиционные для петербургской философии ее связи с точными науками и воспитавшего несколько поколений единомышленников; о книгах его постоянного оппонента В. П. Тугаринова,

стиль мышления, да и поведения которого, был, впрочем, весьма далек от петербургского; нужно было бы отметить серьезные исследования Л. О. Резникова, М. О. Шахновича, В. А. Штофа, О. Ф. Серебренникова); поскольку же предметом анализа в данной статье является творчество *элиты*, приходится заключить, что таковой в 30—80-е гг. в сфере философии в Ленинграде не было, да и быть не могло, ибо здесь несравненно более последовательно и ожесточенно, чем в столице, выпалывалось и истреблялось все, что выходило за средний, стандартный уровень догматических, апробированных в ЦК КПСС представлений. Принцип, вульгарно формулировавшийся в те годы в сфере обыденного сознания: «Не высовывайся!» — определял политику ленинградского руководства по отношению к исследователям и преподавателям философии.

При всех трудностях переживаемого ныне радикального преобразования жизни России и при всех совершенных в этом процессе ошибках одним из неоспоримых завоеваний наших является освобождение научной мысли в целом, социально-гуманитарного знания в частности и философской науки в особенности от насилия над ними тоталитаристской идеологии. Это рождает надежду, что в городе с такими замечательными интеллектуальными традициями, какие сложились в Петербурге — родине отечественной философии, философии светской, научной по типу мышления, связанной с достижениями европейской культуры, — она сумеет вновь достичь таких вершин, которые поднимают мыслителей *на уровень элиты*. Наша задача сегодня — подготовить для этого необходимую почву.

ЛИТЕРАТУРА

1. Татищев В. Н. Избранные произведения — Л., 1979. — С. 87.
2. Левицкий С. А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Т. 1 — 2-е изд. — Frankfurt-am-Main, 1983. — С. 26.
3. Кошелева О. И., Морозов Б. Неизвестные русские учебные курсы философии середины XVIII в. // Историко-философский ежегодник '91. — М., 1991. — С. 59.
4. См.: Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. — М., 1952. — 4.1. — С. 417.
5. Черная Л. А. Русская мысль второй половины XVII — начала XVIII в. о природе человека // Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. — М., 1990. — С. 107.
6. Сочинения Императрицы Екатерины II. — Т. 1. — СПб., 1849. — С. 183, 195. См. также: Лавровский Н. А. О педагогическом значении сочинений Екатерины Великой. — Харьков: Унив. тип., 1856. — 187 с.
7. Левицкий С. А. Цит. соч. — Т. 1. — С. 30.
8. Радищев А. Н. Избранные философские и общественно-политические произведения. — М., 1952. — С. 278.
9. Рылеев К. Ф. Полное собрание сочинений. — М. — Л., 1934. — С. 412.

10. *Никитенко А. В.* Дневник. Т. 1. 1826–1857. — М., 1955. — С. 334.
11. История Ленинградского университета. Очерки. — Л., 1967. — С. 48.
12. *Уткина Н. Ф.* Позитивизм, антропологический материализм и наука в России (вторая половина XIX в.). — М.: Наука, 1975. — 319 с.
13. *Зеньковский В. В.* История русской философии. — Т. 1, ч. 2. — Л., 1991. — С. 170.
14. *Никитенко А. В.* О начале изящного в науке. Годичный торжественный акт в Императорском Санкт-Петербургском университете, бывший 8 февраля 1854 года. — СПб., 1854. — С. 83.
15. *Каган М. С.* Александр Галич — философ и эстетик пушкинского Петербурга // Из истории русской эстетической мысли. — СПб., 1993.
16. *Каган М. С.* Эстетическое учение Чернышевского. — Л.-М.: Искусство, 1958. — 170 с.
17. *Введенский А. И.* Психология без всякой метафизики. — СПб.: изд-во М. М. Стасюлевича, 1914. — С. 10–11.
18. См. прекрасную статью — Ярошевский М. Г. Психология в Санкт-Петербурге // Интеллектуальная элита Санкт-Петербурга. — СПб.: изд-во СПб УЭФ, 1993.
19. Логос: Международный ежегодник по философии культуры. Кн. I. — М. Мусaget, 1910. — С. 1–16.
20. Там же. Кн. 2. — С. 307–324.
21. *Эри О.* Культурное непонимание // Эрн В. Борьба за логос. Опыты философские и критические. — М., 1911.
22. Из истории философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. — Washington — New York, 1965. — P. 14.
23. *Лапшин И. И.* Проблема «чужого Я» в новейшей философии. — СПб., 1910. — С. 192.

РИТУАЛ КАК ИНСТРУМЕНТ КУЛЬТУРЫ (2001)

1. Осмысление ритуала, как и всех культурных форм, предполагает исторический подход к выявлению его происхождения, функций, структуры, изменения его содержания, форм и места в культуре. В настоящее время существенную помощь историко-культурному подходу может оказать синергетическая концепция процессов самоорганизации, реорганизации и дезорганизации сложных саморегулирующихся систем.

2. Этнографические исследования свидетельствуют о том, что ритуализация человеческих отношений возникает на самых ранних фазах истории человечества и играет существеннейшую роль в жизни первобытных племен. Ритуал организует действия коллектива, придает им сакральный, а значит, императивный, независимый от воли индивида характер, формируя «мы-сознание» этого коллектива. Поэтому распространившееся в этологии перенесение понятия «ритуал» на поведение животных следует расценивать если не как типичный пример позитивистской редукции, то как малопродуктивную с научной точки зрения метафору.

3. Ритуал является способом включения каждого нового члена социума, достигающего половой зрелости, в его деятельную жизнь; поэтому в процессе онтогенеза первой формой ритуала является инициация, а в последующей жизни индивида ритуализируются все социально-значимые формы его поведения и практической деятельности.

4. Ритуал достигает своей цели, поскольку опирается на определенные мифологические представления, выводит миф из сферы сознания в сферу иллюзорной практики, «опредмечивает» миф и тем самым сплачивает коллектив психологически, мировоззренчески и поведенчески. Ритуал функционирует, следовательно, по законам искусства, но, в отличие от искусства, игровой принцип своего существования он выдает за «серьезный», за элемент жизненно-практической деятельности.

5. История человечества свидетельствует о сохранении ритуального способа организации общественной жизни до тех пор, пока она, при всех ее изменениях, остается традиционной на практике и тем самым традиционалистской в сознании людей. Поэтому, как бы ни менялись формы религиозного сознания, оно сохраняет имманентный ему ритуализированный характер воплощения своего содержания и, более того, ритуализированная форма внедряется и во все сферы светского — политического, юридического, этического и эстетического — социального поведения людей. Последней стадией господства ритуализированного поведения и на религиозном, и на светском уровнях жизни общества и функционирования культуры является феодализм.

6. Процесс разрушения традиционного типа культуры новым — инновационным, креативистски-персоналистским — ее типом начался в Европе в эпоху Возрождения и Реформации, в России в петровское время, а на Востоке в XIX–

XX веках, но далеко еще не завершился даже в развитых капиталистических странах, не говоря уже о России, не преодолевшей поныне духовное наследие феодализма, мифологизма и традиционализма. На языке синергетики это процесс закономерного вытеснения ритуального способа организации общественного «*порядка*» на периферию социокультурного бытия под давлением индивидуалистически-анархического «хаоса»; процесс этот развивался от «протестантской революции» на уровне религиозном до «сексуальной революции» на уровне светском, включая социально-политические и эстетически-художественные революции. Так *дезорганизация* социального бытия оказывалась его *деритуализацией*.

7. Достигнутый к концу XX века и второго — всего лишь! — тысячелетия в истории цивилизации уровень развития в массе членов общества качеств *личности*, предполагающий не *индивидуалистический произвол* поведения, а социально-ответственную свободу, оказался, однако, недостаточно высоким для того, чтобы ритуальный способ организации общественной жизни и нравственного воспитания был ограничен его собственным, органичным для него ареалом — сферой игры. Поэтому на нынешнем этапе развития человечества ритуальность сохраняется, как бы ни менялись ее формы, и в ближайшем будущем она сохранится, стимулируемая столь характерным для модернистской культуры *перенесением в мир практической деятельности законов игры*. Подобное «смещение жанров» на первый и поверхностный взгляд кажется достижением современной культуры, в действительности же свидетельствует о ее неспособности найти *новые, более совершенные, чем ритуальные*, способы организации коллективной жизни людей.

действительную специфичность искусства, которая может быть понята только в том случае, если оно рассматривается как *необходимый компонент включающей его системы — культуры, взятой в целом*. Естественно, что для этого нужно исходить из научно-материалистического понимания культуры — потому-то попытки решить эту задачу, предпринимавшиеся в XIX—XX веках Ницше и Буркхардтом, Шпенглером и Кроче, Хейзингой и русскими символистами, оканчивались несостоятельными.

Отсюда становится понятной и вторая причина неразработанности проблемы «искусство в системе культуры» в истории философско-эстетической мысли — неразвитость в ней системного мышления, которое является необходимой предпосылкой такой постановки проблемы. Вполне естественно поэтому, что разработка К. Марксом основных методологических позиций системного подхода² обусловила и соответствующие исходные позиции его эстетической концепции. В Экономических рукописях 1857–1859 годов (первоначальный вариант «Капитала») мы находим набросок представлений Маркса об общем строении культуры: вначале дана развернутая характеристика *материального производства*³, затем описан способ *теоретического («умозрительного») освоения мира*, то есть научное его познание, и выделен третий способ освоения действительности — «практически-духовный», к которому отнесены художественная и религиозная формы сознания⁴. А основанием для такого трехслойного деления культуры явилось, очевидно, то, что Маркс не только дал иную интерпретацию Кантовой антитезы «практическое — теоретическое», но и выделил как бы расположенную между ними третью сферу «практически-духовной» деятельности человека, то есть такой, в которой происходит преобразование реальности, но не материальное, а иллюзорное, осуществляемое лишь в воображении (это и означает «практически-духовное»). Потому-то искусство и оказалось здесь рядом с религией, противопоставленное чисто духовному — научно-теоретическому — способу освоения действительности.

Чрезвычайно важно для понимания логики марксистского анализа, что через несколько страниц в этой же рукописи Маркс показал генетическую связь искусства с мифологией, определив последнюю как «бессознательно-художественный» способ «переработки народной фантазией» реального мира, природного и социального⁵, и одновременно противопоставил законы художественного и научно-технического развития человечества⁶. Таким образом, Маркс выделил в целостном теле культуры три основных слоя: *материально-практический, практически-духовный и духовно-теоре-*

² См.: Кузьмин В. П. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. — М., 1976.

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 45, ч. 1. — С. 17 сл.

⁴ Там же. — С. 38.

⁵ Там же. — С. 48.

⁶ Там же. — С. 47–48. Остается лишь удивляться тому, что в составленной М. А. Лифшицем и многократно переиздававшейся хрестоматии «К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве» эти две части единого анализа места искусства в культуре оказались оторванными одна от другой и помещенными в разные разделы хрестоматии (см., например, в издании 1967 г., т. 1. — С. 65–66 и 120–122). Еще удивительнее то, что первый фрагмент был включен составителем в раздел под

тический, искусство же оказалось основным представителем второго, так как мифология и религия — переходящие культурные явления, производные от художественной деятельности (если первая является «бессознательно художественной», то вторая, если так можно выразиться, — «отчужденно-художественной»).

Нетрудно увидеть, что подход Маркса к определению места искусства в системе культуры отталкивался от конструкций Канта и Гегеля, но и радикально от них отличался, и это своеобразие марксистской постановки вопроса должно стать предметом специального и углубленного анализа в нашей науке.

Большой интерес представляет для нас и то обстоятельство, что когда В. И. Ленин разрабатывал после Великой Октябрьской революции принципы партийного и государственного руководства развитием искусства в молодой Советской стране, он рассматривал этот процесс как составную часть культурной революции, видя в искусстве одно из *неотъемлемых и специфичных звеньев социалистической культуры*⁷.

Несмотря на то, что классиками марксизма был намечен, как мы видим, культурологический подход к основным проблемам теории искусства, это направление исследований не получило признания в нашей науке ни в 20-е годы, ни в последующем. В истории советской эстетической мысли весьма успешно разрабатывалась проблематика, связанная с общими темами «искусство и действительность», «искусство и общество», но тема «искусство и культура» оставалась почти незатронутой; это не будет вызывать особого удивления, если мы учтем, что и в философской литературе до недавнего времени не было исследований в области теории культуры — проблематика эта стала активно разрабатываться лишь в последние годы (см. специальные исследования Ц. Г. Арзаканьяна, А. Н. Арнольдова, С. Н. Артановского, Э. М. Баллера, Ю. М. Лотмана, Э. С. Маркаряна, В. М. Межуева, Э. В. Соколова и других); впрочем, до сих пор в учебниках и в программах вузовских курсов исторического материализма нет самостоятельной темы «Культура». Естественно, что разработка культурологического аспекта эстетической теории

выразительным названием «Различные замечания», которое говорило о несущественности данного рассуждения для эстетической концепции марксизма (мы уже имели возможность писать о полной неосновательности такого представления составителя хрестоматии; см. нашу статью-рецензию «Марксизм и эстетика» — «Иностранная литература», 1968, № 5), однако в новом ее издании (1976) все осталось без изменения, а в предисловии к нему составитель счел возможным представить замечания рецензента как критику не в его адрес... классиков марксизма!

В связи с рассматриваемой нами проблемой нельзя не обратить внимание на то, что в немецкой хрестоматии «Маркс, Энгельс, Ленин о культуре, эстетике, литературе», составленной Г. Кохом, рассуждение К. Маркса, о котором идет у нас речь, оценено по достоинству — им открывается раздел, посвященный марксистско-ленинской эстетической теории (см.: «Marx, Engels, Lenin über Kultur, Ästhetik, Literatur». Leipzig, 1973, S. 390—392). К сожалению, второй фрагмент данной рукописи, непосредственно связанный с первым, оказался и в этой хрестоматии помещенным в другой раздел (S. 223—225), отчего их логическая связь ускользает от читателя, а нередко и от исследователей.

⁷ См. беседу В. И. Ленина с К. Цеткин в сб. «В. И. Ленин о литературе и искусстве». — М., 1967. — С. 664—666.

тормозилась отсутствием необходимой для этого опоры — марксистско-ленинской философской теории культуры.

В последнее десятилетие положение стало существенно меняться: с одной стороны, значительные шаги сделаны в области теоретической культурологии, с другой — предметом исследования все чаще становились «эстетическая культура» и «художественная культура» общества (см. работы А. Г. Егорова, Л. Н. Когана, В. А. Конева, Ю. А. Лукина, В. К. Скатерщикова, А. Н. Сохора, автора этих строк). Очевидно, вместе с тем, что к выделению данных слоев культуры проблема связи культуры и искусства никак не сводится, каково же ее реальное содержание и действительный масштаб, остается пока неясным.

В настоящей статье делается попытка ответить на этот вопрос. Автор отдает себе отчет, что выдвигаемые им положения нуждаются в обстоятельной теоретической проверке и обсуждении, что они представляют собой скорее поиски направлений исследования, нежели формулирование его результатов. А это делает особенно необходимым четкое определение основных методологических позиций, способных обеспечить успешное продвижение в намечаемом нами направлении.

2. ИСХОДНЫЕ ПОЗИЦИИ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ СООТНЕСЕНИЯ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВА

Начнем с того, что отсутствие общепринятых определений культуры и искусства⁸ делает необходимым изложение того их понимания, которое ляжет в основу всего дальнейшего анализа.

1) Культура, с нашей точки зрения, охватывает *все богатство способов и продуктов человеческой деятельности* и противостоит поэтому «натуре», то есть природе, являющейся объектом деятельности людей. Будучи, таким образом, производной от деятельности субъекта, культура меняет свой объем в зависимости от того, кто выступает в роли субъекта — *отдельный индивидуум*; та или иная *соци-*

⁸ В известной работе А. Кребера и К. Клакхона, обобщающей длительный опыт буржуазного культуроведения, приводится около 170 определений культуры (см.: Kroeber A., Kluckhohn C. Culture. — Harvard, 1952). За прошедшую со времени выхода этой книги четверть века число таких определений еще увеличилось. Что касается советской культурологии — науки молодой и только завоевывающей в последние годы права гражданства, то о существующих в ней различных концепциях см.: Каган М. С. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). — М., 1974, глава V «Человеческая деятельность и культура»; Соколов Э. В. Некоторые методологические проблемы марксистского культуроведения. — Сб. «Философские и социально-экономические проблемы культуры». — Труды ЛГИК им. Н. К. Крупской, т. 28. — Л., 1975; «Основы марксистско-ленинской теории культуры». Под ред. А. Н. Арнольдова. — М., 1976; статьи В. Е. Давидовича и Ю. А. Жданова, Е. Я. Режабека, В. В. Журавлева, Э. С. Маркаряна, З. И. Файнбурга и автора этих строк в журнале «Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы». Серия обществ. наук, 1976, № 3; «Методологические проблемы изучения культуры». — Труды ЛГИК им. Н. К. Крупской, т. 2. — Л., 1978; Межуев В. М. Культура и история. — М., 1978. В эстетике, как показывают хотя бы дискуссии последних лет, дело обстоит не лучше, и единого определения сущности искусства еще нет даже у эстетиков-марксистов.

идеологических представлений, уровня развития науки и т. п.), но и понимания соотношения разных сторон данной культуры — материальной и духовной; науки и идеологии; утилитарной и эстетической ориентации; производства и потребления и т. д. Вопрос о том, какие именно связи и отношения можно считать определяющими в структуре культурного целого, подлежит особому обсуждению, но несомненно, что системообразующее значение имеет именно ансамбль этих связей. Здесь-то и сказывается «тайна целостности» и уникальности каждого типа культуры.

Культура есть историческая, развивающаяся система, в каком бы масштабном плане мы ее ни рассматривали. Необходимо поэтому учитывать и качественные различия между разными историческими типами культуры, и наличие нескольких фаз в истории каждого ее типа (периодов становления, зрелости и деградации). Соответственно анализ проблемы «искусство в системе культуры» требует учета *диалектики устойчивого и изменчивого* в культуре, ибо место в ней искусства, его позиция и функции не могут не меняться в ходе ее развития.

2) Переходя к общей характеристике искусства, мы резюмируем кратко идеи, неоднократно нами излагавшиеся¹¹.

Искусство есть *опредмеченная художественная деятельность* человека; поэтому оно запечатлевает ее строение и функционирует в соответствии с заключенными в ней возможностями и предъявляемыми к ней социальными требованиями. Анализ возможных и необходимых обществу форм активности человека как субъекта деятельности показывает¹², что существует четыре ее элементарных вида, каждый из которых обладает четкой функциональной определенностью (однонаправленностью);

а) деятельность *преобразовательная*, выражающаяся в материальном или идеальном изменении объекта, на который она направлена;

б) деятельность *познавательная*, выражающаяся в получении информации об объективном бытии предмета познания — реального мира;

в) деятельность *ценностно-ориентационная*, выражающаяся в установлении ценностных значений объекта для субъекта (общества, социальной группы, личности);

г) деятельность *общения*, которая единственная связывает субъекта не с объектом, а с другим субъектом (или с другими субъектами), приобретая тем самым характер симметричной, межсубъектной связи и опосредуя все другие виды деятельности, поскольку все они являются коллективными и нуждаются в координации усилий действующих субъектов.

Наряду с этими монофункциональными видами деятельности (существующими в чистом виде, разумеется, только в теоретической абстракции) исторически сформировался еще один специфический ее вид, в котором все выделенные выше

¹¹ Последнее в ряде отношений уточненное изложение этой концепции см. в статье «Художественная деятельность как информационная система». — «Искусство кино», 1975, № 12, и в очередном немецком издании «Лекций по марксистско-ленинской эстетике» — Kagan M. Vorlesungen zur marxistisch-leninistischen Ästhetik, 4-te Aufl. B., 1975.

¹² См.: Каган М. С. Человеческая деятельность...

- исторического изменения места, положения и функций искусства в ходе развития культуры.

б) Взаимоотношение искусства и культуры, как всякая связь части и целого, является *двусторонним*; соответственно этому подлежит выяснению, как целостная система культуры детерминирует характер данной ее специфической подсистемы (искусства) и как осуществляется обратная связь — функционирование художественной подсистемы в жизни и развитии культуры как целого.

в) Анализ иерархического строения культуры открывает между нею как целым и искусством как ее подсистемой промежуточную подсистему — художественную культуру:



Эта схема показывает, что общая историческая разработка проблемы «искусство в системе культуры» должна включать в качестве самостоятельной проблемы анализ *строения, функционирования и законов развития художественной культуры общества*.

г) Этническое, историческое и классовое многообразие типов культуры обязывает совместить *общий план* исследования — чисто теоретический анализ места и функций искусства *как такового* в культуре *как таковой*, абстрагирование от всех известных их реальных модификаций, и конкретный план, предусматривающий сопоставление *культур* — а не культуры — с соответствующими каждой *типами искусства* — а не с искусством вообще. Необходимость различения и совмещения этих двух планов исследования обусловлена тем, что в первом случае мы выявляем *внутрисистемные* отношения, а во втором — межсистемные; иными словами, один план исследования позволяет раскрыть закономерности *жизни искусства внутри культуры*, в каком бы масштабе мы ни брали эти системы — общечеловеческом, эпохальном, национальном или социально-групповом, а второй план позволяет постичь закономерности *взаимосвязей разных культур и принадлежащих им искусств*, — например, связей западных и восточных культур или средневековой и античной, или демократической и аристократической культур в России XIX века. Только диалектическое совмещение этих планов исследования гарантирует нас от двух, достаточно частых, методологических ошибок: с одной стороны, от абсолютизации какой-либо частной формы связи искусства и культуры, свойственной тому или иному ее этническому (например, европоцентризм) или историческому (например, ренессансоцентризм) типу, а с другой — от игнорирования многообразных исторических, этнических, классовых вариаций общих принципов соотношения искусства и культуры.

д) Если понятие «культура», при всем различии масштабов его употребления, всегда характеризует некую целостную систему способов и продуктов деятельности, то понятие «искусство» употребляется и для обозначения всей совокупности многообразных форм художественной деятельности, и для определения какой-то конкретной ее области (скажем, изобразительного искусства или литературы и т. д.). Несомненно, что анализ места искусства в культуре окажется продуктивным лишь в том случае, если мы будем иметь в виду *все богатство конкретных проявлений художественной активности человека*, распространяющихся в широчайшем диапазоне — от архитектуры до литературы, от музыки до художественной фотографии, от кинофильма до орнаментальной композиции, от романа-эпопеи до лирического сонета, от искусства «прикладного» до искусства «станкового», от творчества народного до профессионального¹⁵, учитывая при этом, что соотношение различных видов, родов, жанров искусства исторически меняется и далеко не одинаково в разных этнических типах культуры.

е) Известный принцип методологии системного исследования — движение *от целого к части* и ее рассмотрение именно как *части целого* — означает в нашем случае, что само отношение искусства и культуры следует брать в более широкой системе отношений искусства со всей внешней для него средой, дабы избежать противопоставления данного отношения другим (например, отношениям «искусство — общество» или «искусство — человек») и, более того, дабы раскрыть связи интересующего нас отношения с другими.

С этого пункта мы и начнем конкретное исследование проблемы.

3. СИСТЕМА СВЯЗЕЙ ИСКУССТВА С ЖИЗНЕННОЙ РЕАЛЬНОСТЬЮ

Различные подходы к пониманию природы искусства, применяющиеся в советской эстетике, особенно ярко проявляются в трактовке его функций. В специально посвященной этому брошюре¹⁶ мы имели возможность показать, как в современной нашей научной литературе выдвигаются и разнообразные монофункциональные толкования искусства, и разнообразные полифункциональные его трактовки. Разброс точек зрения здесь весьма широк, причем в подавляющем большинстве случаев наличие той или иной — либо тех или иных — функций искусства устанавливается эмпирически и иллюстрируется рядом примеров. Не удивительно, что разные концепции оказываются способными скорее дополнить друг друга, нежели опровергнуть. Мы предлагаем иной путь решения задачи, открываемый методологией системного исследования.

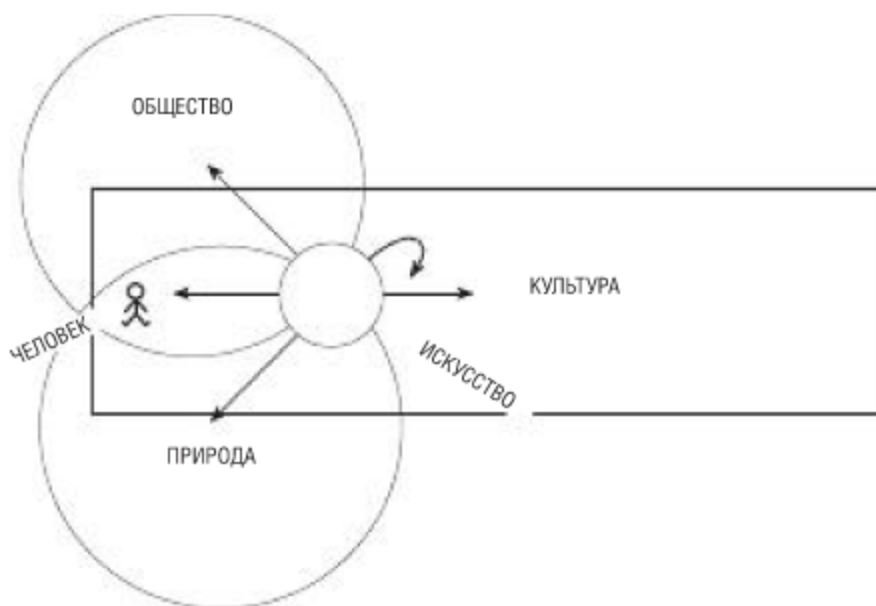
Он позволяет установить, что поскольку отражаемый искусством мир выступает в трех ипостасях — как *природа*, как *общество* и как единство природы и

¹⁵ Описанию закономерностей существования всего этого богатства конкретных форм художественной деятельности посвящена наша монография «Морфология искусства» (Л., 1972).

¹⁶ Каган М. С. Социальные функции искусства. — Л., 1978.



общества — человек, и поскольку, с другой стороны, ближайшей средой, к которой принадлежит искусство, является культура, постольку функциональная активность искусства может проявиться в следующих пяти отношениях: «искусство — природа», «искусство — общество», «искусство — человек», «искусство — культура» и «искусство — искусство». Схематически эту систему можно представить таким образом^



Отсюда следует, что отношение «искусство — культура» не может противопоставляться всем другим, но и не может игнорироваться, заслоняться другими отношениями искусства. У искусства есть связи с действительностью, взятой в целом, которую оно образно отражает, и со всеми основными «подразделениями» действительности. Однако его связи с культурой имеют особый характер, ибо искусство есть феномен культуры, оно принадлежит к культуре, человек же его создает, природа предоставляет для этого свои материалы, а общество определяет направления художественного творчества. И для того, чтобы понять функции искусства по отношению к обществу, к человеку, к природе, нужно точно определить место, которое искусство занимает в культуре.

Это место обусловлено тем, что, как было сказано выше, в художественной деятельности сливаются в одно целое четыре основных вида человеческой деятельности — познавательная, оценочная, преобразовательная и деятельность общения. Благодаря такому слиянию искусство, будучи частью культуры, в отличие от всех других ее частей, представляет культуру не односторонне, а целостно. Иначе говоря, оно изоморфно культуре, то есть имеет аналогичную структуру. Поэтому по отношению к каждому типу культуры — историческому, этнографическому, классовому — принадлежащее к нему искусство оказывается своеобразной моделью

данного типа культуры, ее образным «портретом». А отсюда вытекают и функции искусства по отношению к культуре: для культуры, к которой данный круг художественных явлений принадлежит, они являются ее «самосознанием»; для другой культуры они являются «кодом», раскрывающим смысл их культурного контекста.

Попытаемся с возможной в пределах данной статьи обстоятельностью показать, что стоит за этими непривычными определениями.

4. ИСКУССТВО КАК «САМОСОЗНАНИЕ КУЛЬТУРЫ»

Разумеется, выражение «самосознание культуры» является метафорическим, так как и сознанием и самосознанием может реально обладать только человек; вспомним, однако, что эти понятия устойчиво используются и в переносном значении — когда говорят, например, об «общественном сознании» или о «национальном самосознании». Вместе с тем известны случаи еще более широкой трактовки их смысла, связанные с проектами создания такого кибернетического устройства, которое, в отличие от существующих ЭВМ, заключало бы в себе механизмы, выполняющие функции сознания и самосознания¹⁷. Такое использование данных терминов связано с тем, что функционирование наиболее сложных саморегулирующихся систем предполагает наличие у них двух, так сказать, «следающих механизмов» — одного, направленного *на среду*, в которой данная система функционирует, и другого, направленного ею *вовнутрь*, что необходимо, как нетрудно понять, для оптимизации ее работы; это и дает основания назвать их «сознанием» и «самосознанием» данной системы, какова бы она ни была. Подобные механизмы есть у животного, которому наряду со способностью ощущения внешней среды необходима и способность самоощущения, дающего организму информацию о его собственных состояниях в виде определенных положительных и отрицательных эмоций (удовольствие, ощущение покоя, беспокойство, боль и т. п.); у человека этот механизм вырастает в самосознание в точном смысле этого слова, так как подымается на интеллектуальный уровень и охватывает процессы, протекающие в сфере духовных чувств (нравственных, эстетических, религиозных)¹⁸.

Понятно, что столь сложная система, как культура, не могла бы успешно функционировать и развиваться, если бы не обладала подобными взаимно дополнительными механизмами, которые мы вправе условно назвать ее «сознанием» и «самосознанием». И действительно, на роль «сознания культуры» могла бы претендовать философия, поскольку она несет культуре информацию об общих законах бытия, о *мире в целом* (не случайно философские концепции часто называют мировоззрением), каким он представляется данной культуре, а на роль ее «самосознания» — ис-

¹⁷ См., например: Поспелов Д. А. «Сознание» и «самосознание» и вычислительные машины. — Сб. «Системные исследования». — М., 1969.

¹⁸ Обстоятельный анализ самосознания человека см. в кн.: Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. — М., 1972; Кон И. С. Открытие «Я». — М., 1978.



куство, являющееся своего рода зеркалом, в которое культура смотрится, познавая в нем *себя и лишь вместе с собою — отражаемый ею мир.*

Что нужно культуре видеть в этом зеркале? Разумеется, не точную фиксацию всего того, что в ней содержится, — такое иллюзорное ее удвоение было бы просто бессмысленным, но отражение *самой сути своей*, того, что выражает ее своеобразие, ее отличие от других культур, ее неповторимое лицо, — примерно так же, как личность, которую портретирует живописец, хочет видеть в портрете выявление своей сокровенной сути, разгадку тайны своей уникальности и неповторимости. А тайна эта есть в обоих случаях не что иное, как *целостность*, то есть особое закономерное внутренне детерминированное *соотношение основных элементов, составляющих данную личность и данную культуру.* Искусство и создает художественный портрет культуры, к которой оно принадлежит, и она находит в нем *образ своей целостности, уникальности,* своего социально-исторического «Я». Поясним эту мысль на нескольких примерах.

Для каждого исторического типа культуры существенно важным является *соотношение его познавательных и ценностных устремлений*¹⁹. Так, христианская культура средневековья откровенно и последовательно утверждала безусловный примат веры над знанием — вспомним знаменитый тертуллианов принцип *credo quia absurdum.* В противовес ей буржуазная культура вознесла знание над ценностями — не только религиозными, но даже нравственными; в итоге позитивистская деидеологизация, рационалистический сциентизм оказались здесь столь же представительными, «парадигматическими», говоря языком Т. Куна, как полное подчинение науки религией в средние века. Переход от одной культуры к другой не был, конечно, внезапным — история формирования, расцвета и распада ренессансной культуры являет нам картину того промежуточного, переходного типа культуры, пафосом которого был поиск гармонических устремлений общественного сознания, преодоления конфликта между наукой и религией, наукой и моралью, наукой и эстетикой. История показала, что обретение такой уравниваемости знания и ценностей было кратковременным и, в сущности, иллюзорным, но что вместе с тем ренессансный тип культуры столь же закономерен и исторически необходим, как и те два, которые он разделял и одновременно связывал.

Если мы посмотрим под этим углом зрения на развитие искусства от средних веков к новейшему времени, то отчетливо увидим в нем — в эволюции его содержания и форм, в изменении метода и стилевых систем, в неравномерности развития его видов, родов и жанров, в преобразовании основных институтов художественной культуры и типов художественной коммуникации — *отражение процессов, протекавших в культуре, взятой в целом.* Если наука развивается в эту эпоху по своим собственным законам, хотя и испытывая воздействие идеологии, если развитие идеологии также подчинялось собственным детерминирующим принципам, хотя и реагируя определенным образом на движение научной мысли,

¹⁹ Более подробно вопрос этот рассмотрен в нашей упоминавшейся выше статье «Принципы построения историко-культурной типологии». — «Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы». Серия обществ. наук, 1976, вып. 3.

то искусство отражало *именно соотношение* познавательных и ценностно-идеологических установок культуры и его *историческую динамику*. Потому-то средневековое искусство имело своим руководящим принципом не познавательно-реалистический, а ценностно-идеологический, религиозно-нравственный — его интересовала не объективная передача того, что и как существует в материальном мире, а прямое воплощение ценностных смыслов предметов и явлений действительности, и оно черпало свой материал в мире божественном, а не земном; когда же оно обращалось к этому последнему — то ли в городской новеллистике, то ли в сюжетных элементах станковых росписей и икон, то ли в аксессуарах мистерияльного действия — оно исходило из неполноправности этих жанров и этих бытовых изобразительных элементов. Искусство Возрождения утвердило в качестве непосредственного предмета художественного отражения жизненную реальность — земного человека, окружающий его мир вещей, видимую и переживаемую природу, но! — метод этого искусства историки с трудом называют реалистическим (а многие отказываются это сделать, относя сложение реализма как метода к более позднему времени), потому что оно не знает правды вне красоты, истины вне добра, более того — оно вообще не отбрасывает еще религиозно-мифологический взгляд на мир, а именно с его помощью пытается эстетически возвысить бытовую реальность человеческой жизни: так, возлюбленные живописцев представали в облике Мадонны или Венеры, а бытовые драмы трактовались как Тайная вечеря или страдания Марии Магдалины... Но как только победила собственно буржуазная культура с ее рационалистически-сциентистской ориентацией, так реалистический метод, отбрасывая всякие ограничения ценностно-идеологического порядка, утвердился в качестве господствующей установки художественного творчества, противопоставив себя в XIX веке всяческой идеализации жизни — и классицистического, и романтического, и ренессансного, и антикизирующего характера; прошло еще немного времени, и реализм начал перерастать в ту натуралистически-импрессионистическую художественную систему, которая нашла идеальные модели метода в естествонаучном, то есть наиболее объективном, точном, достоверном и деидеологизированном знании; и когда великий реалист Г. Флобер провозглашал своим творческим принципом безоценочное, строго объективное познание жизненной реальности, он с предельной отчетливостью формулировал не только собственное эстетическое кредо, но общий принцип буржуазной культуры этого времени.

Возьмем другой аспект соотношения основных позиций, характеризующих культуру, — *отношение к материальной и духовной сторонам бытия*. Для научного миропонимания, которое вырабатывает исторический материализм, очевидно, что различие материального и духовного правомерно лишь по отношению к человеку и его деятельности и что оно имеет характер диалектического взаимодействия, осуществляющегося на материальной основе. Однако в истории культуры соотношение материального и духовного понималось по-разному — диапазон известных нам толкований простирается от религиозно-мистической идеи одухотворенности всей природы до позитивистского сведения духовности человека к

его физиологическим проявлениям. Если самым кратким и поневоле схематическим образом обозначить историческую логику изменения этих представлений начиная с античности, то можно сослаться прежде всего на фундаментально обоснованную А. Ф. Лосевым концепцию «пластичности» античной культуры²⁰; ученый показал, что нерасчлененно, непротиворечиво осознавала античность отношение материального и духовного в человеке и мире, в значительной мере сохраняя тот синкретизм мировосприятия, который характеризовал исходный, первобытный тип общественного сознания. Но вот перед нами феодальная культура, в которой — сошлемся на сей раз на блестящие исследования М. М. Бахтина и А. Я. Гуревича²¹ — материальное и духовное воспринимаются как антагонисты, а христианство, как хорошо известно, закрепляет это их рассогласование, относя материальное к «царству Дьявола», а духовное — к «царству Божьему». Буржуазная культура переворачивает и этот устой феодальной культуры, не останавливаясь перед тем, чтобы с помощью позитивистской методологии осуществить редукцию духовного к материальному, то есть, по сути дела, ликвидировать духовность как особое качественное состояние человека и его деятельности. Что касается Возрождения, то оно и в этом отношении было переходным и компромиссным явлением, основанным на поиске равновесия, гармонического единства материального и духовного в человеке и даже в природе: отсюда пантеистический — уже не мистический, но еще не атеистический! — характер господствовавших в эту эпоху представлений о мире.

Обращаясь под этим углом зрения к анализу истории искусства, мы вновь обнаруживаем, что оно точно и сильно запечатлеvalo изменения, происходившие в данной плоскости развития культуры. Именно искусство древних греков — и их скульптура, и театр, и архитектура, и поэзия — воплотило с наибольшей рельефностью свойственную этому типу культуры нерасчлененность и взаимное проникновение материального и духовного: античное искусство представляло телесного человека, но его тело было внутренне одухотворено — отсюда эстетический, а не анатомо-физиологический смысл статуй Поликлета и Праксителя; античное искусство описывало и душевные движения человека, но лишь в той мере, в какой они могли быть выражены пластически, — такова изобразительная система поэм Гомера и драм Софокла. Средневековое искусство безжалостно приносит изображение материальной стороны бытия в жертву выражению духовного смысла — потому ему и не нужна оптическая достоверность в живописи, анатомическая правильность моделировки тела в скульптуре, и даже в архитектуре храма, в которой античность сумела достичь поразительной гармонизации телесности и одухотворенности, готика нашла возможность дематериализовать камень до такой степени, что он воспринимается как лишенная тяжести и возносящаяся к небу кружевная ткань, и лишь в компенсаторно-дополнительном

²⁰ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). — М., 1963. — С. 50 сл.

²¹ См.: Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М., 1965; Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М., 1972.

народном «смеховом» искусстве изображение материального «низа» получало все эстетические права, которые были, однако, не более чем правами полупризнанного «низкого жанра»...

Искусство Возрождения «потянулось» к античному, в частности, потому, что в своих устремлениях к снятию противоречий между земным и небесным, материальным и духовным, телесным и психологическим оно ощутило родство с художественным сознанием древности; вместе с тем Возрождение не могло скопировать античность — за его плечами стоял художественный опыт средневековья. В этой диалектике складывалась новая — переходно-кратковременная — художественная система, в которой материальность природы, человеческого тела и его действий была реабилитирована, но всегда оставалась так или иначе духовно-облагороженной — не только тогда, когда изображение обнаженной модели представлялось как образ бога или богини, но и тогда, когда новеллисты описывали фривольные похождения своих современников.

Развитие буржуазного искусства в XVII—XX веках решительно и последовательно «опрокинуло» структуру средневекового творчества — начиная со все более пристального внимания к телесной стороне бытия (этим, в частности, объясняется возникновение и широкое развитие в живописи натюрморта как самостоятельного жанра) и кончая стремлением ограничить искусство ее изображением, очистив его от неизобразимой духовности (таков путь от натурализма, кубизма и конструктивизма к геометрическому абстракционизму, к «новому вещизму», к «новому роману», к «фотореализму» и другим характернейшим экспериментальным модернистским течениям).

Разумеется, искусство буржуазного общества не сводимо к тем направлениям, о которых шла у нас речь, но мы выделяли наиболее характерные с точки зрения *отражения в них логики развития буржуазной культуры*. Памятуя ленинское учение о «двух культурах» в каждой национальной культуре капиталистического общества, необходимо учесть наличие в искусстве этой эпохи и прямо противоположных тенденций, но в том-то все дело, что они оказывались связанными с *другим* — не буржуазным, а демократическим и в элементах социалистическим, как подчеркивал В.И. Ленин, — типом культуры. В конечном счете, неприятие представителями демократического, революционно-демократического, пролетарского течений искусства конца XIX — начала XX века формальных исканий модернистского искусства было связано с их признанием *безусловного приоритета* духовно-выразительных задач искусства по отношению к материально-изобразительным его возможностям, что *отражало общую идеологическую доминанту демократической и социалистической культуры*.

Ни в одной сфере культуры характерное для каждого ее исторического, классового и национального типа соотношение ценности материального и духовного в человеке и жизни не запечатлевалось с такой адекватностью, как это делало искусство, — именно потому, что в ряду разнообразных присущих ему способностей и функций находится его способность «портретировать» культуру, изоморфно запечатлевать (моделировать) особенности каждого ее типа и ее историческую динамику.

Третий аспект, в котором столь же ярко раскрывается способность искусства быть самосознанием культуры, — отражение в нем свойственного каждому историческому типу культуры *отношения духовной деятельности общества к его материально-производственной практике*.

В феодальном обществе примитивный и застойный характер материального производства — не только в деревне, но на протяжении тысячелетия и в городе — при интенсивнейшей религиозной активности рождал такой тип культуры, в котором материально-техническая и производственно-экономическая деятельность оценивалась несоизмеримо ниже деятельности духовной, в первую очередь религиозно-нравственной, а затем и политической. Когда же капитализм развязал бурную и ничем не ограниченную производственную активность и сформировал новый могущественный экономический базис общества, а религиозное сознание оказалось дискредитированным, соотношение культурных значений техники, технологии, экономики и духовной жизни *радикально изменилось*.

И снова придется признать, что *с такой четкостью, полнотой и силой, с какой эта культурная динамика отразилась в искусстве, она не запечатлелась ни в одной другой сфере культуры*. Речь идет не только и не просто о том, как изображало искусство структуру человеческих интересов и перипетии практической жизни людей в феодальном и буржуазном обществе, не о сюжетном различии между житием святого и реалистическим романом XIX века или фабульной основой икон и картин передвижников; речь идет прежде всего об отражении данного драматического процесса в *самой структуре художественной деятельности*. Задумаемся в этой связи над тем, как изменялось в ней самой отношение к материально-технической и формально-технологической стороне творчества: в средние века эта ремесленная сторона искусства вообще не представляла никакой ценности, ценился в произведении лишь его священный, символический, духовный смысл, тогда как в культуре буржуазного общества технико-технологические проблемы художественного творчества все решительнее выдвигаются на первый план, вступив в середине XIX века *в прямую конкуренцию* с проблемами идейно-содержательными и в конечном счете в ряде модернистских течений решительно *оттеснив или даже вытеснив* эти последние; в результате стало возможным интерпретировать творчество как чисто формальную игру материальными элементами — объемами, цветовыми пятнами, звуками... Именно и только в эту пору могла сложиться теоретически и реализоваться практически опоязовская концепция искусства как «приема», именно здесь мог и должен был получить широкое развитие другой вариант подобной технологической редукции художественного творчества — техницистский конструктивизм.

Так осуществляло искусство свою функцию *самосознания культуры* — не единственную, разумеется, а только одну из многих в своем богатом полифункциональном спектре, но весьма и весьма существенную, без понимания которой сам этот спектр оказывается обедненным и упрощенным.

Размеры настоящей статьи вынудили нас ограничиться выделением нескольких аспектов отражения искусством характера культуры, к которой оно

принадлежит и вместе с которой оно движется в истории. В заключение подчеркнем лишь, что, говоря об искусстве, тут следует иметь в виду *все многообразие* его видов, разновидностей, родов и жанров, каждый из которых уникально-своеобразен и по изобразительно-выразительным материальным средствам, и по «конфигурации» духовного содержания, отчего глубоко специфичны познавательные (образительные), оценочные (выразительные), проективные (связанные с воплощением человеческих идеалов), суггестивные (эмоционально-заразительные) возможности каждого конкретного способа художественного творчества. Расширяясь в одном каком-то отношении, они сужаются в других, и в результате каждый вид (род, жанр и т. д.) искусства соответствует потребностям, запросам, особенностям содержания каждого типа культуры *в большей или в меньшей степени*, получая соответственно *более или менее видное место* в данной культуре, завоевывая *большой или меньший* социальный престиж. Так в истории художественной культуры начинает действовать открытый Гегелем закон неравномерного развития отдельных искусств; мы имели уже возможность специально его характеризовать²², поэтому сейчас отметим только, что особое положение, занимаемое каждым искусством (видом, родом, жанром и т. п.) в каждом типе культуры, делает одни искусства более представительными, а другие — менее представительными с точки зрения моделирования искусством данной культуры. Вообще же говоря, функцию самосознания культуры способно полноценно выполнять лишь искусство, *взятое в целом*, во всем богатстве представляющих его в данном типе культуры видовых, родовых и жанровых форм; однако формы эти неравноправны в решении данной задачи — наиболее информативны те из них, которые являются наиболее развитыми, господствующими, доминантными, первоплановыми в данном типе культуры — например, живопись, а в ней — роспись на мифологическую тему в эпоху Возрождения; драматическое творчество — в век Просвещения; музыкально-поэтические жанры — в эпоху романтизма; социально-критический роман — в демократической культуре XIX века и т. д.; соответственно именно в этих районах художественной культуры можно в первую очередь обнаружить фиксацию основных структурных отношений, характерных для каждого исторического, этнического, социального типа культуры. Если же мы хотим получить более детальное представление о данной культуре, рассматривая ее в «зеркале» искусства, нужно обратиться к изучению *соотношения* различных его видовых, родовых, жанровых форм, которое несет в себе существенную информацию о своеобразии данного типа культуры.

Уникальная способность искусства быть своеобразной моделью данного типа культуры как целого объясняет давно уже интуитивно установленный историками культуры, но теоретически не объяснявшийся ими факт — *особое значение изучения искусства данной эпохи для понимания ее культуры*, ибо именно в искусстве историк находил и отчетливо видел те «скрепы», которые связывают разные

²² См.: Каган М. С. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. — Л., 1971. Лекция XXV. «Неравномерность развития видов, родов и жанров искусства».

области культуры и тем самым позволяют постичь тайну ее целостности. До тех пор, пока история культуры имеет чисто описательный характер и сводится (как это часто имеет место в этнографической литературе) к последовательному описанию разных компонентов данного культурного комплекса — скажем, нравов, обрядов, знаний, умений, организации быта, форм общения и т. д., само искусство фигурирует лишь как одна из областей этого гетерогенного конгломерата, рядоположенная с другими и в лучшем случае выявляющая те или иные с ними взаимосвязи²³; но как только историк стремится постичь ту или иную культуру как некую *систему*, а не *простой комплекс* различных продуктов и форм деятельности, перед ним сразу же встает вопрос о *закономерностях сопряжения основных ее сторон*, так как именно в этом сопряжении и таится секрет целостности данной культуры; в этом случае историк — подобно Ф. Шиллеру, Ф. Ницше, Я. Буркхардту, О. Шпенглеру (сколь бы ошибочны ни были их методологические и мировоззренческие установки во многих других направлениях), а в наше время — подобно С. Аверинцеву, М. Бахтину, Н. Конраду, Д. Лихачеву, Ю. Лотману — обращается к изучению искусства уже не просто как *одного из многих* разделов культуры, а как такого плода человеческой деятельности, в которой культура *изоморфно себя воспроизводит, моделирует себя*²⁴.

Таким образом, искусство становится *самосознанием* культуры прежде всего постольку, поскольку оно является ее *самопознанием*. Но этого мало — ведь самосознание всегда соединяет самопознание с *самооценкой*; так и искусство включает в себе не только самопознание культуры, но и ее самооценку — отчасти *самокритику*, отчасти *самоутверждение*: достаточно вспомнить «Дон Кихота» Сервантеса или драмы Шекспира, творчество Томаса Манна или Феллини, чтобы стало ясно, как искусство реально осуществляет эту свою функцию. В конечном счете вся познавательная-оценочная информация, накапливаемая в художественно-образном самосознании культуры, обеспечивает возможность ее саморегуляции и позволяет обществу судить о том, в какой мере удовлетворяет его требованиям данное состояние культуры и в каком направлении нужно форсировать ее дальнейшее развитие. Другое дело — доверяет или не доверяет общество этой информации и в какой степени оно основывает на ней свои действия, но это уже от самого искусства не зависит, как не зависит реальное поведение личности только от ее самосознания — в силу многих причин она может вести себя наперекор тому, о чем оно ей говорит...

Изучение того, какую роль реально играло искусство в истории человечества, как основывало общество свои действия на «показаниях» искусства и сколько ошибок совершило, пренебрегая его свидетельствами, — особая, увлекательнейшая, но еще не затронутая тема научного исследования. Мы сейчас не можем даже

²³ В высшей степени показательный пример — коллективная монография «Античная цивилизация» под ред. В. Д. Блаватского (М., 1973), структура которой имеет именно такой характер.

²⁴ О работе в этом направлении американских историков культуры и литературоведов см. в упоминавшейся книге С. Тейта.

прикоснуться к ней и должны ограничиться констатацией того обстоятельства, что, объективно выполняя свою функцию механизма самосознания культуры, искусство предоставляло обществу такую возможность на каждой ступеньке ее истории. Предоставляет оно ее и сейчас.

Понимание искусства как самосознания культуры необыкновенно важно в социалистическом обществе, где оно впервые в истории может быть использовано осознанно и целенаправленно для эффективного управления процессами развития культуры в интересах коммунистического строительства. В этой-то связи и должны быть осмыслены такие протекающие в нашей художественной жизни процессы, как нарастающая интелтуализация искусства, как активизация его прогностической функции, как усиливающееся взаимопроникновение искусства и смежных форм деятельности — технической, научной, спортивной, коммуникативной²⁵. Оценивая значение этих процессов, нужно выйти за пределы художественного развития общества, ибо главный интерес, который они для нас представляют, определяется их, так сказать, *культурно-диагностическим значением* — тем, что по ним можно судить о направленности развития всей современной социалистической культуры.

5. ИСКУССТВО КАК «КОД» КУЛЬТУРЫ

Не абсолютизируя принцип семиотического изучения культуры и искусства, но признавая его большую научную ценность²⁶, мы употребляем в данном случае понятие «код» именно потому, что оно наиболее точно передает способность искусства быть своего рода ключом к пониманию того уникального «языка», на котором каждая культура говорит с другой культурой. Вот почему диалог между культурами Запада и Востока или Европы и Африки, равно как и освоение нами культурного наследия Возрождения или Древней Руси, а также возможность взаимопонимания дворянской и разночинной культур в России XIX века или буржуазно-демократической и пролетарски-социалистической культур в нашу эпоху — все это облегчается в огромной мере благодаря посредничеству искусства, делающего гораздо более легким «вхождение» в чужую культуру, приобщение к ней.

Понимание искусства как «кода» культуры по-новому поворачивает проблему стиля в искусстве, поскольку он оказывается *непосредственным носителем культурного кода*. Стиль есть тип организации художественной формы, обусловленный несомым ею содержанием и его выражающий. Поэтому стиль несет информацию не о самой объективной действительности, которую искусство отражает, а о мере и характере ее преломления искусством, о способе ее образного преобразования; между тем этот «угол преломления» объективной реальности, на-

²⁵ См., например: интересное исследование этого круга вопросов в кн.: Гулыга А. В. Искусство в век науки. — М., 1978.

²⁶ Наряду с известными работами Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского и других представителей данного направления большой интерес представляет подход к этой проблеме С. Х. Раппопорта, изложенный в его книге «От художника к зрителю» (М., 1978).



правление ее преобразования искусством детерминированы характером той культуры, к которой данное искусство принадлежит, — культуры времени, если речь идет о стиле эпохи, культуры той или иной социальной группы, если речь идет о стиле национальном или стиле некоего художественного направления (например, маньеризме или рококо), наконец, о стиле индивидуальном, поскольку он является функцией общей культуры данного художника, его целостного духовного мира. Во всех случаях стиль становится «художественным знаком» культуры, ее «паролем», ее «откровением» на языке искусства. Не удивительно, что в истории культурологии, начиная с О. Шпенглера и кончая А. Кребером, М. Ландманом или Р. Пирсом, оказалось возможным и весьма продуктивным перенесение понятия «стиль» с искусства на всю культуру²⁷. Проблема «культура и стиль», как сформулировал ее некогда И. И. Иоффе, расшифровывается, таким образом, как проблема *значения и знака, информации и кода*.

Это кодовое значение стиля проявляется в нескольких аспектах: во-первых, в том, *один или несколько* стилей представляют данную культуру, во-вторых, в *структуре самого этого стиля* (или этих стилей), и, в-третьих, в *соотношении стиля и метода* художественного творчества. Остановимся кратко на каждом аспекте данной проблемы.

1) Если для ранних фаз истории культуры характерно наличие *единого стиля*, структура которого четко выражает основные принципы строения данной культуры — например, в искусстве Древнего Египта и Древней Греции, в романском или готическом искусстве западноевропейского средневековья, — то начиная с Возрождения искусство становится все более и более *многостильным*, пока в XX веке стилевая определенность не оказывается признаком *не только группового, но и уникального* индивидуального творчества²⁸, а подчас даже *одного лишь направления* этого разностильного творчества (скажем, у Пикассо, Булгакова или Шостаковича). Совершенно очевидно, что и единство эпохального стиля, и множественность стиливых выражений данной культуры говорят о *соотношении в ней самой личностного и сверхличностного, коллективного начал*. Определение ряда культур как «традиционных» или «канонических» основывается на свойственном им строгом единстве стиля, которое становится, таким образом, важным аспектом его кодового значения, так же как стилевой хаос, царящий в буржуазном искусстве нашего времени, приобретает кодовое значение для понимания индивидуалистической природы культуры капиталистического общества; точно так же поиск диалектической связи стиливого богатства и устойчивого единства общих идейно-эстетических принципов становится «кодом» социалистической

²⁷ См.: Шпенглер О. Закат Европы, т. 1. М.—Пг., 1923; Landmann M. Das Zeitalter als Schicksal. Basel, 1956; Kroeber A. Style and Civilizations. Berkeley — Los Angeles, 1963; Pearce R. H. The Continuity of American Poetry. Princeton — N.-Y., 1961. Анализ содержания и значения данной проблемы посвящена одна из глав диссертации Е. Н. Устюговой «Стиль как эстетический феномен» (автореферат опубликован ЛГУ в 1979).

²⁸ См. глубокий анализ этой закономерности в кн.: Днепров В. Д. Проблемы реализма. — Л., 1960.

культуры, говоря о столь характерном для нее *диалектическом единстве всенародной общности и свободы развития каждой личности*²⁹.

2) Структура стиля, непосредственно обусловленная мироощущением эпохи³⁰, глубинными интенциями ее общественного сознания, тем самым становится знаком духовного содержания данной культуры — в этом легко убедиться, сопоставляя, например, описанные Г. Вельфлином стилевые структуры классического и барочного искусства с породившими их культурами; эти стилевые структуры выражают не только два разных «способа видения» мира, которые оказались у Г. Вельфлина последней инстанцией в объяснении происхождения данных стилей, но через эти «способы видения» как социально-психологические системы данные стили выражают *особенности содержания и строения двух исторических типов европейской культуры*. Точно так же структуры классицизма XVIII века и всего спектра романтических стилей весьма отчетливо говорят о рационалистической доминанте культуры Просвещения и эмотивистском характере всей романтической культуры (мы говорим здесь именно о *культурах*, так как антитеза «рационализм — иррационализм» определяла не только художественное творчество, но и философскую мысль, и нравы людей, и даже методологию научного мышления в эти две эпохи).

3) Третий аспект данной проблемы — роль *соотношения стиля и творческого метода* в выявлении искусством особенностей породившей его культуры. Не касаясь сейчас многих дискуссионных моментов в трактовке соотношения метода и стиля в искусстве³¹, укажем лишь на то, что стиль есть начало консервативное, упорядочивающее, стремящееся к устойчивости и даже склонное к окостенению, тогда как в творческом методе могут содержаться — и часто действительно содержатся — установки на поиск новых путей художественного освоения мира, на расширение сложившихся рамок стиля или даже на их разрушение. Вот почему конкретное соотношение метода и стиля в том или ином художественном направлении, выражая общие принципы диалектики развития (соотношение устойчивого и изменчивого, стабилизирующих и динамизирующих тенденций), свидетельствует о господстве в данной культуре сил гомеостазирующих, консервативных или динамичных, влекущих к ее преобразованию. Так, всякая каноническая культура — например в рабовладельческом или феодальном обществе — приводит в искусстве к безусловному преобладанию авторитета стиля над активностью метода,

²⁹ Более подробно проблема эта рассмотрена нами в статье «К изучению диалектики развития общественного сознания». — Сб. «Проблемы диалектики», вып. 5. Современные проблемы теории развития. — Л., 1975.

³⁰ О мироощущении как социально-психологическом явлении см.: Сунягин Г. Ф. Мироощущение как философская и социально-психологическая проблема (сб. «Социальная психология и философия». — Л., 1971) и кандидатскую диссертацию А. С. Резникова «Роль мироощущения художника в творчестве» (автореферат опубликован в ЛГУ в 1977).

³¹ См. об этом: Знамеровская Т. П. Направление, творческий метод и стиль в искусстве. — Л., 1975.



тогда как буржуазная культура со столь характерным для нее динамизмом придает решающее значение методу художественного творчества, постепенно оттесняя на задний план требования, выдвигаемые стилем; социалистическая культура, со свойственным ей стремлением к уравниванию стабилизирующих и революционизирующих социокультурных сил, ищет диалектическое решение проблемы «творческий метод и стиль в искусстве». Удачным теоретическим осмыслением этой диалектики представляется нам истолкование Д. Ф. Марковым социалистического реализма как «открытой системы»³² — именно *системы* и именно *открытой*, в противоположность метафизическому его пониманию как системы, наглухо «закрытой» для всех новых изобразительно-выразительных средств, выходящих за пределы стилистики классического реализма XIX века³³.

6. ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА КАК ЗВЕНО СВЯЗИ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВА

Выше уже было отмечено, что связи искусства и культуры имеют не непосредственный, а опосредованный характер, непосредственно же содержание и форма искусства детерминируются состоянием художественной культуры как его ближайшей среды (или ближайшей системы, по отношению к которой оно имеет статус элемента). При этом следует иметь в виду, что исторически (и в филогенезе, и в онтогенезе) масштабное соотношение культуры и ее художественного слоя меняются — сфера последнего то сокращается, то расширяется, и эта пульсация выражает некие общие важные принципы изменения характера культуры. Столь же изменчива «площадь», занимаемая художественной культурой в разных этнических и социальных типах культуры — скажем, в культуре магометанского Востока и Западной Европы или в русской дворянской и буржуазной культурах в XIX веке.

Состав и строение художественной культуры лишь недавно стали предметом специального исследования³⁴. Поскольку многие аспекты данной проблемы оста-

³² См.: Марков Д. Ф. О теоретических основах поэтики социалистического реализма. — «Вопросы философии», 1975, № 11.

³³ См., например: Лифшиц М. К спорам о реализме. — «Театр», 1976, № 1. В этом свете весьма поучительна полемика Б. Брехта с Г. Лукачем, пытавшимся еще в 30-е годы ограничить палитру социалистического реализма теми средствами, которые выработал классический реализм XIX века. См.: Брехт Б. Театр, т. 5, ч. I. — М., 1965. — С. 156—168. Эта дискуссия возобновилась в наше время, в связи с публикацией в 1975 году в журналах «Иностранная литература» и «Вопросы литературы» статей В. Д. Днепра.

³⁴ См.: Каган М. С. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. — Л., 1971; Kagan M. S. Künstlerische Tätigkeit und künstlerische Kultur. — «Weimarer Beiträge», 1972, Nr. II; Сохор А. Н. Социология и музыкальная культура. — М., 1975; Бернштейн Б. М. О месте художественной критики в системе художественной культуры. — Сб. «Советское искусствознание '76», вып. I. — М., 1976; «Социологические проблемы художественной культуры. Теория, методология, конкретные исследования». Под ред. В. И. Волкова и Л. Н. Когана. — Свердловск, 1976; Лукин Ю. А. Художественная культура зрелого социализма. — М., 1977.

ются еще дискуссионными, мы должны кратко изложить наше понимание этого общественного явления, которое вытекает как из общей концепции культуры, так и из изложенной выше трактовки специфики искусства.

1) Художественная культура есть *относительно самостоятельный слой культуры*, отличный и от материальной культуры и от культуры духовной. Такое место художественной культуры в целостном «теле» культуры определяется тем, что в художественной деятельности духовная и материальная формы активности не просто взаимосвязаны (как связаны они в материальной и духовной культуре), но *сливаются воедино*, образуя особое системное целое — *духовно-материальное, художественно-образное*³⁵. Такое понимание общего строения культуры соответствует различению К. Марксом материально-практического, практически-духовного и духовно-теоретического способов деятельности, о чем мы говорили выше.

Художественная культура есть, следовательно, локальная область культуры, кристаллизующаяся вокруг искусства и соответственно отграниченная от двух других слоев культуры. Уже тут обнаруживается принципиальное отличие *художественной культуры* от *эстетической культуры* — последняя не имеет никакой локальной очерченности в целостном организме культуры, поскольку эстетическая активность человека проявляет себя универсально. Это значит, что эстетическая культура есть *особое измерение и материальной, и духовной, и, конечно же, художественной культур*, тогда как последняя есть *относительно автономная подсистема культуры*³⁶.

2) Поскольку культура есть совокупность способов и продуктов человеческой деятельности, постольку художественная культура может быть определена как *совокупность способов и продуктов художественной деятельности*. Отсюда следует несколько существенных выводов:

- художественная культура охватывает *все области художественной деятельности* от словесных искусств до промышленного художественного конструирования (понятие «охватывает» следует здесь понимать не только формально, внешне, но и внутренне, существенно, то есть в том смысле, что оно характеризует *общие идейно-эстетические принципы*, которые объединяют все формы художественной деятельности, принадлежащие к данной культуре, выражаясь в основных «параметрах» творческого метода, стиля и их соотношении);
- художественная культура не отделена непроницаемыми перегородками от

³⁵ Подробнее мы говорили об этом в монографии «Человеческая деятельность». Ср. также упомянутые там статьи Ц. Г. Арзаканьяна, в которых по-своему обосновывается самостоятельное положение художественной культуры в системе культуры, а также кн.: Бирюков Б. В., Геллер Е. С. Кибернетика в гуманитарных науках. — М., 1973.

³⁶ О соотношении понятий «художественная культура» и «эстетическая культура» см. также: Скаторщиков В. К. Эстетическая культура советского человека. М., 1964; Егоров А. Г. Проблемы эстетики. — М., 1974; «Эстетическая культура советского человека». Под ред. М. С. Кагана. — Л., 1976.

других сфер культуры — материальной и духовной, но, напротив, *скрепляется с ними в «пограничных зонах»*, отражая утилитарно-эстетическую гетерогенность и бифункциональность находящихся в этих зонах форм художественной деятельности — дизайна, архитектуры, прикладных искусств, спортивно-художественных образований, художественной публицистики, ораторского искусства.

3) Так как художественная деятельность осуществляется в реальной социальной среде и вбирается в общую систему общественно организованного и исторически меняющегося производства, художественная культура обретает свою *социологическую структуру*, предстывая перед нами как *система социальных институтов, призванная организовывать и направлять художественную деятельность в соответствии с потребностями общества (или господствующего класса)*. Основные звенья (или блоки, подсистемы), образующие эту систему:

а) *художественное производство* как социально конкретный «механизм» организации художественного творчества и самовоспроизводства создателей художественных ценностей;

б) *художественное потребление* как столь же социально конкретный тип организации процессов восприятия художественных произведений;

в) сами *художественные ценности*, носителями которых являются произведения искусства и которые связывают художественное производство с художественным потреблением;

г) *художественная критика* как механизм «обратной связи», регулирующий взаимодействие художественного производства и художественного потребления;

д) *научное изучение художественной деятельности* во всех ее звеньях во имя оптимизации — в интересах данного общества — каждого блока художественной культуры и всей системы в целом³⁷.

Такое понимание художественной культуры позволяет увидеть, как проходят через нее все связи культуры и искусства, ибо социальные запросы к искусству, складывающиеся в недрах духовной и материальной культур, непосредственно сказываются на характере художественной культуры и уже отсюда влияют на создаваемое в ней искусство. Иначе говоря, *культура решает судьбы искусства*, формируя в нужном обществе направлении и художественное производство, и художественное потребление, и художественную критику, и научное изучение всех моментов и аспектов художественной деятельности.

Будучи подсистемой культуры, художественная культура несет на себе отпечаток ее целостности и потому сама обладает системообразующими связями, скрепляющими ее компоненты на каждом этапе исторического развития и в каждой социально-классовой модификации. Отсюда вытекает проблема *типологии*

³⁷ Соотношение двух последних звеньев художественной культуры специально рассмотрено нами в ст. «Художественная критика и научное изучение искусства». — Сб. «Советское искусствознание '76», вып. I. — М., 1976.

культуры и искусства, основанной на глубинной периодизации процесса их развития.

Решение этой задачи должно быть предметом специальных исследований, а сейчас можно лишь высказать несколько соображений, конкретизирующих данную методологическую концепцию.

1) Под влиянием общих процессов исторической эволюции культуры на протяжении всей мировой истории искусства меняются его место и положение в системе культуры: удельный вес, позиции, авторитет, социальное значение искусства то повышались, то понижались, и его связи с другими сферами социокультурной деятельности то укреплялись, то ослаблялись.

Напомним в этой связи ситуацию, которую исследователи обнаруживают у истоков истории культуры и искусства и которая кажется уникальной в ее внутренней противоречивости: с одной стороны, в первобытной культуре искусство «пропитывало» и «оформляло» едва ли не все сферы практической деятельности людей, а с другой, художественная активность еще не выделилась тут в самостоятельный вид человеческой деятельности, оставаясь растворенной в общем «теле» культуры. Исходя из этого, иногда вообще оспаривается правомерность понятия «первобытное искусство», мы же считаем, что речь должна здесь идти об универсальном утилитарно-художественном синкретизме, который превращал все первобытное искусство в особую форму «прикладного искусства». Это вело к тому, что на первой стадии развития культуры искусство как ее самосознание и философское умозрение как сознание культуры еще не отделяются друг от друга, а существуют во взаимной диффузии, имя которой — мифология.

На известной стадии дальнейшего развития культуры начинается процесс постепенного обособления художественной деятельности, в частности, во имя концентрированного исполнения ею функций механизма самосознания культуры; однако параллельно с таким «чистым» или «свободным» искусством продолжают существовать и различные формы искусства «связанного», «прикладного». С подобным положением мы сталкиваемся уже в древнегреческой культуре. Правда, в культуре феодальной удельный вес «чистого» искусства резко сократился благодаря «покорению» художественной деятельности деятельностью религиозной, но буржуазное общество быстро довело изоляцию искусства от других сфер культуры до такого состояния, при котором «чистое» искусство превратилось в «чистое искусство», то есть в замкнутый «мир искусства», в заповедник чисто эстетической, то есть игровой активности человека, непроницаемый для всех внешних культурных излучений и несомых ими внеэстетических ценностей. Разумеется, стена, отгородившая реальные прообразы гессовой Касталии от других областей культуры, не мешала «чистому искусству» оставаться ее самосознанием, ибо сама редукция художественного освоения мира в «игре стеклянных бус» моделировала специфическую — гедонистически-потребительскую — ориентацию буржуазной культуры, ее безыдейность, элитаризм и эстетизм. Вместе с тем

осуществляется взаимная регуляция общекультурного и художественного процессов развития.

Осмыслению подлежит прежде всего исторический «акт» кристаллизации художественной культуры. На начальном, первобытном этапе истории этот слой культуры был «растворен» в общем ее массиве, и лишь в дальнейшем ходе развития общества художественная культура «отслаивается» от других слоев культуры, а в ней приобретают относительную самостоятельность различные ее «блоки» — художественное производство, художественное потребление и т.п. Тем самым закреплялся, институционализировался процесс распада изначальной диффузной связи искусства и культуры. В дальнейшем же радикальные преобразования культуры, как духовной, так и материальной, влекли за собой каждый раз перестройку всех подсистем художественной культуры, во имя наиболее эффективного опосредования взаимоотношений культуры и искусства. Так, культура в феодальном обществе властно и непреложно подчиняла себе художественное производство с помощью тех средств, которыми располагали церковная и светская власти, а в буржуазном обществе художественное производство втягивается в орбиту товарного производства, обеспечивая тем самым своим участникам самостоятельный выбор культурных программ на основе принципа буржуазно-демократической «свободы творчества»; в результате связи искусства с культурой утрачивают ту жесткость, которая была им свойственна в феодальной культуре, и приобретают невиданную в истории содержательную вариативность — от добровольного избрания искусством роли представителя культуры до его попыток полностью обособить себя от всех внеэстетических культурных воздействий. Тем самым связи искусства с культурой принимали такой характер, какого не знала ни одна другая эпоха истории.

Столь же радикально менялось взаимоотношение культуры и искусства в результате изменений в таком блоке художественной культуры, как потребление художественных ценностей — в результате замены феодальной публики, встречавшейся с искусством в храме или в быту, вне зависимости от эстетической воли и вкуса того или иного индивида, публикой буржуазной, каждый представитель которой свободно обращается к тем произведениям, которые отвечают его культурно-эстетическим интересам, запросам, вкусам, и право на общение с которыми он должен *добровольно кушать*. Соответственно и обратное влияние искусства на культуру оказывается в этих двух исторических типах художественной культуры столь же различным, как и обусловленные ими формы прямого влияния культуры на искусство.

Значительную роль в исторической динамике их взаимоотношений имеют и другие механизмы художественной культуры — художественная критика и научное изучение искусства; когда будет написана история мировой художественной критики, станет очевидным, как видоизменило ее появление в XVIII веке характер культурной регуляции художественной жизни⁴¹; не менее очевидно, каким мощным

⁴¹ См.: Бернштейн Б. М. История искусства и художественная критика. — Сб. «Советское искусствознание '73». — М., 1974.

проводником влияния культуры на искусство становится наука, когда она делает искусство предметом изучения и начинает широко распространять добываемые на этом пути знания среди всех участников художественной жизни общества — творцов искусства, его потребителей, его критиков.

Резюмируя все сказанное, остается заключить, что в наше время уже нельзя ограничиваться разрозненным изучением истории отдельных искусств и обособленным рассмотрением различных областей культуры, что необходимо наряду с этим начинать ее *целостное* — и теоретическое и историческое — исследование, способное выявить диалектику изменчивого и устойчивого в положении, месте, функциях искусства в процессе развития мировой культуры.

ЖИЗНЬ ИЗОБРАЖЕНИЯ В КУЛЬТУРЕ (1991)

Достаточно широко распространено представление, что изобразительные искусства потому и называются «изобразительными», что их суть — в *изображении* реальности; соответственно этому понятия «изображение» и «образ» кажутся синонимами, и цель преподавания рисования в школе, а затем преподавания рисунка, лепки, живописи в специальных институтах видят в обучении умению изображать видимый мир теми или иными средствами. Между тем непосредственный эстетический опыт говорит человеку — а эстетическая наука подтверждает и объясняет это свидетельство, — что самое умелое, жизнеподобное, похожее изображение еще не становится само по себе *художественным образом* изображаемого явления. С другой стороны, в культуре на протяжении всей ее истории широко используются различные виды изображений отнюдь не художественного назначения — иногда культового, иногда иллюстрационно-демонстрационного, иногда чисто коммуникативного. Изображения такого рода могут иметь и определенную эстетическую ценность — скажем, красиво нарисованная фигура в анатомическом атласе, — но художественно-образным смыслом они не обладают и обладать не должны, у них иное назначение, даже если их создавали Леонардо да Винчи или Дюрер.

Отсюда следует, что проблема изображения реальности — на плоскости или в объемной форме — имеет три масштаба: наиболее узкий масштаб *теории изобразительных искусств*, более широкий — масштаб *эстетической теории* и самый широкий масштаб — *культурологический*. В первом из них изображение изучалось многократно, начиная, видимо, с трактата Поликлета «Канон» и кончая исследованием Н. А. Дмитриевой «Изображение и слово»; во втором изображение рассматривается в теории дизайна, поскольку эта деятельность включает в себя использование эстетически значимых изобразительных элементов; в широком же культурологическом контексте изображение не становилось еще предметом специального и углубленного исследования, если не считать одну из последних статей проф. И. И. Иоффе, случайно сохранившуюся в верстке, — статья эта не увидела света, так как весь выпуск «Ученых записок Ленинградского университета» был забракован идеологической цензурой того мрачного времени¹. Ныне, в связи с более активной разработкой проблем теории культуры, исследование изображения как одного из важных семиотических средств культуры становится необходимым. Значение такого исследования, в частности, в том, что лишь в этом контексте возможно доказательное изучение *особенностей худо-*

¹ Иоффе И. И. Вопросы сравнительного искусствознания. Слово и рисунок. — Ученые записки ЛГУ. Серия исторических наук. Вып. 14, 1949, № 94. Пользуюсь случаем выразить глубокую благодарность Ю. А. Молоку, который нашел в архиве своего отца, проф. А. И. Молока, верстку этой статьи и любезно предоставил мне возможность с ней познакомиться.

удвоение реальности сохраняет в большинстве случаев ясное отличие от того, что изображалось, оно может рассматриваться на языке современной теории познания как особого рода *модель действительности*, призванная заменять моделируемый объект в тех или иных целях. Но если для гносеологии эта замена диктуется интересами познавательной деятельности, то для теории культуры потребность моделирования реальности имеет гораздо более широкий и разнообразный характер — и религиозный, и коммуникативный, и педагогический, и игровой...

Исследуя ее исторически, мы приходим к заключению, что потребность в удваивающих реальность моделях-изображениях была изначально двойкой — *практически-производственной* и *педагогически-коммуникативной*. Первая зародилась в охоте первобытного человека, вызвав к жизни охотничий танец, в котором, судя по многочисленным этнографическим, а отчасти и археологическим данным, один из охотников средствами, органически ему присущими — телодвижениями — воссоздавал повадки зверя; к тому же он обряжался в его шкуру и подражал звукам его голоса для того, чтобы обмануть, подкрасться к нему поближе, завлечь его в поле облавы или в западню. Что касается коммуникативно-педагогической потребности в удвоении реальности, то она состояла в необходимости сообщать другим членам родоплеменного коллектива добытую информацию об окружающем мире — и соучастникам коллективного трудового действия, и потомкам, ибо свойственная животным, но утраченная человеком генетическая передача форм поведения требовала новых, внегенетических способов передачи из поколения в поколение выработавшихся на практике умений, знаний и ценностей. Удовлетворение обеих этих социокультурных потребностей осуществлялось изначально изобразительными моделями по той простой причине, что сам опыт имел эмпирический характер, а уровень человеческого интеллекта еще не позволял обобщать получаемую информацию теоретическим способом, свойственным науке, понятия, законы, формулы которой рождаются благодаря абстрагированию общего от единичного, данного в опыте. Поэтому изобразительная форма закрепления и передачи информации, необходимой практической и педагогической деятельности, предшествовала изобретению других способов решения данной задачи.

Но тут выяснилось, что при всех достоинствах пантомимически наглядного изображения действительности для развития культуры и формирования человека как социального существа его эффективность имела свои границы: во-первых, собственным телом, жестом, мимикой можно, в отличие от слова, изобразить сравнительно узкий круг явлений — поведение самого человека и животного, но нельзя изобразить небо и землю, горы и реки, вещи, созданные человеком и окружающие его в повседневной жизни; во-вторых, весьма узок коммуникативный диапазон пантомимического изображения — подобно живому слову, оно существует только в момент исполнения и доступно восприятию лишь тех, кто его в это время созерцает.

Преодолеть обе эти ограниченности пантомимы можно было только, придав изображению иную форму материальности — такую, которая *отделяет изображение от изобразителя* и становится подобной бытию неорганических предметов;

на изображение речь пойдет у нас ниже, а жизнь в культуре языка абстрактных форм, и в искусстве, и вне искусства, должна стать темой особого исследования. Сейчас мы сосредоточиваемся на изучении лишь изобразительного языка во всем многообразии способов его использования в культуре.

Изучение функций изображения в первобытной культуре позволяет утверждать, что на основе изначальных, практически-производственной и коммуникативно-педагогической, его функций появлялись и другие: усложнение культуры, возникновение в ней мифологически-фантастического способа удвоения реальности, из которого вырастут впоследствии религия и искусство, сделало изобразительные модели воплощением мифологических образов, которые в силу этого обретали наглядность, придававшую им особую силу эмоционального воздействия, и позволяли оперировать с ними в различных культовых процессах как с заместителями тотемов, духов, богов. Таким образом, начальная изобразительная деятельность была *синкретически-полифункциональной* — ведь одни и те же изображения, скажем, нанесенные на плоскость изображения зверей или каменные и глиняные женские образы, имели и производственное, и культово-ритуальное, и коммуникативное, и педагогическое назначения, а в этом ансамбле функций зарождалась и их способность эстетического воздействия на сознание первобытного человека, и их художественно-образные качества. Поэтому давний спор о том, вправе ли мы считать первобытную изобразительную деятельность искусством, или эстетической деятельностью, или магией, не может получить однозначного решения — речь идет здесь о таких изображениях, которые были *одновременно утилитарными и эстетическими, нехудожественными и художественными*; к ним в полной мере относится классическое определение сущности мифа, которое дал К. Маркс, — «бессознательно-художественное освоение действительности»⁴.

Культурное значение изобразительной деятельности определялось тем, что более 80% информации, которой оперирует человек, является, по утверждению современных ученых, визуальной, добываемой зрением; очевидно, что у первобытного человека удельный вес изобразительной информации был еще более высоким — при охотничьем образе жизни зрение было главным «орудием труда». Изобразительные модели реальности и отвечали потребности расширять визуальную информацию и развивать саму культуру зрительного восприятия мира — ведь физиологически зрение человека ничем в принципе не отличается от зрения животных, однако оно играет в его жизни существенно иную роль, чем в биологическом бытии, и объясняется это не в последнюю очередь той «культурой зрения», которая воспитывается у каждого индивида изобразительной деятельностью как его предков, так и его современников и его собственной. Слова К. Маркса: «Человеческий глаз воспринимает и наслаждается иначе, чем грубый нечеловеческий глаз»⁵, — характеризуют человеческое зрение как *явление культуры*, а не просто биофизиологический феномен, и помогают нам понять и адек-

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46, ч. 1. — С. 38.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. — С. 121.

Но это расширение возможностей использования изображения имело и функциональный аспект. По мере развития культуры исходный функциональный синкретизм изобразительной деятельности постепенно распадался, разные ее функции приобретали самостоятельность, требуя подчинения изображения выполнению различных культурных задач. В итоге современная культура являет нашему взору чрезвычайно пеструю картину *изобразительных языков*, удовлетворяющих разнообразным ее нуждам и дополняющих функционирование других языков культуры — словесного, звукового, жестового.

2.

Сохранение изображения в качестве инструмента культуры на протяжении всей ее истории и прогрессирующее расширение его материальных средств и технологий свидетельствуют о том, что оно отвечает неким непреходящим и умножающимся потребностям культуры.

Как уже было отмечено, смысл существования изображения состоит в том, чтобы служить моделью чего-то иного, в соотношении с которым оно только и может быть понято *именно как изображение*. Но тем самым изображение становится и *разновидностью знака* — в широком семиотическом смысле этого термина — и должно быть рассмотрено с этой точки зрения как *ионический*, по традиционной терминологии, знак⁸.

В использовании изображения заложены несколько разных возможностей. Первая состоит в том, что оно может быть «двойником» изображаемого и функционировать как его функциональный заместитель; в этом случае изображение становится «иконой» в буквальном смысле этого слова, приобретая тот или иной магический, ритуальный, культовый, символический смысл — с ним производятся операции, которые по тем или иным причинам нельзя произвести с оригиналом (на него молятся, ему поклоняются, его избивают или сжигают и т. п.). Подчеркнем, что подобные манипуляции с изображением имеют не только религиозный характер — вспомним, как на политических демонстрациях сжигали чучела капиталиста, империалиста, фашиста.

Однако изображение может восприниматься только как структурный заместитель оригинала — в этом случае оно пользуется как его модель в процессе познания явления, недоступного для непосредственного изучения.

Третья ситуация — изображение проекта еще не существующего предмета, служащего моделью-образцом, по которому он будет создаваться; таково, например,

⁸ Неоднократно высказывавшиеся в нашей эстетической литературе резкие возражения против рассмотрения образа и изображения как знака основаны на обыденном толковании данных понятий (знак есть условное изображение, а образ — адекватное), тогда как для семиотики степень сходства знака и степень его условности имеют второстепенное значение. Суть знака состоит в обозначении чего-либо, в передаче значения. Поэтому принимать всерьез подобные филиппики нет оснований, а демагогические ссылки на суждения В. И. Ленина здесь совершенно неправомерны, так как во времена написания «Материализма и эмпириокритицизма» семиотики как науки не было и В. И. Ленин употреблял понятие «знак» не в семиотическом смысле.

изображение архитектурного сооружения на планшете, предваряющее и последующее возведение самого сооружения.

Четвертая возможность состоит в том, что сходство изображения, с изображаемым позволяет использовать его для идентификации последнего как документальное свидетельство — так, как используются фотографические снимки на документах, анкетах или в семейном альбоме, а репортажные — в газетах и журналах.

Пятая возможность функционирования изображения — в его способности обладать неким жестко зафиксированным культурным значением, благодаря которому оно становится уже не копией единичного предмета, а носителем обобщенного понятия, и соотносится не с изображаемым, а с обозначаемым: таковы геральдические изображения предметов и любые иные символы и аллегории, такова в конечном счете и изобразительная иллюстрация неких общих законов, которая широко используется как средство пропаганды научных знаний.

Шестая способность изображения — возбуждать ассоциативное мышление человека и восприниматься как метафора. Если воспользоваться известной идеей А. И. Леонтьева о различии между значением и смыслом, которое коренится в объективности, имперсональности первого и личностно-вариативном характере второго⁹, то в данном случае мы сталкиваемся как раз с осмысливанием изображения, отличающимся от раскрытия его значения; так, каждый из нас по-своему интерпретирует изображение красного коня в картине К. Петрова-Водкина, содержание которого не укладывается в рамки аллегории или даже символа, будучи эмоционально-насыщенным и открытым для индивидуальных ассоциативных связей.

Таковы главные возможности использования изображения в культуре. Как же они реализуются в ходе развития мировой культуры?

а) Способность изображения быть дубликатом изображаемого и заменять его в ритуальном действии использовалась самыми древними культурами — именно изображение служило, как правило, тотемом, а затем идолом и иконой. Ибо большинство религий испытывало *потребность в созерцании* духов, богов, персонажей и событий религиозной мифологии; отсюда — идолопоклонство в языческих культурах, мощная изобразительная деятельность в религиях древних египтян и эллинов, в буддизме и христианстве¹⁰. Такие изображения становились религиозными образами, но одновременно приобретали в большинстве случаев и художественное качество, ибо по своей структуре они были продуктами «бессознательно-художественного», по К. Марксу, способа освоения действительности. Эта их двойственность и объясняет возможность религиозных образов утрачивать свое изначальное мистическое содержание и функционировать чисто эстетическим способом — в музейных экспозициях, например, где они воспринимаются точно так же, как скульптуры и картины светского содержания — как произведения искусства, предназначенные для созерцания. Однако существенно, что религия

⁹ Леонтьев А. И. Избранные психологические произведения. — М., 1983. Т. I. — с. 241 и сл. Т. II. — с. 183—184, 236—237.

¹⁰ Яковлев Е. Г. Искусство и мировые религии. 2-е изд. — М., 1985.



может функционировать и не используя изображения, ибо божественные силы, трактуемые в некоторых религиях как чисто духовная субстанция, признавались бесплотными, невидимыми и потому *в принципе неизобразимыми* — вспомним позицию мусульманства, иудаизма, иконоборческие тенденции в восточном христианстве. Монотеистические культы, вытеснившие первобытное идолопоклонство, в ряде случаев отказывались от изобразительных средств воплощения божества и потому, что во все большей степени склонялись к деперсонифицированному пониманию бога как нравственного чувства, как любви к человеку и природе, как саморастворению личности в мироздании; и действительно, в эпоху научно-технической революции образованным людям все труднее представлять себе бога в виде человекоподобного существа и верить в его мистическое присутствие в созданном человеческими руками изображении. Вместе с тем пережитки ритуального функционирования изображения сохраняются в похоронном обряде, во вилетенном в него создании памятников или фотоизображений покойников и символическом общении через них с умершими, хотя очевидно, что и этот ритуал обречен на умирание и что благодарная память о предках должна жить постоянно в наших сердцах, а не возникать периодически в условиях кладбищенских визитов. Когда же дело касается памяти о выдающихся людях, ее увековечивание становится задачей искусства, которое заполняет города, общественные здания, музеи портретными изображениями героев истории, превращая мемориальную задачу из мистико-религиозной в чисто художественную, нравственно-эстетическую.

Рассматривая исторический процесс взаимодействия религии и искусства на уровне их изобразительных средств, мы отчетливо видим, как меняется соотношение сил в этой амбивалентной религиозно-художественной структуре — безусловное преобладание религиозного смысла над художественным в древневосточных культах, выражавшееся, например, в погребении изображения вместе с человеком, сменялось известным равновесием религиозного и художественного в архаическом искусстве Эллады, а затем художественно-эстетическое начало все более решительно брало верх над культовым, делая образы античного искусства классического периода не столько объектами поклонения, сколько предметами восхищенного созерцания; Лукреций сумел постичь саму «механику» превращения изображения природы в изображение божественных сил. Подобное изменение соотношения мистического и светского в изображениях мифологических сюжетов можно увидеть и в движении культуры от средневековья к Ренессансу в христианской Европе. Когда же мы заходим в католический или православный храм, изобразительное убранство которого создано в XIX–XX вв., бросается в глаза низкое его художественно-эстетическое качество, хотя свою культово-обрядовую функцию оно выполняет вполне успешно, и для отбивающих поклоны богомольцев нет никакой разницы между этими иконами и теми, что писали Андрей Рублев или Джотто. Это происходит потому, что религиозное изображение становится суррогатом «подлинника», его хоть и неполноценной, но неизбежной заменой, тогда как художественное изображение утверждает себя не как суррогат

оригинала, а как *качественно отличная от него его модель*, которая должна восприниматься и как отражение чего-то жизненно-реального, и как творение рук человеческих, значимое именно своим отличием от изображаемого, диалектикой «сходства и несходства», как говорил великий китайский художник Ци Байши.

Таким образом, хотя религия в некоторых своих модификациях может обходиться без изображений потустороннего мира, ее потребность в такого рода изображениях является *именно и собственно религиозной*, отчего удовлетворяющие ее изображения и становятся религиозными по своей сути. Таково первое направление функционирования изображения в культуре.

б) Второе направление реализации культурной функции изображения — *документализирующее*; его первые ростки обнаруживаются уже в древневосточных культурах в выделившемся из религиозного функционирования изображения его использовании в политических целях — в портретном изображении фараона, а затем и других, небожествлявшихся высокопоставленных лиц; авторы таких изображений стремились к максимальному сходству с уникальным оригиналом — показательно использование для этой цели портретных масок с покойного¹¹. Интересно в этом смысле и раннее появление портретных изображений на монетах, оказавшееся весьма стойким в культуре и дожившее до нашего времени — в тех пределах, в которых позволяли это и размер монеты, и техника литья, задача состояла именно в верном воспроизведении облика данного, уникального властителя — царя, императора, президента, ибо это не только и не столько прославляло его правление, но прежде всего фиксировало принадлежность денежных знаков к той стране и тому времени, которые персонифицировались данной личностью. В Древней Греции и Риме потребность культуры в документально-точном портретном изображении получала все более широкое развитие¹².

Комментируя утверждение Г. Хафнера, что «изображение человека как воспроизведение совершенно определенной личности является уникальным созданием греческого искусства»¹³, Г. Б. Федоров справедливо заметил, что это верно лишь по отношению к портрету как самостоятельному жанру изобразительного искусства, потому что «отдельные портретные изображения с учетом индивидуальных особенностей данной личности существовали и ранее», и ссылается на бюсты Нефертити, Эхнатона и другие произведения египетского скульптора Тутмоса; он дал этому убедительное социально-историческое и культурологическое

¹¹ Krien-Kummrow G. Maschera. — In: Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale. Roma, 1961. — P. 900—918; Benndorf O. Antike Gesichtshelme und Sepulchralmasken. Wien, 1878; Zadoks A. N., Jitta J. Ancestral Portraiture in Rome and the Art of the Last Century of the Republic. Amsterdam, 1932. — P. 11—21.

¹² На монетах портретные изображения правителей уже в античности начинают постепенно вытеснять изображения богов — это «проистекало из желания представлять взору народа, торговцев, солдат, продавцов овощей и рыбы образ властителя, который определяет их судьбу и проявляет свое могущество в том, как обращаются в каждый данный момент платежные средства» (Babelon J. Der Menschenbild auf Münzen und Medaillon von der Antike bis zur Renaissance. — Leipzig, 1966. — S. 7).

¹³ Хафнер Г. Выдающиеся портреты античности. — М., 1984. — С. 19.

кое объяснение. Нельзя не согласиться и с тем, что «портретами, хотя и весьма своеобразными», являются посмертные маски, открытые в могильниках Южной Сибири, относящиеся к раннему железному веку.¹⁴

Чрезвычайно интересно и такое наблюдение историка: «В Древней Греции над портретами всякого рода властителей, их приближенных, полководцев, политических деятелей резко преобладали портреты людей науки, литературы и искусства. А в Древнем Риме, наоборот, портреты властелинов, политических деятелей и т.д. стали преобладать над портретами людей науки, литературы и искусства»¹⁵. Несомненно, что очень часто портреты египетских фараонов, греческих мыслителей и римских императоров приобретали художественно-образное значение, но создавались они отнюдь не для этого — их художественный смысл оказывался всего лишь «спутником», как в ораторском искусстве, политически-мемориально-документализирующего назначения, поскольку скульптор вольно или невольно вкладывал в изображение то переживание-осмысление изображаемого, которое и придавало портрету художественную выразительность. Однако прямая социальная цель портрета заключалась не в этом превращении реального в обобщенный и оцененный образ, а в *воссоздании реального в его подлинности, единичности, фактичности* — поэтому портрет мог быть погребен вместе с мумией, поэтому в Древнем Риме портреты императора могли безжалостно уничтожаться после его смерти, если вступал в силу специальный «Закон об осуждении памяти», поэтому портреты великих людей — и в прошлом, и в наше время — успешно функционируют в культуре и тогда, когда лишены сколько-нибудь значительных художественных достоинств: «Древнейшие римские портреты, — пишет М. В. Алпатов, — сравнительно мало искусны по своему выполнению. Многие с их слабо разработанным объемом и резко нанесенными поверх линиями похожи на восковые слепки с голов умерших»¹⁶; в наши дни вместо слепков эту функцию выполняют фотографии, а в исключительных случаях — восковые «персоны», типа героев музея мадам Тюссо.

В новое время документальная установка изображения стала выходить за пределы политических интересов, отражая необходимость если не в адекватном, то в безусловно узнаваемом, при всей его идеализированности, изображении конкретного лица, а затем и явления природы и явления культуры — так создавались портреты для частного, семейного существования, так этнографические и географические наблюдения фиксировались в рисунках путешественников, дополнявших и конкретизировавших словесные описания. Подчеркнем снова, что нередкие художественные достоинства этих портретов, пейзажей и бытовых картин наслаивались как нечто вторичное на их документальные качества, ибо создавались они именно для *точной фиксации уникального объекта* — например, в портретной миниатюре XVIII—XIX столетий или в этнографических зарисовках В. В. Верещагина.

¹⁴ Там же. — С. 12–13.

¹⁵ Там же. — С. 7.

¹⁶ Алпатов М. В. Всеобщая история искусства. — Т. 1. — М.—Л., 1948. — С. 187.

Показательно, что гипсовая маска, утратив свое изначальное религиозное значение, сохранилась в культуре с чисто мемориально-документальной функцией — вспомним, например, посмертные маски А. С. Пушкина или В. В. Маяковского, фиксирующие с абсолютной точностью пластическое строение их лиц. Соединение документально-репродуктивной задачи и художественно-обобщающей было именно синтетическим решением, предполагавшим раздельность и самостоятельность той и другой. Частое соединение обеих задач во многом объяснялось ограниченными возможностями строго документального изображения при ручной технике рисунка, лепки, живописи — движении руки, послушной не только глазу, но и сердцу и уму создателя изображения, и невольно передававшей его отношение к изображаемому; поэтому элементы художественности проявлялись в изображении даже без того, чтобы автор сознательно к этому стремился, — подобно тому, например, как документальная эпистолярная или мемуарная проза приобретает подчас художественное качество (скажем, в «Былом и думах» Александра Герцена или в «Дневнике» Анны Франк). Когда же техника позволила создавать вполне объективные и точные фотоизображения реальности, произошло достаточно определенное размежевание документальных и художественных изобразительных решений; но если живопись и графика не были способны создавать строго документальные изображения, будучи «обреченными» на ту или иную меру интерпретации видимого, оценки, деформации и т. п., а скульптура могла достичь строго документальной цели лишь при создании слепков, то фотография оказалась способной решать обе задачи — и врозь, и в синтетическом единстве¹⁷. Аналогичные возможности оказались свойственными и кинематографу — и здесь решение чисто хроникальных, документализирующих задач соседствует с художественными фильмами и с синтетическими документально-художественными структурами. Однако от того, что документирующее изображение, исполнявшееся «от руки» средствами графики, живописи, скульптуры, не могло достигать той чистоты репродуктивности, какая доступна фото- и киноаппаратам и тем более голографическим операциям, не меняется существо дела — *различие между внехудожественной и художественной культурными функциями изображения.*

Следует подчеркнуть, что различие это не является иерархией их ценностей — документальное и художественное изображения в принципе равноценны для культуры, поскольку удовлетворяют разные ее потребности, играют разные роли, выполняют разные функции. Функция и культурная ценность документального изображения — показать всем людям, *что и как реально происходит в мире*; это — *информация о наличном бытии* во всей его доподлинности, невыдуманности, безотносительности к нашему восприятию, оценке, истолкованию. Оно несет нам знание *единичного* в форме его существования, его «в-себе-и-для-себя бытия». Поэтому бессмысленно сравнивать документальное изображение и художественное — они качественно различны по своему содержанию и назначению.

¹⁷ Каган М. С. Эстетика и художественная фотография. — Советское фото, 1968, № 1—8; его же. Место фотографии в современной культуре. — Советское фото, 1978, № 4—5.



Неполноценным тот или другой тип изображения становится тогда, когда пытается подменить иной — скажем, когда документально-точное изображение сражения в диораме претендует на то, чтобы его рассматривали как художественный образ, а художественно-сочиненный образ Ивана Грозного притязает на абсолютную историческую достоверность.

Важно отметить и то, что изображение, осуществляемое с помощью пластически-статичных средств, значительно ограничивает возможности документально-точного воссоздания того, что в реальной жизни движется, течет, меняется. Статичность не служила препятствием для религиозных образов божественных сил, поскольку боги живут вне времени, поскольку они не меняются, а пребывают; более того, статичность религиозных образов имела серьезные преимущества, так как позволяла верующим общаться с ними длительное время, что обеспечивало силу их психологического воздействия. Когда же необходимым становится изображение жизни реального человека и его практических действий или динамической жизни природы, статичность изображения оказывается его условностью, к которой легко приспособляется искусство — ему любые условности необходимы для утверждения отличия своих образов от жизненной реальности, но которая противоречит целям документального ее воссоздания; поэтому кинохроника обрела серьезные преимущества перед фотохроникой. И все же развитие кинематографа не вытеснило из культуры документальную, репортажную, хроникальную фотографию, потому что в тех условиях, в которых она функционирует — в газете, журнале, на выставочном стенде, в семейном альбоме — она незаменима процессуально разворачивающимся изображением. Ибо в статичных пластических изображениях — не только фотографических, но и рисованных, красочных, вылепленных — есть серьезная психологическая потребность: их неизменность позволяет их долго созерцать, рассматривать, изучать, сопоставлять в едином поле зрения, что оказывается во многих ситуациях необходимым (скажем, в практике уголовного розыска, в археологических исследованиях, в мемориальном поклонении предкам и т. п.).

Как видим, документально-репродуктивный и суррогатно-культурный типы изображения *противоположны по своей сути* — один отсылает к реальности, другой подменяет ее; но они сходятся в том, что представляют единичное в его эмпирической или воображаемой конкретности, в его уникальности — «этого» человека, «это» событие, «это» божество.

Но изображение реальности способно решать и другую задачу, поставленную перед ним в ходе развития культуры, — показывать единичное как *представителя общего*, отсылая нас к этому общему — к иллюстрируемой изображением закономерности, к проявляющейся в единичном сущности. Такая потребность возникла в процессе становления науки и передачи научных знаний, сформировав еще один тип изобразительной деятельности и еще одно направление функционирования изображения в культуре — *научно-демонстрационный и педагогически-популяризаторский*.

в) Его возможность была порождена изобретением письменности, а ее превращение в действительность — развитием книгопечатания, гравюры, полиграфической техники, фотографии. Потребность в таком типе изображения коренилась в

тех научных дисциплинах, которые имеют дело не с общими законами бытия (их ведь нельзя *изобразить* — таковы философия и математика), а с теми или иными частными сферами материального мира и общественной жизни: так, уже в средневековых трактатах появляются иллюстрации к описанию разного рода механических, астрономических, географических явлений¹⁸. Хотя в эпоху Возрождения подобные рисунки могли создаваться великим художником — Леонардо да Винчи, Дюрером или Рубенсом — они не становились от этого художественными, подобно тому как теоретические трактаты Гёте и Толстого не превращались в произведения искусства только потому, что их писали художники слова. Ибо изображения физического опыта или анатомической структуры человеческого тела являются плодами научного, а не художественного мышления, поскольку фиксируют чисто объективные отношения, а не специфичное для содержания искусства слитное единство объективного и субъективного¹⁹.

Тут мы с предельной отчетливостью обнаруживаем неудовлетворительность распространенных, к сожалению, и в наши дни представлений о «познавательной сущности» искусства, которые отождествляют его содержание с содержанием науки, ищут в искусстве ту же объективную истину, которую добывает наука, и определяют художественный образ как единство общего и единичного²⁰. Все

¹⁸ В конце XV в. Э. Рагдолт начал издавать иллюстрированные книги по астрономии и математике (см.: Немировский Е. Л. Мир книги. С древнейших времен до начала XX века. — М., 1986. — С. 90), много иллюстрированных книг было посвящено медицинским темам — например, книга А. Везалия «О строении человеческого тела» или труд Х. де Вальверде де Гамуско «Живые изображения частей человеческого тела»; издавались иллюстрированные «Гербарии», «Сады здоровья», один из которых содержал 1073 гравюры, а в 1581 г. К. Плантен издал сборник гравюр на ботанические темы, содержащий 2181 лист (там же, с. 111), многочисленные календари, даже первые иллюстрированные издания этнографического характера — например, «Путешествие в Святую землю» Б. фон Брейденбаха (1486 г.). Историки книги насчитывают около 3 тысяч инкунабул, посвященных науке (см.: Киселева Л. И. Западноевропейская книга XIV—XV вв. — Л., 1985. — С. 221). Нельзя не согласиться с автором этого фундаментального исследования, что иллюстрация была адресована в средние века не только неграмотным, но «она была средством просвещения и информации и сыграла большую роль в процессе становления научной литературы в последующие столетия» (там же, с. 210).

¹⁹ Функция Научной иллюстрации — «донести до читателя изображение своего сюжета не менее, а более богато, содержательно и непосредственно, нежели это допустимо словесному описанию» (Люблинский В. С. Книга в истории человеческого общества. — М., 1972. — С. 144). Поэтому можно понять организаторов выставки «Рисунок и науки в XVII — XVIII веках», организованной в 1984 г. в Лувре, когда они сочли критерием отбора экспонатов отнюдь не их художественные достоинства, а их «значение или представительность в истории и прогрессе техники» (Dessin et Sciences. XVIIe — XVIIIe siècles. Paris, 1984. — P. 5).

Показательно, что в обширной западноевропейской и русской литературе по истории гравюры почти полностью отсутствует описание иллюстраций к научным сочинениям — исследования эти имеют искусствоведческий характер и потому не включают изображения нехудожественные. Эти последние интересуют, однако, историков книги, в трудах которых научная иллюстрация занимает свое законное место.

²⁰ Крайнее выражение данной концепции, ликвидирующее саму проблему специфики искусства, см. в кн.: Лифшиц Мих. В мире эстетики. — М., 1985.

дело, однако, в том, что природа этого «общего» существенно различна в научном познании мира и в его художественном освоении, а потому и типы изображения в науке и в искусстве принципиально различны.

Об особенностях последнего мы будем говорить ниже, а сейчас определим суть первого и его специфическую культурную роль. Изображение в науке — чаще всего графическое, живописное или фотографическое, а иногда и объемное и развернутое в пространстве (скажем, модель мозга, легких, черепа в медицинских науках или топографическая модель местности в военных науках) — показывает облик или структуру некоего материального объекта, в котором (или в которой) выявляются закономерности его строения, существования, функционирования. Тем самым изображение делает невидимое зримым, сущность — являющейся, общее — особенным и единичным.

Этот последний аспект строения научного изображения требует специального комментария, ибо может показаться, что как раз уровня единичности научная иллюстрация не достигает, что этот уровень достигим лишь в художественном изображении, а научная иллюстрация останавливается на уровне неиндивидуализированного особенного — скажем, изображения строения тела женщины «вообще» в анатомическом атласе, а не данной конкретной уникальной девушки, предстающей перед нами в картинах Боттичелли, Энгера, Манэ или Модильяни. Но подобное рассуждение неосновательно, потому что различия между «особенным» и «единичным» не абсолютны, а относительны: с одной стороны, в качестве единичного можно рассматривать, например, не каждый найденный в лесу гриб, а каждый вид гриба, и соответственно видеть в микологическом атласе изображение всех разновидностей грибного царства, каждая из которых представляет проявление общих черт гриба в данном индивидуальном их проявлении; с другой же стороны, и в искусстве мы далеко не всегда встречаемся с изображением единичного в крайней форме его существования, как индивидуально-неповторимом в пространстве и времени, — такую задачу поставил перед собой лишь импрессионизм, доведя до конца установку реалистического искусства XIX века, а классицизм и романтизм, равно как кубизм и символизм, были крайне далеки от подобной абсолютизации эстетического значения индивидуального, уникального, единственного в своем роде, и утверждали эстетическую ценность обобщенного, идеального, представляющего норму (или типичность аномалии). Поэт может оперировать понятием «Я» в столь же обобщенном его понимании, как употребляет его философ, а социолог или психолог — рассматривать те или иные общности людей как индивидов, не подлежащих дальнейшей дифференциации в масштабе его исследования — скажем, «пролетарий» или «сангвиник», подобно тому, как В.Белинский называл нации «личностями человечества». Вот почему изображение в науке, какими бы средствами оно ни выполнялось, может иметь разные степени индивидуализации — это видно уже тогда, когда изображается внешний облик некоего предмета и его же внутреннее строение (скажем, лица человека, цветка или минерала). Специфическим для научного изображения является не степень индивидуализации, а *само представление диалектики общего и единичного на том или ином уровне*

особенного. Поэтому трудно найти строгую границу между таким изображением и чертежом, схемой, диаграммой — они являются по сути своей тоже изображениями изоморфными или гомоморфными моделями неких объектов, структур, связей и отношений; но мы вправе рассматривать их как изображения в собственном смысле слова тогда, когда они выходят за пределы абстрактных геометрических построений, которые ничего реального не представляют и потому не являются изображениями и воспроизводят некие реально существующие виды и роды материальных предметов в их особенных, лишь им свойственных внешних и внутренних признаках (скажем, круг, овал, квадрат и т. п.).

г) Еще одно направление функционирования изображения в культуре, обуславливающее особенности его содержания и формы, — *коммуникативное*. Оно выросло из синкретического полифункционализма древнейших изображений — об этом свидетельствует пиктография и вся история письменности, так или иначе опиравшейся на язык изображений и трансформировавшей его, все более последовательно формализуя знаковую систему фиксации речи.

Если в развитых формах письменности изобразительные корни уже не ощущаются, то в ряде других коммуникативных систем их изобразительная природа сохраняется вплоть до наших дней: таков; например, язык дорожной сигнализации с его знаками идущего и стоящего человечка на светофоре, в обозначениях мест перехода улицы или повышенной опасности пешеходного движения (изобразительный знак «дети у школы»), знаки, обозначающие разные виды спорта на олимпиадах и фестивалях и т. д. и т. п.; самое широкое употребление язык изображений имеет и в сфере производства, и в сфере игры.

Изобразительный язык используется в коммуникативных целях тогда, когда вербальные, звуковые, жесто-мимические средства оказываются малоэффективными, когда необходимую информацию лучше всего можно передать визуальными средствами, воспринимающимися мгновенно и эмоционально. Но тем самым изображение может обрести здесь и известные эстетические качества — оно может стать красивым, изящным, элегантным, даже драматичным или комичным; современный дизайн всемерно стремится активизировать эстетическое воздействие таких изобразительных знаков. Более того — подчас деловое коммуникативно-информативное изображение наделяется художественно-образным качеством — скажем, в детских играх, в рисунке карт, в рекламном плакате. Однако важно иметь в виду, что ни эстетически значимое формообразование, ни художественно-образное претворение коммуникативных изображений не является для них необходимым, имманентным, неотъемлемым их качеством, так как изобразительный язык коммуникации вполне может обходиться и без какой-либо эстетической или художественной «обработки» знаков, полноценно выполняя свою прямую функцию — *передавать доверенную ему информацию тем, кому она предназначена*.

3.

Последнее направление жизни изображения в культуре — его использование в *художественном освоении мира*.



Начнем с того, что ни изображение в узком смысле слова — то есть графически-живописно-пластическое, ни изображение в широком смысле, охватывающее словесные и актерские его формы, не имманентно искусству, не необходимо ему — искусство может художественно осваивать мир и неизобразительными средствами, как это делают музыка, танец, архитектура, декоративно-прикладные искусства²¹. Это значит, что если, с одной стороны, изобразительная деятельность шире художественной, то, с другой, художественная шире изобразительной. Иначе говоря, художественным изображение становится только превращаясь в *художественный образ*, хотя последний может создаваться и неизобразительными, интонационно-ритмическими средствами. Что же влечет художественное творчество к использованию изображения реальности и как изображение становится художественным образом?

Изображение некоего фрагмента реальности превращается в художественный образ тогда, когда обретает более широкий, *двусторонний* смысл — когда оно, *воссоздавая и познавая* нечто, одновременно *одухотворяет его, оценивает*, благодаря тому, что художник вкладывает в это изображение свои чувства и мысли, то есть делает изображение *выразительным*. Добиться этой цели можно лишь одним путем — лишая изображение абсолютного сходства с оригиналом, ибо образующийся здесь «зазор», то есть расстояние «между сходством и несходством» — вспомним формулу Ци Байши — и свидетельствует об отношении художника к изображаемому, внедряя субъективное начало в картину объективной реальности. Получается, что при таком странном, на первый взгляд, сопряжении объективного с субъективным, материального с духовным, изобразительного с выразительным оба участника этого синтеза нуждаются друг в друге, хотя в иных случаях они живут самостоятельной жизнью и свободно обходятся один без другого — так, как изображение объективной реальности живет в научных иллюстрациях и моделях, а выражение духовных процессов — в музыке и танце. Необходимо, следовательно, объяснить эту *взаимную тягу изображения к выражению и выражения к изображению*, понять природу *культурной потребности* в их синтезе.

Дело в том, что предлежащий человеку мир, в котором мы живем и который мы должны практически и духовно осваивать («осваивать», то есть «делать своим» — излюбленный в силу его поразительной точности термин К. Маркса²²), имеет два бытийных уровня, каждый из которых существенно важен для человека. Один уровень — эмпирически данный нам в повседневном опыте *облик* предметов и явлений действительности во всей конкретности их существования; второй — открывающийся познанию уровень *сущностей*, невидимых связей и отношений

²¹ Каган М. С. Морфология искусства. — Л., 1972; его же. Музыка в мире искусств. — Советская музыка, 1987, № 1, 3.

²² Курелла А. Свое и чужое. — М., 1970. Мы писали об этом в книге «Человеческая деятельность», обращая внимание на неудовлетворительность переводов текста К. Маркса на русский язык, в которых используются разные слова и выражения для передачи разных оттенков смысла немецких понятий *aneignen*, *Aneignung*, отчего теряется их категориальный статус.

бытия, скрывающихся в его недрах закономерностей. Изображение, как уже отмечалось выше, способно воспроизвести оба уровня (скажем, в рисунке с натуры и в чертеже, фиксирующем структуру предмета), и потому научное познание и техническая практика, заинтересованные в получении информации об объективном бытии, пользуются обоими способами воспроизведения реальности — документально-конкретным и структурно-схематичным; художественное освоение мира, дабы обладать аналогичной полнотой, должно также осмысливать, одухотворять, субъективировать оба уровня бытия. Рисунок, живопись, скульптура делают это, воссоздавая чувственно воспринимаемые человеком формы существования предметов и явлений действительности, а архитектура и прикладные искусства одухотворяют воссоздаваемые ими сущностные связи и отношения материального бытия — пространственные, тектонические, цветоцветовые, ритмические, структурно-пластические. Разумеется, между этими двумя сферами пространственных искусств нет непроходимой пропасти; напротив, поскольку в самой природе общие структурные законы проявляются во внешних формах ее эмпирического бытия, постольку живописец и скульптор должны показывать, как это происходит в изображаемых ими объектах, выявляя их пластическую структуру — тектонику, пропорциональные отношения, ритм и т.д.; наличие этой внутренней структурности в изображении конкретных предметов объясняет возможность появления абстракционизма, который пытался очистить воспроизведение структурных отношений материального мира от конкретных форм его бытия, заставив живопись говорить на языке орнамента, а скульптуру — на языке архитектуры; с другой стороны, в прикладных и декоративных искусствах форма сосуда, орудия, кресла, орнаментального мотива нередко трактуется изобразительно, с большей или меньшей степенью конкретности, сходства с реальными объектами. Как бы ни относиться к этим переходным, маргинальным явлениям, существование абстрактной скульптурной композиции, как и сосуда в форме головы человека, показательно в том смысле, что подчеркивает неутолимое стремление художественного творчества к максимальной полноте освоения мира; необходимость изобразительного способа творчества нужно, следовательно, объяснять значимостью конкретных форм материального бытия и его общих закономерностей в человеческой жизни. Поскольку вся практическая жизнь человека проходит в общении с чувственно-данным ему наличным бытием предметного мира, а с законами природы, взятыми в чистом виде, он имеет дело только в науке, постольку одухотворенное освоение действительности распространяется *в первую очередь на формы бытия, в которых мир входит в реальную и повседневную человеческую жизнь*. Отсюда — потребность в постижении мира именно в этой его *явленности человеку*, то есть в его *одухотворенном изображении*. Вместе с тем, поскольку общие законы материального мира не только познаются в замкнутой и сравнительно узкой сфере научной деятельности, но и воссоздаются в той искусственной среде, которую человек творит для себя, ставя между собой и природой «вторую природу» — мир вещей, плодов технического творчества, постольку этот создаваемый им предметный мир тоже должен быть одухотворен, дабы в нем уютно, психологически ком-



фортно, гармонично жилось человеку. Соответственно возникает потребность художественно-образного одухотворения не только изображений реальности, но и воссоздаваемых в архитектурных искусствах *общих пластически-пространственных и светоцветовых связей и отношений материального мира*.

Теперь сопоставим потребность в разных способах изображения реальности. Оказывается, что в пределах художественной изобразительности отчетливо различаются три ее разновидности — *живописно-пластическая, пластико-динамическая и словесная*. Это связано с тем же стремлением искусства к полноте художественного освоения мира, ибо его конкретное бытие осуществляется в пространстве и времени, что позволяет изображать реальные процессы и в единстве их пространственно-временных характеристик, и в абстрагировании пространственного существования от его жизни во времени. Именно такое абстрагирование осуществляют изобразительные искусства — они *останавливают время*, превращая движущееся в неподвижное, текучее в застывшее. Подобную манипуляцию с временем нельзя не признать величайшей условностью пластического изображения, и ее значение для искусства и культуры требует объяснения. Оно состоит в том, что само время не обладает абсолютной ценностью для человека — по сути дела вся история культуры и биография каждого индивида есть одновременно и погоня за временем и борьба с временем; человек то торопит время, то пытается замедлить его бег; ставшее классическим заклинание героя Гёте: «Остановись, мгновенье, ты прекрасно!» — столь же характерно для человеческого духа, как и противоположные, сформулированные писателями XX века — «В погоне за утраченным временем» и «Время, вперед!». Соотношение этих стремлений меняется — и на протяжении жизни отдельного человека, и в истории культуры: нам известны типы культуры, ценившие вечное выше, чем преходящее, и такие, которые поклонялись динамизму бытия²³. Вполне естественно, что изобразительное искусство занимало разное место в этих типах культуры — сравним хотя бы древневосточные культуры с новоевропейскими, — ибо оно-то, особенно в единстве с архитектурой, и позволяет останавливать время, увековечивать состояние, опредмечивать процесс²⁴.

Но есть и другая сторона у потребности слияния изображения с выражением в пластических искусствах, порождаемая ролью чувственно-конкретного опыта человека в его духовной жизни. Она содержит, конечно же, и разнообразные душевные движения, вырастающие *изнутри*, из эмоциональных и интеллектуальных глубин человеческого духа — таковы, например, голоса совести и долга, процессы самочувствия, самообщения, рефлексии. Адекватные способы выражения подобных психологических процессов нам предоставляют музыка, поэзия, танец. И все же очень большой объем в Духовной жизни личности и в общественном сознании эпохи занимают такие эмоциональные и интеллектуальные процессы, которые

²³ Каган М. С. Время как философская проблема. — Вопросы философии, 1984, № 9.

²⁴ Художественная культура в докапиталистических формациях. — Л., 1984; Художественная культура в капиталистическом обществе. — Л., 1986.

связаны с осознанием, осмыслением, оценкой *внешних* воздействий, рождающихся в соприкосновении человека с другими людьми, с природой и вещами, то есть со всей наличной реальностью, окружающей нас и формирующей наш повседневный жизненный опыт. Чтобы оценить объем и значение данных связей, достаточно сопоставить духовную жизнь зрячего человека и слепого, вспомнить, какой трагедией является потеря зрения (не случайно понятие «слепота» приобрело в истории культуры переносный смысл, обозначая «невежество», «неразумность»). В конечном счете, сама диалогическая структура мысли является, как показала психолингвистика, интериоризацией внешних диалогов — речевых контактов человека с другими людьми. *Пластическое изображение и становится средством моделирования опыта непосредственного общения человека с миром, необходимым для полноты выражения содержания духовного мира личности, ибо оно воссоздает конкретное бытие и тем самым связывает чувства и мысли человека с этой материальной подлинностью существования реальности*, в отличие от искусств, основанных на интроспекции, на самопознании человека.

Совершенно очевидна неправомерность возрождения былых иерархических сопоставлений разных типов художественного освоения мира, выражавшихся в утверждении, что высшим искусством является либо живопись, как думал, например, Леонардо да Винчи, либо музыка, как утверждал Шопенгауэр. Хотя и сегодня не перевелись любители возносить один вид искусства (чаще всего — литературу) над другими (впрочем, аргументы в пользу такой, метафизической по сути своей, точки зрения не выдерживают критики), большинству теоретиков, практиков искусства и подлинных его любителей ясно, что все виды художественного творчества *в принципе равноценны*, поскольку каждый обладает преимуществами перед другими лишь в каком-то отношении, а не абсолютно, и эти его преимущества диалектически связаны с ограниченностью в иных отношениях. Возможности всех видов искусства могут быть охарактеризованы понятием «взаимная дополнительность», что особенно отчетливо видно при сопоставлении живописи и музыки.

Стремление музыки к живописности — то есть изобразительной наглядности, столь характерное для К. Дебюсси и М. Равеля, имело свои пределы, как и жажда музыкальности у В. Кандинского или М. Чюрлениса, ибо природа музыкального образа — выражение переживания, не имеющего конкретного возбудителя, а природа живописного образа — выражение предметного переживания, возбуждаемого созерцанием явления природы, человека, события, вещи²⁵. Чувства, выражаемые живописью и музыкой, различны — те проявления эмоциональной жизни человека, которые способны воплотить одно искусство, неспособно передать другое. «Картинки с выставки» М. Мусоргского — не адекватное переложение содержания каких-то произведений живописи, а картина Г. Егюшина, изображающая игру оркестра, не «перекодирование» музыкального произведения. Ибо все дело в том, что выразительные возможности изображения в живописи не безграничны — они обусловлены его цвето-пластической и плоскостной структурой; вместе с тем в

²⁵ Каган М. С. Музыка в мире искусств.

пределах доступных ему возможностей этот тип изображения должен иметь духовное, объективно-субъективное, идейно-эмоциональное содержание — в этом его кардинальное, сущностное отличие от всех рассмотренных нами выше нехудожественных типов изображения.

В интересующем нас отношении поучительно и сравнение живописи с литературой. Их художественная близость была замечена еще в древности и зафиксирована в определениях: «немая поэзия» и «говорящая живопись». И все же изобразительные возможности этих искусств несравнимы, что стало ясно уже Г. Лессингу: литература, действительно, не может угнаться за живописью в изображении конкретности зримого бытия, а живопись — за литературой в мобилизации способности воображения читателя представить себе то, что описано в повести или романе. Поэтому, как бы широко ни развивалось искусство слова в XIX—XX веках, оно не в силах решить те изобразительные задачи, которые посылны только живописи, графике, скульптуре — создавать *модели реально существующего, предметного и зримого мира, возбуждающие у людей определенные чувства и мысли*. С другой стороны, графика и живопись не были вытеснены из художественной культуры рождением и развитием фотоискусства и киноискусства, потому что эти способы изображения имеют свои сильные и свои слабые стороны, оказываясь способными дополнить традиционные «ручные» способы изображения, но не заменить их: киноизображение процессов, а не состояний, не позволяет ему конкурировать ни с живописным изображением, ни с фотографическим снимком, ибо процессы и состояния — равные и не заменяющие друг друга формы бытия, и их воспроизведения имеют, соответственно, разное содержание, несут в себе разную объективную информацию; сравнение же фотоснимка и рисунка, гравюры, картины, росписи показывает, что первый фиксирует *созерцание* человеком реальных событийных состояний, а рукотворные изображения — *представления* об этих состояниях, рождаемые *воображением*; потому фотографии так трудно создавать фантастические образы, а живописи — образы документальные, и, напротив, последняя безгранична в своих возможностях изображать вымышленно-неправдоподобное, а превзойти первую в точном воссоздании материального предмета способна только голография. Понятно, что с этими различиями объективно-информационного содержания разных типов изображения связаны и особенности субъективной, духовно-эмоциональной информации, передаваемой ими, а значит — необходимость искусству каждого из них *в уникальности его объективно-субъективного, материально-духовного содержательного наполнения*.

Так изображение становится в искусстве структурной основой его особого языка.

4.

Мы встали здесь перед проблемой, лежащей на стыке эстетики, искусствоведения и семиотики, ибо только совместными усилиями этих наук можно найти ее решение. Это подтверждается полной беспомощностью нашей «академической» теории искусства (М. А. Лифшиц, В. В. Ванслов и др.), оказавшейся неспособной

объяснить художественную природу изобразительного искусства — в частности, потому, что она полностью отвергла обращение к семиотике как к идеалистической «лженауке». Между тем именно она позволяет увидеть в художественном изображении структурную основу *особого языка*, с помощью которого можно передавать от человека к человеку определенные духовные состояния²⁶. Однако и традиционная семиотика, выводящая свои обобщения из анализа словесного языка и родственных ему знаковых систем, неспособна раскрыть специфику языковой структуры изобразительных искусств. Для решения этой задачи нужно исходить из того, что связь *значения* и *знака* опосредована здесь *обозначением*, тогда как в слове знак со значением связаны, как правило, прямо, непосредственно; это делает слово *условным знаком*, изображение же *условно и безусловно в одно и то же время*. С другой стороны, значение словесного знака интеллектуально — слово есть обозначение *понятия*, формы бытия *мысли*, а значение изображения *эмоционально и лишь опосредованно интеллектуально* (непосредственно интеллектуальным оно бывает лишь в аллегориях благодаря чисто условной связи изображения и отвлеченного понятия). По всем этим причинам в языке изобразительного искусства не может быть алфавита и словаря с их фиксированными связями знака и значения; и все же он является семиотической системой, поскольку связи между изобразительностью и выразительностью, между пространственно-пластическими и светоцветовыми структурами и передаваемыми с их помощью духовно-эмоциональными состояниями имеют устойчивый характер.

Связи эти основаны на ассоциациях, рождающихся в обыденном сознании людей в процессе их практической жизни и имеющих поэтому *общезначимую для всего человечества основу*. Не претендуя в пределах этой небольшой статьи на исчерпывающее их описание, рассмотрим кратко грамматическую структуру языка изобразительных искусств.

Она строится на *оппозициях*, в которых выражается осмысление человеком мира, в силу чего ценностное значение приобретают не отдельные его качества, а именно попарные их антитетические «связки», — таков общий закон осмысления человеком действительности, как показывает категориальный аппарат философии и как подтверждает семиотический анализ культуры²⁷. В интересующем нас случае — то есть применительно к языку изобразительных искусств — эта его оппозиционно-антитетическая, на философском языке именуемая диалектической, структура развивается на двух уровнях: на уровне изобразительного отношения *целостных образов* живописи, графики, скульптуры к предметному бытию видимого человеком мира и на уровне отношения к этому бытию *отдельных элементов изображения*. Рассмотрим кратко тот и другой.

На первом центральной оппозицией является «сходство — несходство» или «жизнеподобность — условность». С древнейших времен эстетическая мысль осоз-

²⁶ Раппопорт С. Х. От художника к зрителю. — М., 1976; его же. И да, и нет! — Творчество, 1987, № 2.

²⁷ Иванов В. В. Бинарные структуры в семиотических системах. — Системные исследования, 1972. — М., 1972.

навала антихудожественный характер натуралистически иллюзионистического изображения, то есть такого, в котором элемент условности, несходства полностью отбрасывается и мастер стремится к *абсолютному сходству* изображения с изображаемым (тогда, согласно популярной в античности легенде, птицы обманываются и начинают клевать изображенный на стене виноград, или, согласно аналогичной китайской легенде, жуки пытаются выгрызть изображенные на бумаге растения). С другой стороны, беспредметное (нефигуративное, абстрактное) искусство показало, что полный отказ от сходства ликвидирует живопись и скульптуру как изобразительные искусства, заменяя их другим способом формообразования, свойственным искусствам архитектурным. Однако вопрос, который оставался нерешенным — чаще всего даже непоставленным в теории искусства, заключался в том, почему изобразительным искусствам необходимо *само соединение* «сходства» и «несходства», «жизнеподобия» и «условности» и почему оно допускает *широкий спектр соотношений* этих двух потенциалов формообразования.

Ответ на этот ключевой для теории искусства вопрос состоит в том, что только расхождение между зрительным образом предмета и его изображением способно сделать изображение *выразительным, то есть включить в него духовное, эмоционально-интеллектуальное содержание*. Ибо сходство, взятое само по себе, соотносит материальную форму изображения с материальной формой изображаемого предмета, и ничего духовного в таком «абсолютном» изображении нет и не может быть; потому оно нужно в некоторых культурных ситуациях — в научной модели, в рекламе, в документально-историческом музее восковых фигур, но неприемлемо в искусстве. Степень «рассогласования» изображения и изображаемого образует «зазор», в который духовное осмысление-переживание-оценка-истолкование-интерпретация-выражение отношения вторгается в изображение материальной предметности и делает его выразительным, так сказать, «интонированным».

Это «рассогласование» имеет и качественный, и количественный аспекты. Количественный состоит в *силе, энергии выражения*: чем острее деформация жизненно-реальной формы, тем более мощным становится экспрессивное начало искусства — не случайно именно экспрессионизм освободил от всяких преград деформирующую способность художественного изображения во имя предельной активизации эмоциональной экспрессии образа. Качественный аспект проблемы состоит в *конкретной реализации* данного принципа формообразования, ибо он имеет несколько направлений. Поскольку материальное и зримое бытие предмета предстает в его объемно-пластических, трехмерно-пространственных качествах, в его светотеневых, цветоцветовых и фактурных характеристиках, постольку отношение «жизнеподобность — условность» проявляется во всех этих четырех направлениях.

В первом оно выражается в оппозиции *«детализированность — обобщенность»* изображения (частный ее случай «законченность — эскизность») в скульптуре, графике, живописи; это осуществляется доступными каждому виду изобразительного искусства средствами; во втором — оппозицией *«естественная — искусственная»* освещенность изображаемого явления; в третьем — оппозицией

«оптически достоверный — символический» колорит; в четвертом — оппозицией «природная — произвольная» фактура (текстура) изображаемой поверхности; наконец, семантически значимым является соотношение разных направлений изобразительности — светотеневого и колористического, структурного и текстурного, цветового и графического. Вспомним, что еще в XVII веке была осознана антитеза «рисунок-колорит», выражая предпочтение контурной и светотеневой лепке объемной формы либо воспроизведению цветовых отношений бытия. Впервые сформулированная в дискуссиях пуссенистов и рубенсисстов, эта альтернатива была доведена до крайнего противопоставления в восстании импрессионизма против академизма и салона, а в начале XX столетия привела к отказу абстрактного экспрессионизма В. Кандинского и его последователей-ташистов вместе с рисунком и светотенью вообще от всякого фигуративного рисунка. Та мера экспрессивности, которую изображение имело у его предшественников — Ван Гога, Сезанна, постимпрессионистов, не удовлетворяла родоначальника абстрактной живописи, ибо он хотел наделить искусство такими способностями выражения духовных состояний, какими обладает музыка, — потому-то он и назвал свой программный трактат «О духовном в искусстве» и осознанно взял в нем язык музыки за образец для языка живописи. Как бы мы ни расценивали этот эксперимент и его последствия для судеб живописи, несомненно то, что стремление превратить ее в «цветовую музыку» привело — и не могло не привести — к ликвидации ее изобразительной основы, то есть к расщеплению выразительной и изобразительной сторон ее художественного языка. Но эта крайность помогает с особой отчетливостью увидеть, что именно цветовые отношения обладают в живописи *особой мерой эмоциональной выразительности*, тогда как графические средства более рассудочны, рациональны, интеллектуальны по выражаемому ими духовному содержанию²⁸.

Точно так же все четыре исходные оппозиции таят в себе конкретные духовно выразительные смыслы, система которых образует *стиль* в изобразительных искусствах: каждый стиль имеет свою меру детализации — обобщения предметной формы, контрастности светотеневого решения, локальности или дивизионной мозаичности цвета, передачи фактуры или абстрагирования от нее, меру, характерную для романского и готического, ренессансного и барочного, импрессионистического и экспрессионистического, конструктивистского и сюрреалистического стилей, как и для индивидуального стиля Сезанна и Матисса, Врубеля и Сомова, Родена и Дали, Матвеева и Мухиной, Сидура и Бердзенишвили.

Но каким же образом происходит само это «включение» духовного содержания в материальное изображение?

²⁸ Особые выразительные возможности цвета убедительно объясняются современной психологической наукой. — См.: Бажин Е. Ф., Эткинд А. М. Цветовой тест отношений — невербальный метод исследования личности. — В кн.: Личность в системе общественных отношений. Материалы Всесоюзной конференции. — М., 1980; Эткинд А. М. Разработка медико-психологических методов исследования эмоциональных компонентов отношений. Автореферат канд. дис. — Л., 1985.

Рассмотрим с этой точки зрения оппозиции «*верх — низ*», «*близь — даль*», «*правое — левое*», обусловленные *трехмерностью самого пространства*. Как свидетельствует опыт всей мировой истории культуры, строение каждого из трех «разрезов» пространства переживается и осмысливается соответствующими психологическими и аксиологическими антитезами: вверх и вниз — как эмоциональные взлет и падение, воспарение и приземление (вспомним метафоры обыденной речи «тяжело на душе» и «легко на душе», «полет мысли» и «нравственное падение» и т. п.), поскольку гравитационные отношения переживаются человеком в ощущениях подчинения и свободы, прикованности к земле и преодоления ее притяжения, то есть в конечном счете в противоположности символов смерти и жизни (то, что И. И. Иоффе называл «семантикой верха и низа»²⁹), ибо смерть есть уход вниз, в землю, куда мифология и помещает «царство смерти», Аид, ад, боги же находятся на небесах, наверху, у солнца — источника света и тепла, то есть жизни, а значит — радости, удовольствия, счастья (вспомним в этой связи и горьковскую аллегорическую антитезу Сокол — Уж, имеющую тот же смысл, что и топографическое размещение бога и дьявола). Так возникает и через всю историю культуры — далеко за пределами искусства — проходит своего рода «психофизический параллелизм», а точнее говоря — порождаемый жизненной практикой *изоморфизм пространственно-гравитационных отношений и эмоциональных состояний*, объясняющий их общезначимые ассоциативные связи в языке пространственных искусств (не только изобразительных, но и архитектурных), которые закрепляются в тектонике архитектурного сооружения, вазы, изображения человеческого тела или растения, в композиционных принципах построения картины. Можно сразу заметить, что этот ассоциативный изоморфизм отражается и на восприятии светотеневых и цветовых отношений: отношения света и тьмы подобны отношению верха и низа и соответственно порождают «светлые» и «темные» чувства; различие теплых и холодных цветов синестетически отражает эту же дихотомию космического и одновременно экзистенциального «верха» и «низа»³⁰; такова же генетически-семантическая связь золотого-желтого-оранжевого-красного с солнцем, огнем, кровью, голубого-синего — с небом, воздухом, простором, чистотой, а коричневого-черного — с землей (символика цвета, пронизывающая всю историю культуры и свойственная всем культурам на земном шаре, отчетливо раскрывает происхождение и смысл тех значений, которые получают — при всей их вариативности — разные цвета³¹); поэтому нимбы вокруг голов святых были золотыми (солнечными), поэтому «Красный конь» К. Петрова-Водкина должен был быть именно красным, а не коричневым и не синим, а солнце в трагическом конце «Тихого Дона» — черное...

²⁹ Иоффе И. И. Синтетическое изучение искусства и звуковое кино. — Л., 1937.

³⁰ Галеев Б. М. Содружество чувств и синтез искусств. — М., 1982; его же. Человек, искусство, техника (проблема синестезии в искусстве). — Казань, 1987.

³¹ Гудина С. Д. Цвет как эстетическое и художественное явление. — Философские науки, 1986, № 3; ее же. Проблема цвета в эстетике. Автореферат канд. дис. — Л., 1987.

Второе пространственное измерение — *глубинное* — имеет свои эмоциональные ассоциации. И тут язык фиксирует складывающиеся в обыденном сознании сопряжения — «близкий друг» и «дальнее знакомство», «принять близко к сердцу» и т. п. Пространственная близость связывается, следовательно, с эмоциональной значимостью, со способностью сильного переживания, а пространственная удаленность — с безразличием, индифферентностью, потерей эмоционального значения. Соответственно понятия «передний план» и «задний план» имеют не только иносказательные смыслы в обыденной речи, но и буквальное значение в композиции картины, фотоснимка, кинокадра, выражая распределение смысловых акцентов, ценностных позиций различных элементов сюжета.

Вместе с тем, как показал в свое время Г. Вельфлин³², большая выразительная нагрузка лежит на характере связи переднего и заднего пространственных планов — их обособленное и организация изображаемого действия внутри того и другого либо развитие действия из глубины на авансцену картинного пространства и обратно, на задний план; в этом случае структурной доминантой общей пространственной композиции оказываются не отношения по горизонтали и вертикали, а объединяющая пространственные планы диагональ (или диагонали). С точки зрения чисто изобразительной, речь идет всего лишь о способах воспроизведения на плоскости статичных или динамичных ситуаций, но в том-то и дело, что эти *характеристики изображаемого действия оборачиваются содержательными характеристиками эмоциональной выразительности художественного образа, ибо* действие, развернутое в плоскости, параллельно взгляду зрителя, оказывается менее обостренным по эмоциональному воздействию, более рациональным, чем глубинно-динамичная композиция, гораздо более эмоционально активная, а нередко — драматически-напряженная. Вот почему эти два принципа организации картинного пространства были излюбленными в искусстве Ренессанса и барокко — дело тут не просто в «способе видения», как казалось Г. Вельфлину, а в более глубоких *социально-психологических свойствах мироощущения двух эпох в истории европейской культуры*, одна из которых жаждала гармонии, а другая остро переживала драматическую дисгармоничность бытия.

Наконец, третий «разрез» пространства — по *ширине* — рождает оппозицию «правое — левое», которая снова удваивается эмоционально и аллегорично, хотя спектр культурных вариаций здесь гораздо более широк, чем в первых двух случаях; оно и понятно — ведь высотное и глубинное измерения пространства отождествляют позицию человека с одним из полюсов (с «низом» и «передом»), тогда как «правое» и «левое» суть симметричные по отношению к моему положению в пространстве и потому в принципе равноправные его зоны; в конечном счете оказывается безразличным, писать ли текст слева направо или справа налево, какая политическая или эстетическая позиция будет именоваться «правой», а какая «левой». И все же единые для всех людей различия между правой и левой рукой в процессе труда и, видимо, обуславливающие многие особенности нашего созна-

³² Вельфлин Г. Основные понятия истории искусства. — М., 1930.

ния функциональные особенности левого и правого полушарий мозга, равно как и расположение сердца в левой части человеческого тела, — все это имеет определенные психологические последствия; о них можно судить хотя бы по многократно проверенной невозможности воспринимать картину в перевернутом слева направо ее воспроизведении на репродукции или диапозитиве.

Но в этом пространственном измерении изображения кроется еще одна, быть может, более важная с точки зрения его выразительных возможностей, структурная альтернатива — *симметричность* или *асимметричность* организации всех изобразительных элементов развернутого перед нами пространственного слоя. И тут следует вспомнить пронизательный вельфлиновский анализ, который вскрыл и этот грамматический признак языка изобразительных искусств, подчеркивая вновь, что альтернатива «симметрия — асимметрия» имеет в искусстве не чисто изобразительный, не чисто формальный смысл, то есть фиксирует не только «способы видения» мира, но и способы *передачи духовного содержания разных типов переживания художником мира*, которые скрываются в его видении и в нем раскрываются: симметричная структура эмоционально нейтрализована благодаря своей упорядоченной уравновешенности, рациональна, ибо говорит об организовавшем мир художническом разуме, тогда как асимметрия волнует, эмоционально возбуждает зрителя, нарушает спокойствие рассудочного восприятия художественной реальности; потому-то первый тип композиционной структуры был излюблен в ренессансном, классицистическом и академическом искусстве, а второй — в маньеризме и барокко, в романтизме и экспрессионизме.

Как видим, и каждое из трех измерений пространства, и их взаимосвязь имеют свои способы сопряжения изобразительности и выразительности. Но есть еще один такой способ, общий для всех трех пространственных измерений и заставляющий рассматривать художественное пространство как нечто целостное и нерасчлененное на высоту, ширину и глубину. Этим элементом художественного языка является *ритм*.

О ритме в действительности и в искусстве существует огромная специальная литература — от классического труда К. Бюхера до исследований советских эстетиков последнего времени³³. Нас проблема эта интересует только с одной точки зрения — с точки зрения соединения в ритме в произведениях пластических искусств его предметно-изобразительной и духовно-выразительной способностей. Ибо до тех пор, пока его роль в изображении ограничена передачей ритмической структуры изображаемого — скажем, в кривой, начертанной медицинским прибором, в документальной фотоснимке горного ландшафта или в выполненных от руки графике, диаграмме, техническом проекте цеха, ритм не имеет художественно-образного значения. Последнее возникает благодаря выражению в ритмической организации скульптурного, живописного, графического, фотографического

³³ Бюхер К. Работа и ритм. — М., 1923; Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. — Л., 1974; Гусева Л. А. Проблема ритма в эстетической теории. — Философские науки, 1981, № 3.

и художественной функции изображения. Но и на высоких ступенях развития культуры мы постоянно сталкиваемся с совмещением, сопряжением, скрещением разных функций изображения — например, в христианском культе, а в наши дни — в плакате, в рекламе, в оформительском искусстве. Здесь снова обнаруживается действие общего закона культуры — стремление применять не только «чистые» способы утилитарно-практической и художественно-моделирующей деятельности, но и *весь спектр возможных переходных* — то есть *бифункциональных* — структур. Можно было бы выстроить, например, спектральный ряд плакатов, в котором развертывается движение от схематических изображений чисто инструктивного характера — скажем, в какой последовательности и какие именно операции должен делать фрезеровщик — через постепенное нарастание элементов художественной образности в рекламных плакатах, в которых изображение рекомендуемых покупателю вещей приобретает разные степени эмоциональной выразительности, к плакатам политического характера — типа знаменитых «Ты записался добровольцем?» и «Помоги» Моора — или сатирическим плакатам эпохи Отечественной войны, в которых художественный строй изображения становится доминирующим, что ставило их рядом со станковым рисунком или эстампом как жанрами искусства графики. Подчеркнем снова, что речь идет здесь не о сравнительных достоинствах данных изображений, а о *разных* его типах, которые *равно* необходимы культуре. Их нередко создают одни и те же люди, но каждое из них ценно именно *соответствием своей структуры своей функции*, решаемым с его помощью задачам. Точно так же обстоит дело с объемно-пластическими изображениями — и они могут быть расположены спектральным рядом, на одном краю которого окажутся чисто иллюстративные макеты типа анатомического скелета человека или топографической объемной карты местности, на другом — произведение станковой скульптуры, а между ними — изображения с постепенно меняющимся соотношением информативно-делового и художественно-образного, иллюстративно-дидактического и эмоционально-выразительного.

Приведенные примеры показывают также, что переходная зона от нехудожественных изображений к художественным становится особенно широкой и разветвленной на современной ступени истории культуры, которая значительно расширила возможности изобразительной деятельности благодаря научно-техническому прогрессу. Насыщение современной культуры разного рода изображениями позволяет даже некоторым теоретикам называть ее «визуальной». Несомненно, во всяком случае, что в ходе развития культуры постоянно менялись удельный вес, значение, авторитет изображения: называя античную культуру «пластической», А. Ф. Лосев подчеркивал роль, которую играло в ней зримое изображение, тогда как средневековая христианская культура была ориентирована на невидимое, а не на зримое, и оттого ее изобразительный потенциал оказался гораздо более низким, нежели экспрессивный, выразительный; ренессансная культура реабилитировала зрение и особенно высоко оценила живопись, поскольку она наиболее точно воссоздает материальный мир, природу. Эта ступень развития культуры могла бы взять своим девизом «лучше один

Р АЗДЕЛ II.

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

науке за это время²; оказалось, что число определений культуры, а значит, выявленных исследованием ее характерных черт, может быть доведено почти до 200.

☞ **Т.В.:** Дело, видимо, не только в сложности самой задачи — я уже не говорю о методологическом разброде, царящем в буржуазной науке, но и в многозначности самого слова «культура». Возьмите хотя бы Толковый словарь русского языка — в нем выделено шесть разных значений этого слова: «Совокупность достижений человеческого общества в производственной, общественной и духовной жизни»; «Уровень таких достижений в определенную эпоху у какого-либо народа или класса общества»; «Просвещенность, образованность, начитанность»; «Разведение, выращивание какого-либо растения; культурирование»; «Разводимое, культивируемое растение»; «Микроорганизмы, выращенные в лабораторных условиях...»

В немецком, французском, английском энциклопедических словарях ситуация аналогична — выделяются пять-шесть значений слова «культура».

➔ **М.С.:** Да и в бытовом, повседневном употреблении слово «культура» используется постоянно в самых различных смыслах — скажем, в выражении «Парк культуры и отдыха» и названии газеты «Советская культура», в сочетаниях «Институт культуры», «деятели культуры и искусства», «культурный человек», «физическая культура», «культура речи» — и так далее и тому подобное.

☞ **Т.В.:** Во всяком случае, большинство авторов книг, посвященных характеристике культуры, вынуждены начинать с описания весьма разноречивых точек зрения, высказывавшихся на сей счет в нашей литературе. Сейчас имеют хождение у нас такие трактовки культуры, как технологическая, рассматривающая ее как способ деятельности; эвристическая, сводящая культуру к творческому потенциалу деятельности; информационная, видящая в культуре накапливаемую в истории человечества социальную информацию; семиотическая, которая видит в культуре совокупность знаковых систем, где эта информация кодируется, хранится и транслируется; аксиологическая, толкующая культуру как воплощение ценностей; гуманитарная, понимающая ее как выражение сущностных сил человека... Ограничусь этим перечнем, хотя он и неполон, но позволяет ощутить всю сложность теоретической ситуации.

➔ **М.С.:** И Вы видите пути преодоления возникших здесь противоречий?

² См.: Kaplan D., Manners R. A. Culture Theory. — N.-Y., 1972.

тического миропонимания. На определенной ступени развития природы биологическая форма движения порождает социальную форму, которая отрицает ее биологическую форму, а с ней вместе и природу в целом. Общество отрицает природу в том смысле, что законы его существования и развития выходят за пределы законов природы — таковы экономические и политические законы общественной жизни, взаимодействие производительных сил и производственных отношений, борьба классов, революционные перевороты, юридическое и нравственное регулирование. Общество есть, по К. Марксу, система сверхприродных связей и отношений между людьми³, которая управляет их деятельностью, превращая человека в двустороннее, природно-социальное существо, в общественное животное. Так выделяется третья форма бытия — сам человек как целостное единство природы и общества.

Эта двусторонняя природа человеческого бытия приводит к тому, что человек уже не может ограничиваться тем простым обменом веществ с природой, который свойствен жизни животного и который совершается в природных же формах, то есть в передаваемых генетически программам специфического для вида поведения каждой его особи. Человеческая деятельность осуществляется не по природным, а по социальным программам...

☞ **Т. В.:** Не слишком ли жестко ставится вопрос — ведь наши социальные программы включают в себя природные компоненты в форме среды, сырья, способностей-задатков, природные ритмы и многое другое, а если не включают — становятся нежизнеспособными.

⇒ **М. С.:** Конечно, это так, но сама мера учета природного в социальных программах является социальной. А главная особенность социальных программ состоит в том, что они не передаются по наследству, а усваиваются каждым человеком прижизненно и одновременно им корректируются, совершенствуются, видоизменяются. Для того чтобы такой — внегенетический — способ передачи социальной информации стал возможен, необходимы особые, не известные природному бытию средства, которые сохраняли бы накапливаемый человеческий опыт и передавали его новым поколениям и каждой конкретной личности. Человечество потому и выжило в жестокой борьбе с природой, что оно «изобрело» такие средства — речь идет о том, что К. Маркс называл «опредмечиванием и распредмечиванием». Проще говоря, речь идет об обретенной человеком способности отделять от себя, отчуждать,

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф., Соч., т. 46. — Ч. 1. — С. 214.

объективировать — короче, придавать самостоятельное предметное бытие всему тому, чему он научился, что он знает и что приобретает для него ценностное значение; такими отделяющимися от человека предметами становятся вещи — орудия труда и приспособления быта, затем духовные творения — книги, картины, обряды, сами способы опредмечивания — технические и знаковые (языковые и символические) и т. п. Поскольку же передача этих предметов каждому новому поколению имеет своей целью трансляцию с их помощью как заключенных в них знаний, ценностных представлений, идеалов, так и самих умений созидать, творить, совершенствовать человеческий образ жизни, постольку сами эти материальные, духовные, художественные предметы должны быть способны отдавать людям то, что в них содержится, что в них опредмечено; для этого они должны заключать в себе способность научить собой пользоваться либо возможность быть понятыми, расшифрованными. Это значит, что данные предметы обретают двойные формы бытия — они воплощают технологию опосредуемой ими практической деятельности (как это свойственно ножу и игле, автомобилю и компьютеру) или приобретают знаковую форму, становятся текстом, доступным прочтению, если известен язык, на котором данный текст «написан», и код, позволяющий раскрыть заключенное в нем содержание.

Совершенно очевидно, что в системе основных философских понятий — «природа», «общество», «человек» — необходимо еще одно, которое обозначило бы эту новую форму бытия, созидаемую человеком из материалов природы по социальным программам, и сами способы ее функционирования — порождение в процессах опредмечивания и деятельное существование в ходе и в результате распредмечивания.

☞ **Т. В.:** Таким понятием, хотите Вы сказать, и является «культура»?

➔ **М. С.:** Именно так! В философском «словаре» нет никакого другого понятия, которое отвечало бы этой цели лучше, чем понятие «культура»; по сути дела, оно и появилось в Древнем Риме в оппозиции «натура (то есть природа) — культура» для обозначения этой именно противоположности естественного (натурального, как мы и сегодня часто говорим) и искусственного, рукотворного, только первоначально эта пара понятий фиксировала сравнительно узкую сферу превращения природы в культуру, сферу сельскохозяйственного производства (мы ведь и сегодня употребляем слово «культура» и в этом узком смысле — вспомним

одну из дефиниций Толкового словаря: «Разводимое, культивируемое растение»). В дальнейшем этот смысл «человекотворного», противостоящего «природно-первозданному», сохранялся в слове «культура», но он вбирал в себя все новые и новые проявления и оттенки этой антитезы — как в самом человеке, обозначая то, что в нем благоприобретаемо в процессе его обучения и воспитания, в отличие от врожденного, унаследованного, биологически данного, так и в плодах его деятельности, от технических конструкций (так называемая материальная культура) до произведений искусства, относимых к художественной культуре, включая всю разнообразную по содержанию область духовной культуры, охватывающую ценности науки, идеологии, религии, нравственности, политики и т. д.

Такова в самой краткой и популярной форме изложенная теоретическая дедукция содержания понятия «культура», таковы основания для придания ему самого широкого значения (с чего Вы и начали определение культуры), а не «приписывания» какого-либо частного смысла, что так любят делать философы. Ибо и «способ деятельности», и «вторая природа», и «выражение сущностных сил человека», и «воплощение ценностей», и «ненаследственная память человечества», и «совокупность знаковых систем, хранящих и транслирующих социальную информацию», и т. д. и т. п. — все это действительно присуще культуре, но все это — лишь частные ее признаки и свойства. Каждое из них может быть правильно понято и объективно оценено лишь в том случае, если мы не рассматриваем его изолированно от других и тем более не абсолютизируем его значение, редуцируя к нему культуру, а «берем» его в связи, в диалектическом сопряжении с другими ее чертами и свойствами. Так, способ деятельности диалектически сопрягается в культуре с ее предметно существующими продуктами; так, творческое начало диалектически связано в ней с началом репродуктивным, инновационные ее силы — с традиционалистскими; так, социальная информация, «запоминаемая» культурой, неразрывно связана с совокупностью знаковых систем, языков, ее кодирующих, хранящих и транслирующих; так, воплощаемые ценности — нравственные, эстетические, политические, религиозные, художественные — сцеплены с объективными знаниями и практическими умениями; так, каждое из обозначенных диалектических отношений есть само лишь компонент, измерение, грань многомерной системы, в которой все они необходимы не только сами по себе, но и друг другу, а значит, культуре как целостности.

☞ **Т.В.:** Я готова принять и ход Ваших рассуждений, и полученные в результате выводы, тем более что и я ведь начала определять культуру именно с такого самого широкого ее понимания; оно представляется мне тем более важным не только в теоретическом, но и в чисто практическом отношении, что в материалах XXVII съезда КПСС, в частности, в новой редакции Программы нашей партии понятие «культура» употребляется в чрезвычайно широком спектре конкретных значений — в них говорится о необходимости эффективного развития нашей материальной и духовной культуры: политической, художественной, физической, культуры производства, потребления, торговли, поведения, — о социально-культурной и культурно-бытовой сферах, о культурной революции, культурном строительстве и культурном обмене, в целом о культуре как таковой, что предполагает целостно-интегративное понимание данного термина.

⇒ **М.С.:** Оно и не удивительно — нам ведь действительно жизненно необходимо резкое повышение уровня культуры во всех областях нашей жизни, в конечном счете коммунизм и культура в высочайшем ее проявлении — почти синонимические понятия, именно так понимали К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин конечную цель революционного преобразования человеческого общества.

☞ **Т.В.:** В этом пункте у нас с Вами никаких разногласий, разумеется, нет. Вопрос, однако, состоит в том, как конкретно применить широкое, интегральное толкование культуры к решению интересующего нас конкретного вопроса — о месте и функциях в культуре философии и искусства; ведь пока мы говорим о культуре вообще, в ее самом широком, общечеловеческом масштабе, определение места в ней искусства и философии как форм общественного сознания не составляет большого труда. Трудности возникают тогда, когда мы рассматриваем конкретный тип культуры, конкретное ее состояние и хотим понять, как в ней «живут» и «работают» философская мысль и художественное творчество. Потому что в данном случае нельзя довольствоваться тем, что культура — это надприродное образование, имеющее свою предметность, но нужно видеть в ней и качественную определенность форм и способов выживания людей, исторически приспособленную к условиям природной, социальной и психической среды. Хочется заметить, что именно это свойство культуры: быть исторической и этнической определенностью — делает ее особенно трудной для восприятия — и для искусства, и для философии.

⇒ **М.С.:** С этим я, безусловно, согласен. Но прежде, чем рассматривать проблему эту конкретно, нужно уточнить наше понимание философии и искусства.

ЧТО МЫ ПОНИМАЕМ ПОД ФИЛОСОФИЕЙ

☞ **Т.В.:** Начнем с того, что и это слово имеет не одно значение: сегодня под философией понимают определенную отрасль специализированного знания, важнейший компонент идеологии, систему теоретических рассуждений, разрабатываемую профессиональными мыслителями. Это понимание не случайно, так как в наше время особыми институтами закреплена специализированность философии, ее особое место в жизни общества, свой язык, своеобразные формы проверки и т.д. Но в нашем диалоге мне хотелось бы обратить Ваше внимание на то, что эта специализированная отрасль знания не единственная форма бытия философии. Все виды сознательной человеческой деятельности включают в себя не только профессионально выработанные знания, но и общие принципы подхода к исследованию, к решению конкретных ситуаций, выбору своей линии поведения, а значит... и свою философию. Еще Ф. Энгельс говорил об естествоиспытателях, что они не обходятся без философии, даже если отказываются принимать ее в расчет. Понятие «стихийные материалисты» говорит как раз о таких формах бытия философии, которые «работают» как исходные принципы подхода к исследованию, как принципы обобщения эмпирического материала и построения теории, как неосознаваемая функция в классификации изучаемых явлений.

➔ **М.С.:** Но такое рассуждение можно отнести не только к научной деятельности.

☞ **Т.В.:** Несомненно, нечто похожее происходит и в процессе художественного творчества: отбор темы, проводимые в ткани художественного изображения обобщения, общий вывод и решения, производимые художником, — все это не может совершаться без определенных философских принципов, хотя сформулировать их смог бы отнюдь не каждый художник.

Есть и еще один важнейший пласт бытия философии, который профессионалам особенно трудно заметить: это общие принципы жизненного поведения, которые вырабатывает человек под влиянием своего и чужого опыта, проходящего через его сознание. Не сразу, не от рождения, а уже на этапах сознательной взрослости, когда человек делает себя самого предметом своего сознания и воли, происходит выработка этих философско-этических принципов жизни, которые удерживаются сознанием не в силу своей теоретической обоснованности, а потому, что они выверены, согласованы с опытом жизни. Уровни подобных обобщений различны, как различен уровень личности в каждом человеке, но их наличие каждый может проверить на самом себе. Они проявляются не только в таких необычных решениях

и поступках, которые связаны, например, с именами Диогена, Сократа или Швейцера. Эти примеры дают основание для введения особых понятий, такого, например, как «философский опыт». Но в общем решении и выборе линии своей жизни каждым человеком, в принятии ее традиционных форм или в радикальной их перестройке — во всем этом выражается наличие в сознании особой формы философии. Многие философы считают ее важнейшей и подлинной формой бытия философии («философию нельзя знать, в ней можно только быть»), другие отказываются замечать ее, считая, что единственной и специфической формой философии является теоретическое сознание. Я же убеждена, что философия имеет разные формы бытия и выверяется не только чисто гносеологическими приемами, но и соотносительностью с опытом людей в самых разных формах его проявления. В наше время этот пласт философского сознания уже нельзя отдавать стихийности — у профессионалов, которые его игнорируют, есть реальная перспектива оказаться игнорируемыми, в свою очередь.

➔ **М. С.:** С тем, что Вы сказали, я могу согласиться только отчасти, потому что считаю необходимым различать философию как особую форму научно-теоретического знания и осмысления мира и философские взгляды человека, которые можно обнаружить действительно и в обыденном сознании интеллектуально развитой личности, и в сочинениях некоторых ученых, писателей, художников. Конечно, в наше время изучение философии во всех высших учебных заведениях и разные формы популяризации философских знаний делают сферу распространения философских взглядов особенно широкой. Но вряд ли оправдано на этом основании стирание существенных различий между философией как особой наукой со своими функциями в культуре и житейской мудростью, как бы высоко мы ее ни ценили. Точно так же стихийный материализм естествоиспытателей, которым бы аргументировали, как и философское содержание поэзии Гёте, Баратынского или Межелайтиса, чрезвычайно важное для их творчества, далеко не тождественно содержанию философских трактатов Гегеля, В. Соловьева или Г. Плеханова. Поэтому, ставя вопрос о месте философии и искусства в культуре, давайте все же иметь в виду философию в прямом и точном значении этого слова.

☞ **Т. В.:** Но не забывая при этом о той форме философствования, которая непосредственно вплетена во всю деятельность человеческого сознания.

Теперь я хотела бы обратить внимание на содержательную сторону дела. Принято считать, что философия — это мировоззренческая дисциплина, анализирующая наиболее общие законы развития при-

роды, общества и человеческого мышления. Это в целом правильное определение, будучи догматизированным, способно сузить реальный предмет философии и лишить ее возможности функционировать полно и своевременно. Реальное содержание философии сложнее и богаче. По сути дела, конкретным ее предметом может быть любое явление природы и общества, в том числе и культура, и искусство, и даже она сама, философия. А становясь предметом философского исследования, каждое из перечисленных явлений рассматривается по-особому. Философски рассмотреть его — значит определить его предельные основания, выявить факторы, порождающие это явление, осмыслить его как часть бытийного целого — культуры, общества, природы, то есть постичь его особый смысл и значение; объяснить явление философски — значит понять его как результат развития и саморазвития.

Особые возможности философии связаны с ее методами исследования, к которым относятся предельное обобщение, способность наблюдать явление в большом временном и пространственном развертывании, находить первопричины и предугадывать наиболее отдаленные следствия. В каждом из конкретных исследований реализация этих методов предполагает поиски специфических средств обобщения, выход к конкретным наукам, использование уже найденных закономерностей и индуктивное обобщение вновь открытых данных. Строго говоря, философия является такой формой постижения мира, которая не может быть сведена ни к какой другой форме познания. У нее отличные от науки методы обращения к эмпирическому материалу, свои способы его обобщения и проверки.

Для философии XX века характерна особенно тесная связь с наукой; мы знаем ее способность менять свою форму в зависимости от научных открытий; она так же, как и наука, ориентирована на объективность знания, на строгую обоснованность выводов, на согласованность ее основных положений. Философия начинает «работать» там, где кончаются чисто научные методы исследования, — она осуществляет связь конкретных научных данных в общую картину, тем самым возвращает миру его целостность, которая не открывается специализированным естественным наукам. Следовательно, привычное понятие «мировоззрение» усилиями философии становится суждением о целостном мире, о явлениях этого мира, смысл которых может быть раскрыт предельным повышением уровня обобщения, обнаружением значения, которое это явление имеет как часть целого, каким бы то ни было это целое — вся жизнь человека, все общество или развитие человечества. Философия по отношению к каждому явлению обнаруживает невидимый, неочевидный мир связей, который делает это явление объяснимым, а значит, в какой-то мере зависимым от сознания: управляемым или хотя бы учитываемым. Всеобщие

диалогах Платона, в «Фаусте» Гёте, в лирике Баратынского, в романах Достоевского, в драматургии Сартра, в фильмах Бергмана?

➔ **М. С.:** Тут возникает другой спектр — разные формы связи философии как формы логико-теоретического мышления с искусством как формой художественно-образного освоения мира. Я говорю и тут о спектре, так как сцепление философии и искусства осуществляется тоже в многообразных конкретных формах, отличающихся изменением удельного веса обеих «составляющих». Поэтому существует теоретическая философия, практически лишенная художественного ингредиента — например, труды Канта; философия, с большими или меньшими вкраплениями образных элементов — например, учение Шеллинга или Ницше; философия, сбросившая теоретическую форму и облекшаяся в форму художественную, например, в упомянутых произведениях Гёте и Баратынского; философия, лишь присутствующая в той или иной мере в художественных произведениях, например, в «Войне и мире» Толстого, стихах Тютчева, живописи Врубеля, музыке Скрябина. Наконец, произведения чисто художественного характера, содержание которых насыщено нравственной, политической, эстетической, но не философской проблематикой — в точном смысле этого слова, который Вы определили как постановку предельных вопросов бытия, как отнесение каждого частного явления к целостному существованию мироздания — как, например, драмы Чехова, живопись Матисса, романы Хемингуэя.

Но не пора ли нам перейти к выяснению того, что мы будем понимать под искусством?

ЧТО МЫ ПОНИМАЕМ ПОД ИСКУССТВОМ

☞ **Т. В.:** Поскольку искусство есть особое культурное явление, существующее наряду с другими формами общественного сознания — философией, наукой, моралью, религией, то суть его, на мой взгляд, коренится в том, что основанием искусства являются — в качестве предельных оснований — жизненно значимые переживания человека, выделенные из ряда других своим особым значением. Они не являются специальными формами познания, но тем не менее могут выполнить эту функцию по принципу «я знаю — я это пережил». Эта особенность искусства (точнее, его глубинных корней) может быть рассмотрена в двух направлениях: как проблема художника, его отличия от других людей, и как проблема воспринимающей искусство публики. Наличие в культуре искусства как автономного явления во многом определяется различиями, существующими между

людьми. Поэт, художник, композитор, писатель — это прежде всего человек, который живет по-особому: с предельным эмоциональным включением, с широчайшим диапазоном значимых переживаний, с той степенью открытости миру, которая не укладывается в рамки здравоосмысленного, экономного и даже разумного существования. Если бы не было таких людей, не было бы и искусства как особого социального института, занимающего в обществе и культуре совершенно особое положение.

С другой стороны, искусство как явление возможно лишь в условиях общности переживаний у людей данной страны, данной эпохи, данного класса, данной социальной группы. Это та внутренняя, часто неосознаваемая база, без которой никакой талант художника не может осуществить функцию эмоционального общения, войти в контакт и реализовать возможности искусства. Что же касается воплощения пережитого в некую предметность (в самом широком смысле этого слова), то это является, видимо, вторичным признаком искусства, производным от главного, духовно-содержательного, о котором речь шла выше.

➤ **М.С.:** Но учитываете ли Вы, говоря о необходимости особой жизни художника как его права на творчество, что писателей, живописцев, композиторов, создающих произведения, не выходя из своего кабинета, не так уж мало, и среди них есть по-настоящему талантливые...

☞ **Т.В.:** Конечно, но это ничего не меняет в общем философском толковании природы искусства. Так называемые кабинетные писатели и художники входят в эшелон «вторичной» творческой деятельности — их деятельность возможна лишь потому, что существует так называемое первичное искусство, вырастающее на базе настоящих, лично пережитых художником страданий и радостей — его способности жить, любить и умирать по-настоящему и не только в сугубо личном опыте, но и как способность сопереживать другим. «Вторичная» литература, «вторичное» искусство, даже талантливое, рождено заимствованным переживанием и выросшим на его основе воображением. Это искусство имеет другую природу, а в реальной жизни культуры произведения этого рода обычно лишь тиражируют то, что истинным художникам пришлось открывать собственной «кровью».

➤ **М.С.:** Мне кажется, Вы обидно недооцениваете роль воображения в художественном творчестве — Даниэль Дефо и Джонатан Свифт, Жюль Верн и Александр Грин, Франц Кафка и Михаил Булгаков именно в фантазии своей создавали некую, как сейчас принято говорить, художественную реальность, в которой жили сами и приглашали жить в ней своих читателей. С другой стороны,

учитываете ли Вы, что искусство, в особенности в XX веке, бывает весьма интеллектуально насыщенным, что делает его определение через чувство и эмоциональное переживание более чем уязвимым. Я хотел бы напомнить Вам, что когда Л. Толстой определял сходным образом сущность искусства, толкуя его как эмоциональное общение, Плеханов поправил его, заметив (и на мой взгляд, совершенно справедливо), что искусство выражает и передает не одни только чувства, но единство мыслей и чувств. Добавлю к этому от себя, что искусство представляется мне имеющим еще более разносторонне богатое духовное содержание, так как оно охватывает психическую работу человека в ее целостности, включает не только переживания и размышления, но и представления, выражающиеся в конкретных образах-моделях реальности, отчасти поставляемых памятью, отчасти — продуктивным воображением. Только при таком условии искусство может полноценно удваивать человеческую жизнь — ведь Андрей Болконский и Наташа Ростова входят в наш жизненный опыт на тех же правах, что и реальные люди, то есть воспринимаются как живые духовные целостности, тождественные известным нам подлинным людям.

☞ **Т.В.:** Ваши возражения серьезны, и я хотела бы их парировать.

Во-первых, нельзя смешивать искусство как специфическое явление культуры, выделенное в результате строгой абстрагирующей деятельности теоретического мышления, с конкретным произведением искусства и его конкретным содержанием. Любое произведение, особенно в области художественной литературы, представляет сложный синтез моральных, политических, религиозных и философских взглядов своего автора. Живую связь искусства с другими формами сознания принято относить к временам глубокой древности. При этом предполагается, что в ходе развития культуры от синкретического нерасчлененного сознания постепенно отпочковывались и становились автономными, отделенными друг от друга, все ныне существующие формы общественного сознания. Это, конечно, так, но одновременно и не так.

Искусство, становясь отдельным социальным институтом со своими профессионально подготовленными носителями, остается, по существу, синкретичным, так как его символика репродуцирует полноту жизни и в силу этого предоставляет место всем другим формам постижения мира, освоенным живущим человеком, от науки до философии включительно. Однако спецификой своей, то есть тем, что делает его искусством, узнаваемым сразу, и узнаваемым не научным анализом, а обыденным сознанием каждого простого человека, любителя искусства, оно обязано другому —

своему эмоциональному воздействию. Поэтому нельзя останавливаться на констатации психологического синкретизма искусства, необходимо понять, что лежит в его основе.

Как бы мы ни разделяли на высоком уровне абстрактной деятельности искусство и другие формы сознания, оно синтезировано личностью художника и представлено его конкретно-целостным индивидуальным сознанием. Полнота жизни (правда, всякий раз на вполне конкретном уровне) предполагает полноту отражения, но искусству эту полноту отражения обеспечивает особый способ воспроизведения жизни. Его специфика не в наличии только чувств или мыслей и чувств, а в том, что оно интегрирует воспринятое в эмоционально осязаемый образ, максимально приближенный к реальному восприятию жизненного явления, более того, создающий иллюзию реальности. Вот эта-то эмоционально воспринимаемая полнота (а не только чувства) и составляет специфику искусства. Здесь кроется возможность нефиксированного «насилия» над сознанием читателя и зрителя, ибо все выводы и изменение отношения к чему-то сделаны им самим, и сопереживание часто становится для человека по своей силе и последствиям фактом его биографии. Это позволяет говорить об искусстве как о специфическом инструменте, сохраняющем и передающем продуктивное переживание, достраивающее каждого человека как такового, чего нельзя добиться чисто индивидуальным опытом, каким бы широким он ни был. Л. Толстой, как никакой другой писатель, отражавший в своих произведениях всю полноту жизни человека, далеко не случайно оставил в определении искусства только эмоциональное общение как специфическое и особенное в этом явлении.

- **М. С.:** Мне кажется, мы говорим с Вами об одном и том же, но по-разному формулируем этот признак искусства: конечно, эмоциональность составляет необходимую, быть может, психологически системообразующую черту его духовного наполнения — это было установлено еще романтической эстетикой, принято Гегелем и Белинским в их учении о пафосе художника, выражающемся в слиянии его мысли и чувства, в необходимости окрасить идею художника кровью его сердца... Я возражал лишь против абсолютизации этого неотъемлемого признака поэтического содержания искусства, ибо одно дело — ограничить его эмоциональностью, как это свойственно, например, в наше время представителям эмотивистской эстетики, и совсем другое — указать на особую, духовно-интегративную роль эмоциональности в целостном воссоздании искусством духовной жизни человека. Замечу также, что я говорил бы в данном случае прежде всего о целостности, а уже затем о синкретизме, так как последнее по-

нятие подчеркивает нерасчлененность духовного опыта, а первое — его всесторонность, что в данном случае особенно важно и по значению своему первично.

☞ **Т.В.:** Так ли уж существенны эти наши расхождения, если они касаются формулировок, а суть дела мы понимаем одинаково?

⇒ **М.С.:** Думаю, существенны — и потому, что в нашей с Вами профессии формулировка неотделима от формулируемой мысли, и потому, что за различием формулировок стоит различие путей анализа сущности художественной деятельности. Это прояснится в полной мере, если мы вернемся теперь к сопоставлению самих этих подходов к решению нашей задачи: сближает нас деятельностный характер этого подхода, разделяет — трактовка порождающей искусство деятельности человека. В логике Ваших рассуждений исходным пунктом являются психологические особенности действующей личности — ее эмоциональная причастность к бытию и потребность передать другим свой опыт практического переживания реальности. В логике моих рассуждений исходный пункт — социокультурная потребность в такой специфической деятельности, какой является художественное удвоение реальной жизни людей. В чем состоит эта потребность? В том, полагаю я, что в ходе исторического развития культуры необходимой оказалась дифференциация той исторически исходной синкретической деятельности людей, которую Н.Я. Марр назвал когда-то «трудмагическим действием», ибо в ней — скажем, в облавной охоте первобытных людей на зверя, с которой и началась реальная история человечества, — духовное осмысление практики не только не было от нее отделено, но само было целостным воссозданием практических действий совокупными силами воображения—переживания—осмысления. Такой способ целостно-синкретического воспроизведения реальной практики рождал мифологическую структуру первобытного сознания, то есть такую, которая была по природе своей не «магической» (по терминологии Н.Я. Марра) и не мистической (по терминологии Л. Леви-Брюля), а художественно-образной — по определению К. Маркса, увидевшего в мифе «бессознательно-художественную» переработку природы и общества народной фантазией⁴. А несколькими страницами раньше К. Маркс объяснил саму возможность такого способа воссоздания человеком мира, различив два пути освоения действительности: путь теоретический, основанный на абстрагировании мышлением человека сущностных свойств предметов и явлений благодаря отвлечению мышления и от конкретности представлений о мире,

⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф., Соч., т. 46. — Ч. 1. — С. 47—48.

чества, а не индивида, любящего искусство или творящего его, именно потребность человечества, общества, культуры и лишь тем самым — каждого отдельного члена общества, конкретной личности, приобщенной в той или иной мере к наличному уровню культуры. Потребность эта состоит в расширении реального жизненного опыта личности опытом ее «жизни в искусстве», который при всей своей иллюзорности дополняет реальный опыт, раздвигает его узкие границы, жестко очерченные пространственными и временными рамками человеческого существования. Искусство дает каждому человеку возможность общения с Шекспиром и Пушкиным, с Бетховеном и Рембрандтом и с сотворенными ими художественными образами, не менее духовно богатыми, однако, чем реальные люди, — с Гамлетом, Фаустом, Дон Жуаном, Раскольниковым, Мелеховым, со страдающими героями симфоний Чайковского и Шостаковича, с образами природы, созданными Моне и Левитаном, не менее прекрасными, чем реальные их прообразы.

И именно отсюда вырастает роль эмоционального фактора в художественном воссоздании жизни, ибо без него невозможны полнокровный жизненный опыт, полноценное общение человека с другими людьми, с природой, с самим собой. Но, готов повторить это, не одна эмоциональность тут важна, не переживание само по себе, а спаянная им, интегрированная им целостность духовной жизни личности, во всей полноте составляющих ее различных психологических «механизмов». К тому же нельзя не учитывать, что в разных видах искусства соотношение эмоционального, интеллектуального и представляемого воображением складывается по-разному, что определяет существенное содержательное различие между литературой, музыкой и живописью, а в самой литературе, например, между прозой и поэзией, между эпосом, лирикой и драмой. А как обретает художник эмоциональное восприятие мира — в собственной ли жизненной практике или благодаря активности своей фантазии — вопрос производный. Конечно, в данном случае, как и во всех других, жизнь в воображении «вторична» — если воспользоваться Вашим, Тамара Витальевна, термином — по отношению к жизни реальной, практической, и Грин мог путешествовать в своем воображении лишь потому, что люди — художники, и простые моряки — реально бороздят моря и океаны, а любовь Пушкина к Татьяне Лариной возможна только потому, что любовь существует реально и в биографии Пушкина, и в жизни каждого человека. Но в том-то все и дело, что искусство в целом и творчество каждого художника в частности есть выход за пределы

жих переживаний. Даже фантастика, казалось бы, предельно свободная от подлинных событий, интересна только тогда, когда она внутренне с ними связана, когда воображаемый мир пережит художником как реальная возможность самой действительности.

Право быть читаемой книгой очень дорого обходится человечеству. Дело не только в том, что иное издание громадного тиража — это целая вырубленная роца. Мы отдаем за каждую книгу часть своей жизни, которую можно было бы прожить активно. Мы обычно гордимся тем, что Советский Союз — самая читающая страна, но забываем о том, что критерий отбора должен иметь в виду эту дорогую цену. Подлинность пережитого — важнейшее условие отбора, не говоря о том, что небанальность и значение художественных переживаний в жизни общества и отдельного человека также существенны и должны быть учитываемы. Игра воображения даже талантливого человека — этого еще слишком мало для того, чтобы падали деревья и человек обменивал свою жизнь на пассивное следование фантазии другого лица. Конечно, в действительности все сложнее: люди, живущие полной жизнью, могут не владеть культурой слова, а владеющие ею приобретают ее в специфическом процессе образования, который весьма далек от накопления интенсивного и всестороннего опыта переживаний. Но как бы ни был сложен выход художника к произведению, подлинность воссоздаваемых переживаний должна учитываться как важнейший критерий отбора.

➔ **М. С.:** Мне кажется все же, что Вы смешиваете в ваших в целом глубоких и верных суждениях об искусстве два разных аспекта проблемы: один из них я назвал бы сущностью искусства, а другой — художественной ценностью искусства. Ведь, различая «первичную» и «вторичную» литературу, Вы не выводите вторую вообще за пределы искусства — некуда ее вывести, как бы ни была сомнительна ее художественная ценность (Белинский называл ее беллетристикой, а сегодня мы говорим в этом смысле о «массовой культуре»). Хотя она является суррогатом подлинного искусства, более или менее ловкой подделкой под истинное, полноценное художественное творчество, она живет и функционирует по законам искусства, а не науки, морали, политики, религии. Следовательно, при ответе на вопросы: что такое искусство, по каким законам оно функционирует в культуре, приходится отвлекаться от различий между тем, что Вы называете первичным и вторичным, и лишь после этого становятся возможными поиски ответа на вопрос о художественном качестве, художественной ценности произведений искусства.

☞ **Т. В.:** Думаю, нам пора уже приступить к выяснению того, какое же место в культуре занимают искусство и философия.

нужно только сохранять понимание условности получаемых схем, упрощенного отражения в них тех архисложных и объективно нерасчлененных «вязких» процессов, которые характерны для культуры. Но если социальная реальность обладает все же определенным строением, если она не аморфна, не плазмообразна, а внутренне организована — это, согласитесь, можно считать доказанным марксистской философией — то мы должны изучать принципы и механизмы этой ее организации.

С этой точки зрения нужно признать, что у культуры как саморегулирующейся системы есть две фундаментальные потребности: в самосохранении и саморазвитии. Эти потребности могут быть удовлетворены при условии постоянного получения системой — точнее, ее управляющими органами — необходимой и достаточной информации о том, во-первых, что происходит вовне, в среде, в которой система живет и с которой она взаимодействует, и во-вторых, в себе самой, в собственном нутре, поскольку и оно не остается неизменным в процессе реальной жизни системы. Эти два рода информации специалисты в данной области знания называют сознанием системы и ее самосознанием¹⁰. Очевидно, и культура должна обладать своим сознанием, поставляющим ей информацию о внешнем для нее мире — природе и обществе, и самосознанием, в котором рефлектируется она сама, то есть те процессы, которые протекают в культуре, определяя каждое ее историческое состояние и их изменения, смену одного состояния другим. Что же выполняет в культуре эти две функции?

☞ **Т.В.:** Я бы предположила, что их выполняет по-своему каждый феномен культуры — и философия, и искусство, и идеология, и наука, короче, вся духовная культура.

➔ **М.С.:** Такое предположение вполне правомерно, и в известных пределах оно подтверждается анализом реального содержания различных отраслей духовной культуры. В самом деле, по философии Канта, например, и по поэзии Шиллера мы судим, с одной стороны, о мировоззрении немецкого общества на рубеже XVIII—XIX столетий, о содержащихся в нем картинах мира — природы, общественных отношений, возможностей и перспектив человека, а с другой — о характере самой немецкой культуры, ее внутренних противоречиях, ее гуманистической силе и идеалистической слабости. Соответственно роль Канта и Шиллера в истории немецкой культуры состояла и в том, что они обогатили ее понимание мира, и в том, что они способствовали формиро-

¹⁰ См.: Поспелов Д. А. «Сознание» и «самосознание» и вычислительные машины // Системные исследования. — М., 1969.

ванию романтизма, обозначившего наступление нового этапа в истории духовной жизни Германии.

Примеры такого рода можно было бы привести и из других эпох и национальных культур. Но я думаю, что этим нельзя удовольствоваться, ибо возникает и такой вопрос — а в равной ли мере философ и поэт решали обе задачи — познать мир и осмыслить состояние своей культуры? Видимо, далеко не в равной. И дело тут не в количественном соотношении этих двух моментов — чего больше у философа, а чего — у поэта, а в том, какая задача является главной, специфичной, имманентной, непосредственно решаемой, а какая — побочной, не необходимой для данной формы деятельности, решаемой в ней лишь опосредованно? При такой постановке вопроса выясняется, что философия непосредственно обращена на мир и лишь опосредованно — на внутреннее содержание культуры, искусство же, напротив, непосредственно устремлено на осмысление того, что происходит в культуре, и уже через нее, опосредованно ею, смотрит на мир, на природное и социальное бытие.

Т.В.: Тезис интересный, интригующий, я бы сказала, но мне пока не ясна его справедливость; чем и как Вы можете доказать правильность такого противопоставления позиций философии и искусства?

М.С.: Вот мои аргументы. Начну с вопроса: почему философия, зародившись, как и искусство, в лоне мифологического сознания с его художественно-образной структурой, затем «выпросталась», если так можно сказать, из этой образной оболочки и решительно приняла форму теоретического знания — ту самую форму, которая была имманентной научному мышлению и идеологическим конструктам, искусство же сохранило навсегда образную форму практически-духовного (вспомните терминологию К.Маркса) освоения действительности? Не знаю, как Вы бы на него ответили, а я могу ответить только так потому, что у философии общая с наукой и идеологией направленность — на мир, какой он есть сам по себе, вне и вокруг человека и каков он для человека, значащий для него, осмысляемый и оцениваемый им. Отличие философии лишь в том, что (я уже об этом говорил) она дает знание не о том или ином фрагменте мира, а о мире как целом, потому и именуясь «мировоззрением», и что она вскрывает не тот или иной род ценности мира для человека, как все формы идеологии, а ценность мира как такового для человека как такового, то есть ценность объекта для субъекта, каковым является человечество в целом, а значит — и культура как инобытие человека, «печать», которую он ставит на мире. И только через это осмысление того, что находится вне культуры, в соотнесенности с нею фи-

лософия может рассмотреть самую культуру — ведь она вторична, производна, отражена, она существует лишь постольку, поскольку есть перводанность — природа, ее творение — человек и общество. Потому-то философия есть прежде всего учение о бытии, онтология — и в натурфилософской форме (в широком смысле слова как «диалектика природы», по Ф.Энгельсу), и в форме социологической, и в форме антропологической, и лишь потом она может стать общей культурологической теорией постольку, поскольку она уже знает, что есть природа, общество, человек.

☞ **Т.В.:** А искусство идет противоположным путем, хотите Вы сказать?

➔ **М.С.:** Именно! Для него нет объективного бытия, отделенного, абстрагированного от субъекта, от человеческого духа, от культуры. Оно потому и сохраняет себя в структуре практически-духовного способа освоения мира, что не способно отвлечься, абстрагироваться от субъективно-человеческого взгляда на мир, отношения к миру, его ценностного осмысления, то есть от всего того, что есть порождение культуры и ее суть, ее сердцевина, ее душа. Иначе говоря, в искусстве культура может видеть мир только таким, каким он отражается в ней, в ее конкретном исторически-этнически-социальном состоянии — античном или средневековом или ренессансном; русском или персидском или французском; крестьянском или дворянском или пролетарском. А это значит, что непосредственно культура видит в искусстве себя самое, а мир — лишь опосредованно, в том виде, в каком он в ней преломляется, вплоть до буквального «преломления» природы в разных вариантах перспективного построения пространства, господствующих в разных типах культуры — прямой перспективы в новоевропейской культуре, обратной перспективе — в средневековой, параллельной, перспективе — в восточной культуре и т. д.¹¹

☞ **Т.В.:** В искусстве потому-то и нет объективных истин, отвлеченных от культурного смысла, подобных математическим, физическим, политико-экономическим и философским.

➔ **М.С.:** Да, и философским, потому что формулы «мир материален», «бытие определяет сознание» и им подобные столь же объективно истинны, а значит, внекультурны так же точно, как истины математики, физики, биологии, политической экономики, исторической науки.

¹¹ См. подробнее описание этих типов перспективы в интереснейшем исследовании Л.В. Мочалова «Пространство мира и пространство картины». — М., 1983.

и самосознанию, воплощенным в философии и в искусстве. Человечество же может быть соотнесено лишь с другими, инопланетными популяциями, ибо в пределах земной жизни многих человечеств нет — оно единственно и едино.

Вот почему, будучи самосознанием культуры, искусство играет особую роль в контактах различных культур. Эту роль я в свое время назвал кодом, поскольку именно искусство раскрывает другой культуре таящуюся в своей культуре тайну ее своеобразия, ее целостности, ее уникальности¹³.

☞ **Т.В.:** Тогда позвольте сформулировать второе замечание. Вы утверждаете, что философия отражает объективный мир как таковой, а в искусстве отражается культура. Но предмет философского анализа менялся, и менялся принципиально, в весьма широком диапазоне — от поиска метафизических абстрактных первоначал всего существующего до анализа сугубо опытных форм бытия человека. Конечно, направленность философии XIX—XX веков на объективные законы развития, ее связь с наукой — это бесспорный факт, однако рядом с этой направленностью, наиболее полно и плодотворно представленной марксистско-ленинской философией, существуют и другие взгляды на предмет философского исследования.

Вместе с тем и внимание марксистской философии к объективному миру нельзя абсолютизировать. Философский смысл понятия объективности раскрывается в напряженном противостоянии разным формам субъективности. Какую бы тему мы ни взяли, она всегда в своей основе имеет человека и мир, материю и сознание, объективное и субъективное. Это относится не только к таким разделам философии, как теория познания. В учении о классах, о социальной структуре общества, об общественном сознании культура отражается в своих наиболее существенных характеристиках, не говоря уже о том, что сама культура введена в курс нашей философии как отдельная и важная тема. Более того, упомянутые Вами физика, математика, химия, биология ни в коем случае не внекультурны. Они часть своей культуры как определенного способа выживания и борьбы с энтропией. Методы исчисления, по мнению многих культурологов, тесно связаны с формами производственной деятельности, определяя переход от линейных измерений к измерению площадей и объема. Можно не соглашаться с попытками связать период охоты и собирательства с линейными измерениями, а развитие земледелия с измерением площадей, но совершенно ясно, что эти связи существуют, они множественны и

¹³ См.: Каган М. С. Искусство в системе культуры // Советское искусствознание '78. — Вып. 2. — М., 1979; Каган М. С. Искусство и культура / Искусство в системе культуры. — Л., 1987.

в современном обществе это разные ведомства культуры, разделенные пространственно и профессионально; они имеют разный язык, разных адресатов и пр., и пр. Но у писателя как конкретного человека и индивидуальности всех этих разделений может и не быть. Общественное сознание каждого человека синкретично и индивидуализированно. Мы, привыкшие к особой теоретической форме и языку, понятному только профессионалам, не узнаем философию, выраженную живым языком или в художественно-мифологизированной форме. Что же, тем хуже для нас.

⇒ **М. С.:** Тут мы возвращаемся к вопросу о формах философского умозрения. Я настаиваю на том, что, даже «узнав» его в произведениях романиста или драматурга, мы должны говорить о «философском содержании» данных произведений, но не о «философии» в прямом, строгом и точном смысле этого слова, который предполагает научно-теоретический способ существования философской мысли. Любые идеи, которые искусство вбирает в свое содержание (философские и политические, нравственные и религиозные, юридические и научные), оно превращает в идеи поэтические, художественные, иначе они останутся в нем инородным телом. По образному выражению Г. Гессе, в романе философия может воплощаться лишь «переодетой», то есть в превращенной, а не собственной своей форме. Поэтому обсуждаемая нами проблема неотрывна от различия между теоретической формой философии и образной формой искусства.

☞ **Т. В.:** Мне бы хотелось все-таки сохранить полемичность речения обсуждаемой нами проблемы. Назовем ли мы философский компонент искусства переодетой философией, или философским содержанием художественного произведения, или философемой — дело от этого не изменится, ибо речь идет об одной из форм бытия философии. Для меня это имеет принципиальное значение, так как расширяет практически диапазон философского постижения мира и реальное поле исследования.

⇒ **М. С.:** Но ведь если философское миропонимание, выраженное в искусстве, мы включим в философию, а соответственно художественно-образные структуры, встречающиеся в сочинениях философов, будем рассматривать как формы искусства, тогда бессмысленно вообще говорить о различии функций философии и искусства в культуре.

Теперь о зависимости научного (и тем более философского) познания от культуры. Конечно, такая зависимость существует, она хорошо исследована социологией знания, и я несколько ее

не игнорирую. Однако давайте подумаем, в чем выражается эта зависимость? Как бы отвечая на этот вопрос, Вы говорили об историческом изменении методов познания и предмета познания, но ведь содержанием научного и философского знания всегда является объективная истина¹⁴. В философии, вполне с Вами согласен, «объективность раскрывается в напряженном противостоянии разным формам субъективности», но в том-то и дело, что такое противостояние предполагает четкое различие объективного и субъективного, природного и культурного, тогда как в искусстве нет дифференциации объекта и субъекта, материи и духа, природы и культуры — они «берутся» искусством как нерасчлененное синкретически-единое целое, как одно в другом и через другое; потому-то искусство не может отражать природу не через призму культуры, наука же и философия стремятся понять, что есть природа сама по себе и вне культуры и что есть культура как нечто отличное от природы. Вот почему я называю искусство, а не философию самосознанием культуры.

☞ **Т. В.:** В таком случае надо уточнить и содержание самого понятия «самосознание». Вы, как я вижу, не считаете его познавательной деятельностью, полагая, очевидно, что осознание себя человеком или культурой осуществляется каким-то иным способом, нежели познание, я же думаю, что хотя различать самосознание и познание необходимо и вся история философии демонстрирует нам их различия, но внутренне они все же связаны принципиально. Познание собственной культуры становится возможным только в результате определенных методологических приемов объективизации, «отторжения» в предмет познания, в материал сравнения — все это в результате дает то, что мы можем назвать критическим самосознанием самой культуры. Это не привычный исторический анализ, это самообнаружение культуры методом исторического сопоставления. Выход к этнографическому разнообразию культурных форм в этом случае выполняет ту же функцию — он помогает увидеть собственную культуру как одну из возможных форм решения сходных ситуаций. Культуру как нечто особенное в ряду сосуществующих и сменяющих друг друга форм нельзя увидеть, не прибегая к особым методологическим приемам. Отражать культуру и осознать ее как нечто особенное и не случайное — это отнюдь не одно и то же.

➔ **М. С.:** Разумеется, но не в том смысле, какой Вы имеете в виду. По моим представлениям, осознавать себя можно толь-

¹⁴ О необходимости различения в этом плане научной деятельности как процесса добывания истины и самой науки как продукта этой деятельности — совокупности получаемых знаний см.: Каган М. С. О месте науки в системе культуры. Наука и культура. — М., 1984.

ко одним способом — путем понимания, а не объяснения, если пользоваться этой классической антиномией, предложенной неокантианцами для различения методов естествознания и гуманитарных наук, но имеющей гораздо более широкий смысл. Понимание в точном смысле этого слова (потому что сегодня наши гносеологи склонны так расширять его смысл, что пропадает вся специфичность этой процедуры) — единственная возможность субъекта осознать себя, постичь себя, осмыслить свое поведение и его стимулы. Как это происходит? Думаю, здесь действует иной психологический механизм, чем в процессе самопознания: если оно основано на раздвоении личности на «я-субъект» и «я-объект», то самосознание, хотя оно и опирается на данные самопознания и так или иначе ими оперирует, основано на раздвоении личности на разных субъектов, что приводит к внутреннему диалогу или, по выражению К. Станиславского, «самообщению».

Эта проблема столь же сложна, сколь мало разработана в нашей литературе; я могу сейчас лишь коснуться ее¹⁵ и попросить Вас подумать над тем, что означает сама возможность и потребность субъекта понимать себя не как иное, стороннее существо, не как внеположенный объект — а это и есть ситуация самопознания, — а как взаимное отношение, соотнесение, диалогический контакт разных ипостасей своего сложного «я» — вспомните в этой связи стих Андрея Вознесенского:

*Я — семья,
Во мне, как в спектре,
Живут семь я...*

Когда-то я думал, что это каламбур, написанный ради рифмы «семья» — «семь я», а потом, занявшись углубленно теорией общения, понял действительный смысл этой метафоры — не зря замечательный наш психолог и философ С. Л. Рубинштейн назвал однажды человека «республикой субъектов» — столь разносторонен его внутренний мир; это, разумеется, относится и к культуре как особого рода бытию субъективности. Потому осознать себя — значит понять себя, а понять себя — значит раскрыть свою многомерность и одновременно целостность, диалогически столкнув свои разные «я». Сравнение себя с другим — это процедура самопознания, которая, конечно же, присутствует в той или иной мере

¹⁵ Более подробное ее рассмотрение и ссылки на соответствующую литературу даны в ст.: Каган М. С. Внутренний диалог как Закономерность художественно-творческого процесса // Советское искусствознание. — Вып. 19. — М., 1985 и в кн.: Каган М. С. Мир общения: проблема межсубъектных отношений. — М., 1988.

ратить внимание на две части самого термина «самосознание»: первая — само — говорит о том, что культура воспринимается изнутри (это очень важный момент, так как существует и ее восприятие извне), вторая часть — сознание — определяет самосознание как результат рефлексии, которая в силу особых условий (не всегда благополучных) стала возможной и необходимой. Поэтому, даже приняв Ваши поправки и уточнения, следует сохранить внутреннюю близость понятий самосознания и самопознания.

⇒ *М. С. С* такой постановкой вопроса — близость, но не тождество — я готов согласиться, потому что самосознание объединяет самопознание с самооценкой и самопроектированием и тем самым гораздо шире самопознания.

Теперь пойдем дальше и обсудим вопрос о том, как складывалось взаимодействие философии и искусства в ходе развития культуры. Думаю, что объяснение динамики их реальных отношений позволит проверить ценность обосновывавшихся нами представлений о месте и функциях философии и искусства в культурном универсуме, а быть может, и прогнозировать дальнейшие их судьбы в коммунистической культуре, во всяком случае, перспективы развития их взаимоотношений на нынешнем этапе развития социалистической культуры.

ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ФИЛОСОФИИ И ИСКУССТВА В ИСТОРИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ КУЛЬТУРЫ

⇒ *М. С.:* Вряд ли возникнет у нас расхождение мнений об исходном пункте этого процесса — мифологическом начале общественного сознания, в котором ростки философии и искусства находились в еще нераздельном, синкретическом единстве. Такой их генезис установлен исторической наукой, и оспаривать его было бы странно. Однако дело не только в том, чтобы зафиксировать это начальное состояние культуры, но и объяснить его. Я объясняю его тем, что на этапе становления любой сложной системы функции мировоззрения и самосознания и соответствующие механизмы регуляции ее развития еще не сформировались с такой определенностью, чтобы они обособились друг от друга на основе некоего отчетливого «разделения труда». Нечто подобное мы видим и в процессе становления личности — в этом отношении действует известный физиологический закон «онтогенез повторяет филогенез», так как это, в сущности, общий закон формирования, самоопределения, саморазвертывания сложных, развивающихся и самоуправляемых систем — как биологических, так и социальных. В самом

деле, мы хорошо знаем по опыту общения с собственными детьми (а возрастная психология и педагогика описали это на своем научном языке), что ребенок не проводит еще сколько-нибудь существенного различия между внешним миром и внутренним, между его «Я» и «не-Я»...

☞ **Т.В.:** Об этом хорошо писал И. С. Кон в своих работах, посвященных анализу становления сознания и самосознания личности ¹⁶.

➤ **М.С.:** Да, это прекрасные книги, которые не только помогают нам глубже понять процесс формирования личности, но и проливают отраженный свет на процесс формирования человечества, то есть культуры, помогают понять, почему и как мифология была одновременно и праискусством и прафилософией, потому что в образах богов и их демиургической деятельности человеческая фантазия перенесла на развитие природы законы культуры — творческую, созидательную мощь человека; боги создавали природу и людей так, как древний гончар, одновременно ремесленник и скульптор, лепил из глины сосуды и статуэтки.

☞ **Т.В.:** Любопытно при этом, что во многих мифологиях исходным материалом для бога действительно была глина — вспомните Голема и ему подобных!

➤ **М.С.:** Верное наблюдение и весьма показательное — сама природа осмыслялась в мифе как культура...

☞ **Т.В.:** И напротив, культура осмыслялась как природа, ибо деятельность самого человека трактовалась как естественный, биологический процесс — человеческие творения, вещи казались живыми существами, воссоздающими духовные качества своих творцов так же, как животные, и сам человек, как животное, воспроизводит себя в своем потомстве.

➤ **М.С.:** Но уже в античности — если говорить о развитии европейской культуры — и философия, и искусство приобрели самостоятельное существование, «выпроставшись» из мифологических «пеленок» и начав взирать друг на друга как на самостоятельный культурный феномен: так, древнегреческие философы, начиная с пифагорейцев и Демокрита, обсуждают вопрос: «Что есть искусство и зачем оно нужно людям?», а на сцене появляется образ философа — скажем, в «Облаках» Аристофана. Вероятно, нечто подобное происходило и на Востоке?

☞ **Т.В.:** На Востоке дифференциация искусства и философии основательно задержалась. Изображение цветущего дерева, летящей

¹⁶ См.: Кон И. С. Открытие «Я». — М., 1978; Кон И. С. В поисках себя. — М., 1985.

птицы, пловущей рыбы, то есть то, что у нас является сюжетом светского искусства, на Востоке сохранило религиозный смысл, — эти рисунки по своему культурному значению ближе к иконам европейской культуры, так как они означают открывшуюся художнику божественность природы. Философия здесь также не отделена от религиозного отношения к миру: в кратких и лаконичных сутрах буддийских патриархов, в которых слову придается полновесность суждений, рожденных опытом всей жизни, содержание, как правило, носит религиозно-философский характер. Так что дифференциация отдельных форм сознания происходит на Востоке лишь в новое время и под большим влиянием европейской культуры,

⇒ **М.С.:** Во всяком случае, именно с тех пор, как эти формы сознания расщепились и обрели автономное существование, и возникла проблема их взаимодействия.

☞ **Т.В.:** Почему только их? А взаимодействие той и другой с наукой, моралью и т. п.?

⇒ **М.С.:** Конечно, и с ними. Тут образовалось два сложных клубка связей: контуры одного, в центре которого мы представляем себе философию, — «наука — идеология — искусство»; контуры другого, сплетающегося вокруг искусства, — «наука — идеология — философия». Поэтому для понимания всей конкретности функционирования и развития (скажем, немецкой классической философии конца XVIII — начала XIX столетия) следует рассмотреть и ее связи со стремительно накапливавшимся опытом естествознания, исторической науки, искусствознания, лингвистики; и ее связи с политической, религиозной, этической формами идеологии, так или иначе осмысливающими революционный взрыв во Франции и реакцию на него в Германии; и ее связи с художественной практикой — с творчеством Лессинга, Гёте, Шиллера, романтиков. Точно так же развитие реализма в русской художественной культуре середины XIX века будет непонятным вне анализа ее взаимосвязей с европейской научной мыслью этого времени; с движением идеологии в России и на Западе — от декабризма до утопического социализма, от славянофильства к западничеству, от уваровского политико-религиозно-этического реакционного синтеза до программы революционных демократов; со становлением отечественной философии, по-своему переработавшей опыт западноевропейской философской мысли — философии Радищева и Чаадаева, Грановского и Станкевича, Белинского и Герцена, Чернышевского и Добролюбова. Понятно, что в одних случаях и по определенным причинам философия тяготеет в большей степени к науке, в других — к религиозной, или политической, или

этической, или эстетической форме идеологии, в третьих — к художественному способу освоения мира, а этот последний, в свою очередь, ищет контактов прежде всего то с научной, то с политической, или религиозной, или этической мыслью, то с философией. Но не будем забывать, что нас с Вами сейчас непосредственно интересует только один аспект взаимодействия форм общественного сознания в каждом из этих культурных «полей», как и их взаимное притяжение и отталкивание философии и искусства. И именно в диалектической связи их «энергий» складывался на протяжении последних двух с половиной тысяч лет и продолжает развиваться в наши дни «роман» искусства и философии.

В философии полярные ситуации можно было бы обозначить именами Платона и Аристотеля или в наши дни — именами Камю и Дюфренна. В самом деле, как бы ни интересовались искусством Аристотель и Дюфрени — как и Гегель или Чернышевский — способ их мышления чисто теоретический, тогда как у Платона основные философские сочинения написаны в художественно-диалогической форме, а у Камю — в форме художественного повествования. Чем это можно объяснить? Прежде всего, конечно, особенностями склада мышления философа, но затем — характером проблематики познавательного «разворота» его учения. Общую закономерность я сформулировал бы так: чем более последовательно философское учение развернуто на познание мира, чем оно онтологичнее, тем чище и строже его теоретическая, абстрактно-логическая форма. Во всяком случае, поэма Лукреция «О природе вещей» могла быть написана только на заре истории философской мысли. И напротив, культурологическая ориентированность философского учения, преобладание в нем интереса к действующему в мире, созерцающему мир, осмысляющему мир человеку, то есть к тому, как отражается мир в культуре, приводит к необходимости использовать художественно-образные средства выражения, делают тесными жесткие рамки логики.

Зеркально симметрична ситуация в сфере искусства. И тут мы встречаемся с максимальным отдалением художественного мышления от теоретического и с потребностью первого во втором как своем необходимом дополнении — таковы, скажем, случаи Достоевского и Толстого: обильные отвлеченно-философские рассуждения, включавшиеся в «Войну и мир», были бы немислительны в «Преступлении и наказании». Видимо, прямое обращение искусства к философии обусловлено невозможностью выразить некое содержание в художественно-образной форме — и не потому, что для этого автору не хватает таланта, а потому, что это содержание образно невыразимо.

☞ **Т.В.:** Не тот ли это случай, что произошел с С. Эйзенштейном, когда он хотел экранизировать «Капитал» К. Маркса?

➔ **М.С.:** Именно, именно этот, в самой наглядной форме, как будто эстетическая наука специальный эксперимент хотела тут поставить, используя творческий поиск великого мастера киноискусства. Впрочем, эксперимент этот отнюдь не единственный в культуре XX века — ее небывалый в истории интеллектуальный потенциал то и дело пытался прорваться в искусство, не довольствуясь возможностями, предоставлявшимися ему традиционными средствами науки, идеологии, философии. Оказывалось, что до известных пределов задача эта разрешима...

☞ **Т.В.:** Вы имеете в виду то, что обычно называют интеллектуальным романом, интеллектуальным фильмом, интеллектуальной драмой?

➔ **М.С.:** Да, я говорю об этой любопытной форме сближения художественного и теоретического мышления, которая породила романы Т. Манна и Гессе, драматургию Ионеско и Беккета, кинематограф Бергмана и Тарковского, поэзию Мачадо и Межелайтиса, широкое движение научной фантастики в разных областях искусства. Я имею в виду вместе с тем и чрезвычайно характерный в этом отношении полный отказ живописи и скульптуры от имманентного им, как всегда казалось, изобразительного, то есть образно-конкретного, визуально-предметного языка и попытки создания абстрактных композиций: колористических, графических и пластических, порождавшихся у многих представителей этого движения, как сами они объясняли, стремлением поднять искусство на уровень современной науки и решать художественными средствами научно-философские проблемы (например, проблемы законов пространственной организации материи или ее «исчезновения», неадекватности отражения сущности бытия в чувственном опыте человека или отражения в нем космического универсума и тому подобные). Показательно, что устремления эти чаще всего сопровождалась собственно теоретическими, философского порядка обоснованиями производимых художниками экспериментов — начиная с манифестов французских кубистов и кончая трактатами Малевича.

☞ **Т.В.:** Я думаю, что и поиски сюрреалистов имели аналогичную, в сущности, мотивацию — не случаен выбор самого термина «сверхреализм», равно как и тяготение того же Дали к словесным декларациям в отличие от «молчаливых» в большинстве своем импрессионистов.

→ **М.С.:** Вполне с Вами согласен, но ведь и этот пример подтверждает мою общую мысль — выход искусства за свои пределы и его вторжение в сферу компетенции философии связан с желанием решать мировоззренческие проблемы, то есть рассказывать о том, что представляет собой мир в его «в-себе-и-для-себя-бытии», мир как таковой, вне человека, вне духа, вне культуры, или же дух в его внечеловеческом, внекультурном, абсолютном бытии — том самом, которым философия объективного идеализма всегда пыталась заменить персонифицированного религиозным сознанием бога. Но — и в этом-то состоит непреодолимый ничьей волей парадокс художественного творчества! — пытаясь отделить материю от духа, мир от человека, природу от культуры, искусство тем самым говорит о порождающей его культуре, о ее духовных интенциях, о мучительных противоречиях в сознании представляющего этот тип культуры человека! Так выясняется вновь и вновь, что искусство способно говорить о мире лишь опосредованно, культуру же оно раскрывает непосредственно, прямо, адекватно. Философия же, напротив, непосредственно строит теоретическую модель мира и лишь опосредованно, сознает это тот или иной философ или не сознает, выражает стоящий за его спиной тип культуры. Вот ведь почему искусство не заменимо философией, а философия искусством, вот почему они в равной мере нужны культуре и активно развиваются во всех типах и формах культуры на протяжении всей истории цивилизации — на Западе и на Востоке, при господстве религиозного и светского сознания, в народной культуре и элитарной.

↻ **Т.В.:** Почему же в таком случае они развиваются столь неравномерно, что в разные времена и в разных социальных типах духовной культуры на первый план выдвигается то философия, то искусство?

→ **М.С.:** По той самой причине, которая обуславливает их сущностные, а не только формальные различия, — потому, что разные типы культуры в разной мере испытывают необходимость в миропонимании и самосознании. Христианская средневековая культура была в гораздо большей степени озабочена судьбой человека, нежели устройством мира, и оттого вера в загробное счастье могла превозмочь объективное знание законов природы. Религиозный характер этой культуры лишь скрывает тот факт, что доминирует в ней искусство, — именно оно создавало образ бога и храм бога, описывало историю сына божьего и организовывало молитвенный диалог человека с богом. Философия этой эпохи, принявшая форму теологии, имела явно подчиненное значение, она лишь обслуживала обряд, действо, культ, которые

были насковзь «охудожествлены» — силами образно-словесными, музыкальными, актерско-режиссерскими, живописно-пластическими, архитектурными... Возрождение было краткой переходной эпохой временного равновесия внетеологической философии и внерелигиозного по сути своей искусства, а с XVII века и по сей день стремительно развивавшаяся культура буржуазного общества с ее генеральной сциентистски-техництско-экономической направленностью обусловила решительное преобладание философии как теоретического обоснования нового миропонимания, самосознание же ее оказывалось вторичным, нужным, по сути дела, лишь постольку, поскольку этого требовала конфронтация буржуазной культуры сначала с феодальной, а затем с пролетарской культурой. Отсюда — расцвет европейской философии в XVII—XVIII веках, приведший в XIX столетии к гегелевскому откровенному признанию философии высшей формой самосознания абсолюта по сравнению с художественным и родственным ему религиозным способами его постижения. Вот почему искусство сохраняет свою силу в современном буржуазном обществе лишь постольку, поскольку оно создает не идеализированный образ «культурного буржуа», каким он хотел себя видеть в XVIII веке, а раскрывает ненормальность, бесчеловечность такой однобокой рационалистической культуры, которую культивирует капитализм и которая оказывается, как гениально сформулировал это К. Маркс еще в середине прошлого века, враждебной искусству и поэзии.¹⁷ Впрочем, на последней стадии своего развития капитализму оказывается ненужной и философия — его пошлый практицизм заставляет ценить лишь практически реализуемое конкретное научное знание, а осмысление мира в целом, миропонимание объявляется если не антинаучной, то вненаучной, поэтически фантазирующей и излишней для деловых людей «избыточной информацией»; такова суть позитивизма — истинного детища и последнего слова буржуазной культуры.

☞ **Т.В.:** Социалистическая культура, хотите Вы заключить, призвана преодолеть былые формы неравномерного развития искусства и философии, обеспечив их равную необходимость культуре, человеку, обществу?

➔ **М.С.:** Да, таково мое убеждение, вытекающее не только из умозрительных рассуждений типа применения закона «отрицания отрицания», но прежде всего из анализа реальной сути и реальных потребностей социализма.

¹⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. — Соч. — Т. 12. — С. 736.

Т.В.: Но можно ли в таком случае считать, что существенное различие между философией и искусством непреодолимо? Что невозможен их органический синтез в нашей культуре или хотя бы в будущем, в культуре коммунистического общества?

М.С.: Думаю, что такой синтез невозможен, ибо философия и искусство соотносятся в культуре по принципу дополнительности. Разумеется, в сфере духовной дополнительность проявляется гораздо более сложно, чем в природе, в материальном микромире. И все же я применяю здесь понятие «дополнительность», а не «синтетичность» потому, что художественно-образная природа художественного мышления и логико-теоретическая природа мышления философского не дают им соединиться органически, то есть утратив каждое свою специфичность и образовав третий, качественно своеобразный, синтетический субстрат; третьего тут, как говаривали древнеримские логики, «не дано», и соединение этих двух начал может быть только механическим, слоевым, инкрустационным, а не синтетически органичным, химическим, так сказать. Но, быть может, восточная культура сделает возможным гармонично-органическое слияние искусства и философии?

Т.В.: На этот вопрос, видимо, ответит будущее, да и ответят на него не теоретики, а сама практика. Однако связи, существующие между философией и искусством, на самом деле гораздо более тонки, чем это можно описать с помощью принципа дополнительности. То, что обычно называют способностью искусства предвидеть, предчувствовать будущее, объясняется тем, что мир сначала постигается живым индивидуальным человеческим переживанием, а затем уже переводится на язык философских обобщений.

Но попытаемся определить более конкретно, что дает нам рассмотрение искусства и философии в исторически меняющейся культуре?

ИСКУССТВО И ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

Т.В.: Анализируя искусство в контексте культуры, мы должны исходить из того, что оно имеет разные значения и функции в культуре — от формы организации праздника, в котором им выполняется функция эмоционального стимулятора и средства организации эмоциональной собранности, до способности быть школой жизни, которую проходят все люди, живущие в современном обществе. Искусство может быть возбудителем социальной активности, а в других случаях — бегством от жизни. Оно может жить, по законам идеологии и быть формой заполнения досуга или жить по законам рынка, когда

его создание и функции определяются куплей и продажей, спросом и предложением, конъюнктурой и обменом. По своему влиянию на жизнь общества и людей искусство может расцениваться как высокое и низкое, прогрессивное и реакционное, положительное и отрицательное.

Выход в свет талантливое произведение, написанное на самом высоком профессиональном уровне, может быть не приращением искусства как культуры, а лишь ее тиражированием. Следование уже освоенным принципам построения произведения, обнаружение при этом несомненного умения, успех — все это признаки тиража, хотя произведение может вызвать самые высокие оценки критики.

➤ **М. С.:** Вы совершенно правы, но не так же ли обстоит дело в философии?

☞ **Т. В.:** Конечно, так же или сходным образом. В рамках одной и той же культуры философия может выполнять роль стабилизатора служившихся отношений и играть революционную критическую роль.

Реальный смысл конкретного философского учения определяется значением, которое оно играет в культуре. В этом ракурсе философия приобретает иногда неожиданные культурные значения. Скажем, правильное, глубокое методологическое суждение, занимая сознание людей, может оказаться способом их отвлечения от тех горячих точек культуры, которые требуют к себе внимания и полного включения человека. Критикуя своих идеологических оппонентов, которые называли философию опиумом для интеллигенции, мы должны понимать, что возможна такая ситуация в культуре, когда философия, развиваясь, скажем, только как теория познания, уводит людей от нужд революционного преобразования общества; так было в начале нашего века, когда возникла острая потребность в теоретическом обосновании революционной практики. Поэтому, говоря о месте философии в культуре, мы не можем ограничиться перечнем возможных функций этой формы общественного сознания — необходимо понять, какое из направлений ее развития адекватно состоянию общества и отвечает внутренним потребностям данной культуры.

В широком диапазоне возможностей философии — от методологии научного познания до обоснования принципов личного действия — актуальным, резко необходимым оказывается какое-то одно направление, а подчас несколько направлений, создающих осмысленную ориентацию эпохи и концентрирующих духовную энергию людей.

В наше время наряду с методологической функцией философии становится особенно актуальным критический анализ состояния культуры и крупномасштабные ориентации поведения человека, личного действия каждого. Вот тут-то и возникает необходимость в

☞ **Т.В.:** Принимая во внимание наши расхождения, я готова перевести полемику в более конкретную форму и, не ограничиваясь противопоставлением теоретических положений, посмотреть, как реально усилиями философии и искусства осуществляется функция самосознания культуры, исходя из хотя бы фрагментарно намеченной картины многообразных типов культуры, то есть из особенностей культуры XX века, европейской культуры, русской культуры, культуры социалистического общества и т. д. Вспомните в этой связи ленинское признание существования двух культур в каждой национальной культуре в капиталистическом обществе¹⁸ — культуры эксплуататорских классов и трудящихся масс.

➤ **М.С.:** А в художественной культуре феодального общества, как показывает ее исследование, отчетливо различаются даже четыре культуры — фольклорная, рыцарская, религиозная и бюргерская.¹⁹ В современном же обществе культура человечества предстает как множество культур, различающихся и в его социологическом разрезе — классовом, профессиональном, половозрастном и этническом. Не случайно популярный журнал, издаваемый ЮНЕСКО, назван «Культуры».

☞ **Т.В.:** Вот и начнем с этнической плоскости множественности культур, используя для анализа богатый этнографический материал — разное решение одних и тех же жизненных ситуаций в опыте разных народов и на разных этапах истории каждого. Особенно показателен в этом отношении материал искусства. За сравнительно небольшой промежуток времени оно радикально изменилось, пройдя путь от всеобщей формы бытия людей (это и сейчас можно увидеть в примитивных обществах) до профессионального занятия немногих специально подготовленных мастеров. Процесс этот превратил всю массу населения в публику воспринимающих (слушающих, читающих, рассматривающих). Непосредственная жизнь сохранила кое-что из того, что можно назвать искусством как формой бытия, но это лишь слабые отблески профессиональных форм (так называемое любительство или самодеятельность). Мои африканские студенты так определили это существующее громадное различие; когда видят непоющих жителей африканской деревни, спрашивают «что случилось?», когда же в Европе видят поющих неактеров, хочется спросить «что случилось?», ибо здесь нужны особые причины и условия, чтобы люди стали попросту петь и танцевать. Это дает нам новый взгляд на современное искусство, которое в этом ракурсе предстает не только

¹⁸ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 24. — С. 120–121.

¹⁹ См.: Художественная культура в докапиталистических формациях / Под ред. М. С. Кагана. — Л., 1984.

как более высокая ступень развития, но и как потеря неких социально ценных качеств. Очевидно, мастерство в этих случаях оказывается достигнутым за счет утраты массовости; профессионализм заменяет непосредственность чувства, рост художественного вкуса становится корелятом пассивной позиции воспринимающего большинства.

В другом временном масштабе — рассматривая, скажем, лишь последние три столетия — видишь еще одну важную переменную: резкое возрастание культурного престижа искусства, прежде всего театрального. Бродячие актеры средних веков, игру которых охотно смотрели, имели самый низкий культурный и социальный ранг — они были всего лишь скоморохами или «лицедеями», носителями поддельных, настоящих чувств, близкими к деклассированным слоям общества. За три столетия резко изменился престиж этого рода занятия — сегодня деятели театра, как и литературы и всех других видов искусства, играют самую высокую по культурному рангу роль: они выступают как учителя жизни, неутомимые борцы за высшие культурные ценности, носители духовности современного общества. Подобную переменную нельзя не учитывать, как бы мы ее ни осмысливали.

➤ **М.С.:** Разумеется. Но подобные процессы происходят ведь и в других областях культуры.

☞ **Т.В.:** Тому есть множество примеров. Скажем, в нашу эпоху — в XX веке — культурный рост личности — это прежде всего получение образования. Наиболее полно этот рост отражается в приобретении человеком всесторонних и глубоких знаний. В наше время положение знания в культуре столь высоко, что понятия «культурный» и «образованный», как определения человека, стали почти синонимами. Однако смысл и значение этого явления осознаны далеко не полностью — выход к иным культурам дает нам возможность это понять. В уже упоминавшихся текстах дзен-буддийских патриархов можно встретить определения, которые вызывают недоумение у читающих европейцев: знания, входящие в сознание личности, подразделяются на формы, отнюдь не равноценные по своему значению — они могут быть чужими или своими, мертвыми или живыми, вредными или полезными. Понятие «чужое знание» вовсе не значит, что это знание другого человека, просто это знание, которое не добыто собственным опытом. «Свое знание» — это то, которое является результатом собственных усилий, переживаний и деятельности. В отличие от критериев, характерных для европейской культуры, которые обращены прежде всего на истинность и точность знаний, культура Восточного региона вычленила другую сторону — только свое, активно добытое знание становится достоянием личности, ее чертой и признаком; знание, обобщающее опыт другого человека, ничего не прибавляет и своего носителя не характеризует.

Такое неожиданное для нас отношение к знанию дает возможность сделать недвусмысленный вывод: в нашей — западной — культуре утрачена оценка различий способов получения знаний и тем самым резко понижена ценность живого опыта каждого человека. Два другие определения знания — «мертвое» и «живое» — также возвращают нас к особенностям собственной нашей культуры: мертвым называлось знание, которое ничего не меняет в твоём поведении, не реализуется в деле, в поступке, в действии; в европейской же культуре знание ценится само по себе, независимо от того, пригодилось ли оно в деле или нет. У нас есть понятие высокого культурного ранга — «эрудиция», — оно обозначает громадный объем знаний из разных областей, запаасаемых впрок, и становится достоянием человека независимо от их использования. И, наконец, знание признается на Востоке вредным, если оно не сближает с другими людьми, а отдаляет от них. Тут снова высвечивается одна из особенностей европейской культуры — ведь у нас наличие знаний тем почетнее, чем более резко оно отличает своего носителя от других людей. Накопление знаний как способ возвышения над другими людьми приводит к тому, что высокий статус ученых как бы предполагает невежественную массу вокруг них...

➔ **М. С.:** Что Вы имеете в виду, говоря о «Западе» и «Востоке»?

☞ **Т. В.:** Понятие «Восток» не имеет жесткой географической определенности. Но по отношению к европейской культуре он предполагает главным образом культурный опыт Индии, Китая и персоязычных стран. Да и по содержанию своему понятие «Восток» не имеет исторически представленной однозначности: его опыт слишком разнообразен во времени и пространстве, чтобы говорить о нем, как о чем-то строго определенном. И все-таки это понятие содержательно и успешно работает в культурологических и философских системах. «Восток» в этом плане — редуцированная европейским познанием совокупность культурных форм, не похожих на формы культуры Европейского региона, а часто и противоположных им. Конечно, эти различия нельзя абсолютизировать, но они существуют. Так, даже непрофессионалу бросается в глаза распространенное на Востоке отношение к слову: например, дзенский патриарх, основатель монастыря, оставляет после себя всего несколько строк, в которых отражен опыт его многолетних исканий, конечное резюме всей его жизни. Краткие, лаконичные, часто без указания автора, эти памятники культуры типичны для восточной культуры и вызывают у европейцев неожиданное ощущение поразительного многословия европейской цивилизации. Более того, радикально изменилось право на слово, обращенное к живущим и входящее в долгосрочную память человечества. В европейской культуре это право может быть

Упомянувшийся Вами швейцарский писатель и глубокий мыслитель Герман Гессе, описывавший в своих произведениях европейскую культуру, назвал современный ему период фельетонистской эпохой, для которой характерно падение духовности и девальвация слова. Однако такое определение отражает скорее отношение автора к западной культуре, чем ее суть. Современный период ее развития я бы назвала рефлексивным, отметив тем самым удельный вес заемного опыта, рост значения словесных эквивалентов поведения, необходимость в удержании в сознании информации и относительную автономность «символического мира». Понятие это было предложено С. С. Аверинцевым для обозначения того периода в истории литературы, который начинается творчеством Вергилия — автора, не описывавшего собственный опыт в своих произведениях, но создававшего их по законам жанра, рефлексировав и свой опыт, и опыт других людей. Прошли столетия, и европейская культура стала демонстрировать во всех сферах деятельности человека доминирующую роль чужого опыта, и во всех сферах общественного сознания формы рождаются, отражая прежде всего законы жанра. Так возникает культура приобретаемого умения писать, рисовать, говорить независимо от того, выражают ли эти средства коммуникации то, что человек пережил и чувствует.

Множественно фиксировалось еще одно важное различие культур Запада и Востока: сознание западного человека направлено по преимуществу вовне, на внешний мир, от которого ждут блага и которым объясняют свои несчастья, на Востоке же тысячелетиями сознание направлялось на самоё себя, на психическую жизнь человека, от организации которой зависела его счастливая или несчастливая жизнь. На Западе сознание решает задачи познания, овладения и управления силами внешнего мира, а восточная культура ценит превыше всего внутреннюю уравновешенность человека. Сегодня, проработав мысленно эти различия, можно отметить большие достижения Запада в орудийном и промышленном овладении силами природы и большие пробелы в достижении психического равновесия человека. Не удивительно, что и в этом трудном деле западный человек начинает искать помощь извне — потребление лекарств, алкоголя, наркотиков приобрело на Западе угрожающие размеры.

Не менее разительны несовпадения в отношении людей к природе: с давних времен до настоящего времени культура Индии, Китая, Японии удерживала представление о божественной сущности природы; в разные исторические периоды, в разных странах это выглядит по-разному, но суть остается. От такого взгляда на природу резко отличается прагматизм представителей западной культуры, у которых

доминирует принцип полезности в отношении к природе. Даже в литературе, посвященной борьбе с экологическими злоупотреблениями, понятие «природа» обычно означает «природные ресурсы» или «сырье», в лучшем случае — «естественные условия» существования человека...

Сопоставление разных форм решения сходных жизненных ситуаций дает философии бесценный материал для самообнаружения своей культуры и ее критического самосознания, без которых невозможна творческая деятельность человека.

⇒ **М. С.:** Все то, что Вы сейчас сказали, представляется мне чрезвычайно интересным, но проделанный Вами философский анализ различий древней и современной культур, затем западной и восточной лишь укрепил высказанное мною прежде сомнение — вправе ли Вы называть такой анализ самосознанием культуры? Чем отличается в таком случае самосознание от научного познания? Чем отличается Ваш анализ от описания, например, различий между древнеегипетской и древнегреческой культурами, которое Вы могли бы проделать столь же успешно, хотя обе они являются для Вас сторонними и их характеристики никак нельзя назвать «самосознанием» — Вы смотрите ведь на них извне, а не изнутри! Но и в проделанном Вами анализе собственной культуры Вы должны были стать на позицию «извне», такова уж природа научного познания, в том числе и философского (если, повторяю, под философией понимать теоретическую дисциплину, а не особую ментальную структуру). Специфическое содержание понятия «самосознание» состоит, повторяю, именно в том, что оно есть «взгляд изнутри», рефлексия системы на себя самое — в этом его сила, и в этом же его слабость, его неискоренимая субъективность, как и у «самочувствия», хотя осуществляется оно на более высоком — рефлексивном — уровне. Философ, как и любой ученый или идеолог, — такова уж специфика теоретического мышления, описанная К. Марксом в его известном сравнении теоретического и практически-духовного способов освоения действительности, — неизбежно становится на позицию «внеаходимости», если говорить языком М. Бахтина, тогда как художник остается всегда «внутри» своей культуры, сознает он это или нет, и потому отражает ее адекватно; он сам есть эта культура и неотделим от нее. Да, когда он устремляет свой взгляд на собственную культуру, дабы понять ее глубинный смысл и своеобразие, он должен сравнить ее с какой-то иной — например, так, как Гомер сравнивал греков с троянцами или Марк Твен — современного янки с жизнью людей при дворе короля Артура, или Рэй Брэдбери — современную цивилизацию с грядущей. Но в том-то все и дело, что, как бы художник ни «остранял» (по В. Шкловскому) и

ни «очуждал» (по Б.Брехту) изображаемое «свое», оно остается для него родным, его собственным бытием, полностью определяющим его точку зрения. Выскочить за пределы своей дворянской культуры не мог даже А.Пушкин — не зря. В.Белинский чувствовал в его творениях «точку зрения помещика», а мы не менее отчетливо — точку зрения представителя русской культуры начала прошлого века, при всей непреходящей ценности и духовной близости нам его поэзии, Пушкин смотрел на русскую дворянскую культуру своего времени изнутри даже тогда, когда старался ее понять и оценить, сравнивая с другими, а П.Чаадаев смотрел на нее извне, будучи философом-теоретиком. И это различие безотносительно к тому, кто из них, с нашей точки зрения, глубже и вернее понял суть российской культуры этого времени. Ибо самосознание не исключает известной искаженности, аберрации зрения субъекта — идет ли речь об индивидуе, о групповом субъекте (классе, нации или о культуре) — важно только то, что это результат прямого проецирования себя на экран сознания — в данном случае художественного сознания.

☞ **Т.В.:** В ходе дискуссии, вероятно, под влиянием Ваших аргументов у меня возникло соображение, которое по смыслу близко Вашей позиции. Пожалуй, искусство действительно обладает специфическим способом обнаружения культуры как таковой, но способ этот — отражение кризисного отторжения человека от общепринятых культурных норм, которые в определенных условиях могут стать невыносимыми для личности. Интересным в этом отношении писателем, в творчестве которого подобные ситуации не только встречаются, но и преобладают, был Ф.М.Достоевский. Его излюбленный прием — доведение до последней степени болезненного напряжения и разлома противоречия между человеческим своеволием и культурной нормой (чаще всего моральной или религиозной). В подобных ситуациях норма эта обнаруживает себя как нечто внешнее для человека, и трагедия, а часто и его гибель дают право поставить под сомнение норму, правило, закон.

➔ **М.С.:** Однако и в подобных случаях необходимо дополнительное осмысление данной ситуации в форме философско-культурологического вывода, обобщения, объяснения.

☞ **Т.В.:** А с другой стороны, описание культуры извне заведомо ограничено. Философское вычленение форм собственной культуры невозможно без этого процесса «вживания», вчувствования, без движения изнутри. В противном случае мы будем иметь в виду лишь ее внешние, вещные формы, а самое интересное — формы бытия, духовного — останутся за пределами внимания.

кризисом буржуазной культуры на последней фазе ее драматической истории. Крик ужаса, исторгаемый экспрессионизмом и сюрреализмом; аналитическое расщепление целостных предметов, производимое кубизмом; абстракционистский отказ от воссоздания предметности *бытия* и абсурдистское отрицание какого-либо смысла человеческой жизни; лихорадочное искание новых богов или истовое стремление вернуться к старым, а одновременно — крайний индивидуализм и эгоцентризм; сталкивающиеся в нескончаемом противоборстве техницистски-функционалистский рационализм и иррационализм, сокрушающий конструктивную логику и в поэзии, и в музыке, и в архитектуре, и в дизайне; противостояние безграничного пессимизма элитарного искусства и наркотического оптимизма поп-арта — таково самосознание буржуазной культуры, воплощаемое искусством с непосредственностью, точностью и эмоциональной силой, с какой не способен это сделать отстраняющийся от нее ради объективности познания философско-социологический анализ. Показательно, что этот последний очень часто обращается к образам искусства как материалу, равноценному реальным жизненным фактам, потому что видит в этих образах верное и глубинное самоотражение всех социокультурных процессов. И несомненно, что наши потомки будут судить о буржуазной культуре этой эпохи прежде всего по ее самоосознанию в творениях Ф. Кафки и С. Беккета, С. Дали и Д. Поллака, К. Штокхаузена и С. Хичкока, а в «Докторе Фаустусе» Т. Манна и «Игре в бисер» Г. Гессе увидят попытки соединить непосредственность художественного самосознания буржуазной культуры с опосредованностью ее философского познания.

С этой же точки зрения следует осмыслить процессы, протекающие в советском искусстве. Независимо от силы таланта того или иного художника, его честности и смелости, от глубины и тонкости отражения им самой сути становящейся социалистической культуры общим и типологически характерным для нашего искусства — не только в СССР, но и в других странах, избравших путь социализма, является жажда гармоничности, целостности, полноты бытия, утверждение необходимости исторического разрешения всех антагонизмов — в отношениях между людьми, в отношении человека к природе и внутри самого человека. Эти образы гармонии подчас наивны, подчас схематичны, подчас кажутся утопичными; в их строении нередко используются традиционные способы идеализации, заимствуемые то в ренессансном искусстве, то в античном, то у классицистов, романтиков, символистов; иногда устремление к гармонии вытесняет изображение противоречий,

➔ **М. С.:** Никак нет, уважаемый оппонент, я исследовал философски эти три типа искусства как отражение-самосознание породивших их культур; иначе говоря, я осуществил акт историко-теоретического познания — познания не только былых типов культуры, но и современной, той, к которой я сам принадлежу, изучая их отражение в зеркалах искусства, а зеркала эти и являются прямой, непосредственной, образной «рефлексией» этих культур.

☞ **Т. В.:** Выходит, что мы с Вами ни в чем друг друга не убедили и напрасно проспорили так долго...

➔ **М. С.:** Нет, не напрасно, и в сохраняющемся различии наших позиций я не вижу ничего трагичного. Оно объясняется, я думаю, тем, что мы представляем с Вами два стиля мышления, которые все чаще сталкиваются в современном общественном сознании и, в частности, в философии: Вы — представительница гуманитарного стиля со всеми его достоинствами и, очевидно, известными недостатками, я же пытаюсь применять к решению наших проблем те методы познания, которые выработает в XX веке точное знание, отсюда мое стремление к построению структурных моделей даже таких объектов, которые, как думают обычно, вообще не поддаются структурированию, равно как и стремление к строгости дефиниций и различений, обычной в естественных науках, но кажущейся подчас чужеродной в гуманитарной сфере. Конечно, и этот стиль мышления имеет не только свои достоинства, но и свои слабости, поэтому вряд ли можно абсолютизировать его ценность, как и ценность традиционно-гуманитарного стиля. Видимо, их соотношение вернее всего трактовать как взаимную дополняемость.

☞ **Т. В.:** Быть может, главный итог нашего диалога и состоит в том, что он демонстрирует возможности и границы обоих подходов и тем самым доказывает не только правомерность обоих, но и полезность их сопряжения при решении самых сложных философских проблем?

➔ **М. С.:** Да, именно так! Остается надеяться, что в этом пункте с нами согласятся и наши читатели.

ЛИТЕРАТУРА

Поскольку книг, специально посвященных обсуждаемой в настоящей брошюре проблеме, не существует, рекомендуемая читателю литература располагается по разделам: в первом указаны труды классиков марксизма и партийные документы, во втором — работы, посвященные общей характеристике культуры, в третьем и четвертом — исследования философии и искусства, в которых они рассматриваются преимущественно в культурологическом аспекте.

—
Маркс К., Энгельс Ф. Об искусстве. — В 2-х т. — М.: Искусство, 1983.

Ленин В. И. О литературе и искусстве. — М.: Художественная литература, 1986.

Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. — М.: Политиздат, 1986.

Материалы Пленума ЦК КПСС, 27—28 января 1987 г. — М.: Политиздат, 1987.

Горбачев М. С. Октябрь и перестройка: революция продолжается. — М.: Политиздат, 1987.

—
Боголюбова Е. В. Культура и общество. — М.: Изд-во МГУ, 1978.

Давидович В. Е., Жданов Ю. А. Сущность культуры. — Ростов-на-Дону.: изд-во РГУ, 1979.

Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире. — М.: Наука, 1977.

Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. — М.: Мысль, 1983.

Межуев В. М. Культура и история. — М.: Политиздат, 1977.

—
Бабушкин В. У. О природе философского знания. — М.: Наука, 1978.

Мировоззренческое значение законов и категорий диалектики. — Киев: Наукова думка, 1981.

Сагатовский В. Н. Вселенная философа. — М.: Молодая гвардия, 1972.

Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. — М.: Политиздат, 1972.

Философия и наука. — М.: Наука, 1972.

—
Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: Наука, 1977.

Искусство в системе культуры. — Л.: Наука, 1987.

Художественная культура в докапиталистических формациях. — Л.: изд-во ЛГУ, 1984.

Художественная культура в капиталистическом обществе. — Л.: изд-во ЛГУ, 1986.



СИСТЕМНО-СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ПОСТРОЕНИЮ СОВРЕМЕННОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ (2005)

1

Вообще говоря, сведение педагогической деятельности к какому-то одному виду активности — воспитанию или образованию — порождено общим для теоретической мысли Нового времени и, видимо, унаследованным ею от религиозного сознания, представлением о том, что в основе бытия, определяющей сущность всех его проявлений, должна лежать какая-то *одна сила*: она называлась Богом, материей, Абсолютной Идеей, Мировым Разумом (для одних философов здесь крылось основополагающее различие между материализмом и идеализмом, религиозным мировоззрением и атеистическим); соответственно и сущность человека определялась *однолинейно* — формулами Homo Dei, Homo faber, Homo sapiens, Homo ludens, Homo loquens и т.д., и т.п., а функция культуры — понятиями «одухотворение», «символизация», «семиотизация», «социализация», «внегенетическое наследование»... Такой тип мышления философия называла «*монистическим*», противопоставляя ему, как неполноценное, «*дуалистическое*» решение онтологических проблем, даже если речь шла о позициях великих мыслителей Р.Декарта или И.Канта. В последнее время в нашей философии отход от марксизма стал все чаще приводить к апологии «*плюрализма*» — позиции, провозглашенной еще У.Джеймсом сто лет тому назад, в эпоху начавшегося кризиса философского сознания, и закономерно возрождающейся в эпоху его нового кризиса (см., например, монографию Л.Н.Столовича «Плюрализм в философии и философия плюрализма» (1)). Примечательно, что, понимая ограниченность значения понятия «плюрализм», обозначающего всего лишь наличие некоего *множества элементов*, Л.Н.Столович выделяет наиболее плодотворный тип плюрализма — «*системный*» (думаю, что понятие «*системный*» предполагает наличие множества образующих систему компонентов, делая тем самым излишним соединение этого понятия с понятием «плюрализм» — ведь, по дефиниции У.Уивера, система есть «*организованное множество*»). Во всяком случае, в нашем анализе суть данной методологической проблемы состоит в том, чтобы установить, исчерпывают ли «*образование*» и «*воспитание*» строение педагогической деятельности, т.е. являются ли эти ее формы *не только необходимыми, но и достаточными для ее полноценного функционирования?*

Убедительный ответ на этот вопрос зависит от понимания строения формируемой в онтогенезе человеческой психики — исчерпывается ли духовный мир личности усваиваемыми в процессе образования *знаниями* и в процессе воспитания *ценностями*, или в нашей духовной жизни существуют необходимые человеку другие формы духовной активности, развитие которых нуждается в адекватных

формах педагогической деятельности. Между тем, проблема строения психики практически не разработана в психологической науке, сосредоточенной на изучении особенностей отдельных ее форм и не интересующейся целостно-системным бытием и функционированием психики. Вплоть до наших дней психологи солидаризируются с идущим еще из XVIII в., от лейбницианца И. Тетенса, выделением *трех основных сил души* — «разума, чувства и воли» (один из самых авторитетных ученых второй половины XX в. Л. М. Веккер назвал их «основной психологической триадой», хотя и без какой либо теоретической аргументации (2); при этом без внимания психологов осталась и предложенная выдающимся русским философом XIX в. А. Галичем оригинальная структура психики, образуемой четырьмя духовными действиями: *мышлением, хотением, фантазированием и ощущением* (3). Вне внимания психологов и философов остается до сих пор предложенная З. Фрейдом трехслойная структура психики: *Ego — Id — Super-ego*.

Тридцать лет тому назад в ходе философского анализа человеческой деятельности автор этих строк показал, что системная целостность психики человека обусловлена строением его практической, духовной и духовно-практической деятельности, которую психика должна обеспечивать своим целенаправленным руководством; исходя из философского понимания деятельности как *системы субъектно-объектных отношений* и в соответствии с критерием *необходимости и достаточности* элементов системы для ее целостного существования и функционирования, мною были выделены *пять основных видов деятельности*:

- *познавательная*, цель которой — получение субъектом информации об объекте; ее высшей формой является *наука*, во всех ее модификациях, от математики до психологии;
- *ценностно-ориентационная*, цель которой — осознание субъектом значения для него объекта; ее высшей формой является *идеология*, в различных ее модификациях, от религиозной до эстетической;
- *преобразовательная*, цель которой — изменение субъектом объекта, материально-практическое и духовно-идеальное, ради создания нового, культурного объекта из материала природной, социальной, человеческой данности (на одном уровне — создания предметности «второй природы», на другом, идеальном, — *модели, проекты, мечты*, на третьем, семиотическом, в создаваемых культурой *знаковых системах, языках*, необходимых для коммуникации в синхроническом срезе социально организованного бытия и в диахроническом срезе культурного наследования);
- *общение* как *межсубъектное взаимодействие*, цель которого — достижение единства действующих лиц при сохранении субъектной уникальности каждого (оно может быть *межличностным диалогом, межгрупповым*, когда социальная группа, от творческого коллектива до нации, выступает как «совокупный субъект», и *внутриличностным*, когда личность *полисубъектна* и ее сознание становится *внутренним диалогом*);

- *художественное освоение мира*, в котором все четыре перечисленных однородных вида деятельности оказываются *синкретически слитыми* в мифологическом сознании и в восприятии мира ребенком, а затем *синтетически взаимно отождествленными* в искусстве (4).

Все многообразие конкретных форм деятельности людей, умножающихся в ходе истории, предстает либо в одном из этих пяти видов деятельности, либо в их различных соединениях, скрещенных, связках — например, в религиозном искусстве, в философии, в архитектуре; соединение разных форм духовной деятельности происходит и в педагогике, когда и поскольку она выходит за пределы решения одних только образовательных задач и сознает необходимость *формирования целостной*, следовательно, *пятикомпонентной* в данном теоретическом разрезе — психики ребенка, подростка, юноши, молодого человека. Но если образование и воспитание формируют познавательный и ценностный «механизмы» психики, то каковы специфические способы эффективного формирования и развития трех других ее способностей — воображения, общительности и художественно-образного мышления? Представляется очевидным, что если такие специализированные «механизмы» работы психики существуют и не являются врожденными инстинктами, они должны быть плодами их формирования педагогической активности культуры — нельзя же одними и теми же средствами развивать способность человека к познанию и силу его воображения, его духовные чувства и его художественное мышление!

К сожалению, педагогическая теория, усилия которой были в течение нескольких веков сконцентрированы на разработке дидактики, не придавала серьезного значения способам формирования тех форм активности психики, которые находятся за пределами ее познавательно-аналитических способностей. Но если сейчас человечество вступило в такую фазу своей истории, когда впервые у культуры возникает потребность в *целостной, а значит, всесторонне развитой, личности* — всесторонней не в примитивном смысле умения человека «все делать» (как не так давно говорили, ссылаясь на классиков), а в смысле *относительно равномерного развития основных «сущностных сил»* человека (К. Маркс), т. е. доступных каждому и необходимых каждому *общечеловеческих способностей*, обеспечивающих все пять основных видов деятельности. Чтобы этот тезис не был абстрактным или утопическим, приведу широко известную в музыкальной педагогике позицию замечательного пианиста и профессора Московской Консерватории Г. Г. Нейгауза: «В каждом ученике нужно воспитать сначала Человека, потом Художника, потом Музыканта, и уже потом Пианиста».

Знаю, что в нашей стране есть немало школьных учителей, разделяющих такое понимание смысла своей деятельности, — цитированные мной книги, обобщающие их опыт, знакомство с работой ряда петербургских школ убеждают в том, что сознание несоответствия нынешней политики государственной власти в сфере образования действительным нуждам современной цивилизации порождает разнообразные поиски «новых подходов и новых технологий» педагогической деятельности, как формулируют это авторы книги «Воспитание детей в школе»;

беда, однако, в том, что эти поиски никак не отражаются на правительственной политике, сохраняющей ориентацию школы на физико-математическое образование и соответственно превратившей высшее педагогическое образование в подготовку «преподавателя-предметника», владеющего более или менее эффективной методикой обучения основам своей науки, а не «Учителя-художника», призванного *формировать Человека как целостную и уникальную Личность*, отвечающую запросам складывающегося в XXI столетии нового исторического типа культуры.

Употребленное мной определение «Учитель-художник» не красивая метафора, а дефиниция, имеющая научное основание. Правда, в XX в. в цивилизации Запада, а в последнее десятилетие и в нашей отечественной, бездумно следующей по этому пути, классическое представление о художественном творчестве, определявшее его природу на протяжении нескольких десятков тысяч лет, вытеснено новым на него взглядом, сводящим творчество к созданию предметов, предназначенных просто-напросто для «*незаинтересованного созерцания*», независимо от характера их содержания и формы и даже от наличия элементарных эстетических качеств; «Черный квадрат» К. Малевича, «Писсуар» М. Дюшана и «музыкальная» пьеса «4' 33"» Дж. Кейджа являются образцами такого понимания искусства, и с ним деятельность учителя, разумеется, ничего общего не имеет. Если же сохранять верность классическому пониманию искусства, а с другой стороны, выйти за пределы понимания педагогики как сциентистски-техницистского образования, то окажется, что между деятельностью Художника и Учителя существует *глубинное родство*. Оно выражается в том, что обе являются *формами творчества*, в одном случае — *сотворением реального, подлинного, живого человека*, в другом — *иллюзорного человека, образной модели человека реального, но именно их сотворением*, в соответствии с тем *идеалом человеческой личности*, который существует в сознании обоих творцов. Вместе с тем, искусство Учителя подобно художественному творчеству в таких видах искусства, как архитектура и дизайн, одухотворяющих *реальные материальные* предметы, — ведь педагогика, самодеятельно-материнская, а затем профессионально-учительская, имеют тоже дело с материальным «предметом» — биологическим существом, которое она должна *одухотворить, очеловечить* — подобно тому, как это сделал Пигмалион с изваянной им Галатеей, согласно мудрому античному мифу. Так искусство Учителя синтезирует творчество актера и творчество зодчего, создавая отсутствовавшие до этого в мире новые формы человеческого бытия, выражающие его идеальные представления Учителя о том, *каким должен быть человек*, и обретающие реальную жизнь, как элементы «второй природы», создаваемые «прикладными искусствами».

В пределах данной статьи нет возможности подробно обосновать включение искусства Учителя в сферу художественной культуры (автор надеется сделать это в специальном исследовании), подчеркну лишь еще одно чрезвычайно важное обстоятельство: описанные выше четыре вида человеческой деятельности предстают в синкретическом слиянии *только в художественном и в педагогическом творчестве*. В ряде работ я показал, что данная способность делает искусство *самосознанием культуры*, отличая его от философии, играющей в культуре роль

ее сознания, миро-воззрения. Поскольку же педагогическая деятельность является приобщением индивида к целостному бытию культуры, она тем самым делает человеческую личность прямой *носителем культуры*, в том ее объеме и в том ее строении, которое свойственно каждому историческому и социальному типу культуры. Если во всех разновидностях традиционной культуры *религиозное воспитание* осуществлялось преимущественно непосредственным воздействием *религиозного искусства* — мифологией, которая являются, по поразительно точному определению К. Маркса, «бессознательно-художественным» творением народной фантазии, и храмовым зодчеством, и художественно организованными обрядами, поэтически-музыкальными молитвами, «портретными» образами богов в идолах, иконах и храмовых росписях, то во всех модификациях светской, персоналистской культуры Нового времени педагогика и искусство столь же единодушно решали новую культурную задачу — формировали *свободную и в каждом человеке неповторимую личность*, и искусство создавало ее художественные образы, а не фантастические «портреты» небожителей (30). Теперь талантливый педагог стремился развивать *индивидуальность каждого своего ученика*, а гениальный художник в каждом создаваемом им образе человека выявлял *его индивидуальность* — то, что отличает в семействе Карамазовых одного брата от двух других, каждую из чеховских «трех сестер», всех персонажей в групповых портретах Рембрандта и Репина.

2

Системная модель психики и соответствующая ее структуре педагогическая «пятичленка», одной из граней которой является образование, была выстроена мной отвлеченно от биографической динамики человеческой психики и соответствующих видоизменений деятельности школы. Но и наше сознание, и педагогическая практика представляют собой *саморазвивающиеся системы*, поэтому необходимо перейти от их *синхронического* разреза к *диахроническому*, а для этого обратиться к *синергетической концепции процессов самоорганизации подобных систем*, к числу которых относится биография индивида как процесс *персоногенеза*. Некоторые моменты такого подхода к анализу закономерностей онтогенеза уже были мною сформулированы (5), сейчас есть возможность уточнить и развить сказанное ранее.

Исходным является понимание биографии человека как *закономерно протекающего процесса*, который, при очевидном индивидуальном своеобразии жизненного пути каждой личности, имеет в своей основе в цивилизованном обществе некие общие объективные закономерности, изучение которых и позволяет педагогике претендовать на статус науки. Закономерности эти определяются *взаимодействием трех компонентов бытия человека: природного* (биогенетического); *культурного*, формирующегося прижизненно в ходе освоения индивидом какой-то части накопленных в истории ценностей; *социального*, заключающегося в усвоении взрослеющим молодым человеком определенного ансамбля социальных ролей. Такая *гетерогенная структура* является наиболее сложной из всех

известных нам структур бытия и потому приводит к столь широкому разбросу индивидуальных вариаций, какого не знают гомогенные субстраты природы, общества и культуры; это и позволило мне определить личность, а значит, и процесс ее формирования, не как *сложную* или даже *сверхсложную* систему, по привычным синергетическим классификациям, но как *суперсверхсложную систему*, и распространить данное понятие на художественный образ личности, поскольку он обладает такой же — предельной — степенью *уникальности*, неповторимости, а значит, и особенностями процесса формирования (6).

Так в педагогическую деятельность входит принцип *нелинейного развития* системы. Будем ли мы понимать под системой класс в школе, или группу детей в детском саду, или даже близнецов в семье, развитие этой общности, происходящее в одном направлении, вместе с тем протекает по-разному у каждого индивида, и в этой *многолинейности* общего процесса талант педагога должен интуитивно уловить особенности преломления общего в индивидуальном, поскольку оно требует не подавления, а всемерной поддержки. Эта диалектика общего и индивидуального, однонаправленного и нелинейного осуществляется в достаточно широком диапазоне вариаций — более широком, чем в каком либо другом процессе, природном и социальном. К тому же нелинейность эта нарастает с возрастом учеников — индивидуация развивается *по мере усложнения системы* (количество комбинаций системы «a-b-c-d-e» во много раз больше, чем бинарной структуры «a-b»), а изменение возраста от младенчества к юности сопряжено с возрастанием сложности психики и поведения человека, что требует от учителя разных форм общения с учениками младших и старших классов. Это во-первых, а во-вторых, подготовка к разным сферам деятельности требует учета *разного «удельного веса» индивидуально-своеобразного и общего* — например, в музыкальной школе и в военном училище (уже поэтому единая форма одежды, необходимая в данном училище, как и вообще в армии, стала архаичной в школах, гимназиях и других учебных заведениях светского типа, не говоря уже об училищах художественного профиля). Есть и третий аспект индивидуации — соотношение *единого для класса и индивидуально ориентированных действий учителя* в преподавании разных дисциплин, например, математики и истории, или языка и литературы, поскольку существенно различна мера участия *личности ученика* в усвоении содержания данных предметов (он вправе сказать, к примеру «Мне не нравятся стихи Вознесенского» и «Я не понимаю поведения русского царя в 1917 году», но он не может сказать: «Мне не нравится теорема Пифагора» и «Я не понимаю закон Ома»). К сожалению, методика преподавания школьных предметов в должной мере не учитывает этого, и дидактика строит унифицированные педагогические структуры, перенося принципы преподавания физики на курсы истории и лингвистики на уроки литературы.

Особенно важной с системно-синергетической точки зрения является зависимость характера педагогической деятельности от закономерностей физического и духовного взросления человека. Общая постановка вопроса представляется достаточно банальной, однако его конкретное решение не имеет необходимого научного обоснования, потому что не получает его от философско-антропологиче-

ческой периодизации онтогенеза. Попытки создания его периодизации имеют чисто эмпирические основания, от общепринятой у психологов деятельностной триады «игра – учение – труд» до циклической концепции Д. Эльконина, в которой повторяются доминанты предметной деятельности и общения. Если же подходить к данной проблеме с системно-синергетической точки зрения, окажется, что изменение форм самоорганизации психики и поведения человека обусловлено *реакцией формирующегося сознания на запросы социокультурной среды*. Такой подход был намечен тридцать лет тому назад в моей монографии «Человеческая деятельность», еще до моего знакомства с идеями синергетики, а после этого знакомства положен в основу соответствующего раздела книги «Се человек...

Первая стадия онтогенеза – *младенчество* (от рождения до 3 лет) – вычлняется традиционно, ибо очевидна ее обусловленность уровнем биологического развития ребенка, еще не способного к самостоятельной культурной деятельности и социально осмысленному поведению; однако не банальным является признание зарождающейся у него в эти годы потребности и способности *культурной связи с матерью – специфически-человеческого духовного общения*. Специалисты по возрастной психологии справедливо усматривают начала *внеутилитарного и неинстинктивного* – т. е. духовного – контакта в обращенной к ребенку *улыбке матери*, вызывающей соответствующий психологический отклик ребенка. Классик нашей генетики В. Эфроимсон в посмертно опубликованной Д. И. Дубровским рукописи «Педагогическая генетика» (7) показал решающее значение этого начального этапа *самостоятельной материнской педагогической деятельности* для всей последующей жизни человека, его способности духовного отношения не только к матери, но и к другим людям, сначала в пределах семьи, затем к сверстникам в игровом общении, а затем вообще *к человеку как человеку*. Таково *происхождение нравственности в онтогенезе* (как видим, радикально отличающееся от провозглашаемого теологами и вдохновляемыми ими философами религиозного происхождения морали).

Вторая стадия – в условиях цивилизации *дошкольные годы* (возрастные границы, колеблющиеся в разных культурах и на разных этапах истории – 3–7 лет) – время обретения ребенком *самостоятельного деятельного существования* благодаря возможности свободного передвижения на двух ногах и выполнения руками жизненно необходимых операций и первых культурных действий, благодаря овладению речью как основным средством обмена духовной информацией, благодаря переходу от манипулирования погремушками к играм, преимущественно «ролевым», в которых собственно-игровые качества соединяются со спонтанным *художественно-творческим* воспроизведением бытия. Незрелость левого полушария, действия которого еще привязаны к работе правого, объясняет доминирующую активность *воображения* в деятельности психики и его наиболее активной формы – *фантазии*, что проявляется в художественном творчестве ребенка как «*ведущего вида его деятельности*» – наряду с «ролевой игрой» в рисовании и лепке, в пении и пляске. (Именно эта, еще не преодоленная связь левополушарных абстракций с правополушарными зрительными образами

и эмоциональными реакциями на увиденное и уподобляет онтогенез человека филогенезу — явление, давно замеченное, но до сих пор не получавшее научного объяснения).

В современных условиях воспитание детей этого возраста переходит, как правило, из семьи в детский сад, в педагогическую программу которого включаются элементы образования и нравственного воспитания, однако *педагогической доминантой* — единственный раз в жизни человека! — является *развитие воображения ребенка* как психической силы, которая отличает неинстинктивные, свободно проектируемые — т. е. *творческие* — действия людей от инстинктивных поведенческих актов животных. Поэтому чем больше общество заинтересовано в творческом характере деятельности своих членов, тем более педагогика должна целеустремленно развивать воображение как «продуктивную», по точной квалификации И. Канта, способность сознания ребенка. Доминанта художественно-творческой деятельности, выступающей в данном возрасте «под маской» игры, дает для этого исключительные возможности, которых ребенок уже не будет иметь в школе — его сознание завоюют другие — *познавательные* — интересы и формы деятельности. Тем более важно, как заключал Л. С. Выготский свое исследование связи детского воображения с творческими способностями человека, найти педагогические возможности для «культивирования творчества в школьном возрасте», поскольку «все будущее человек постигает при помощи творческого воображения; ориентировка в будущем, поведение, опирающееся на будущее исходящее из этого будущего, есть главнейшая функция воображения, и поскольку основная воспитательная установка педагогической работы заключается в направлении поведения школьника по линии подготовки его к будущему, постольку развитие и упражнение его воображения является одной из основных сил в процессе осуществления этой цели» (8). *Сциентистская* ориентация педагогики советского времени и *политическая* ориентация поведения человека на *исполнительство, а не на творчество*, вытеснили из школы художественное воспитание, а психологическая наука либо просто игнорировала существование этой способности человеческой психики, сохраняя убеждение просветителей, что «основной психологической триадой» являются *разум, чувство и воля*, рассматривала воображение как *подсобный механизм познавательной деятельности* (9); даже эстетика и теория искусства, признававшие с позиций «ленинской теории отражения» полноценным только реалистический метод творчества, сводившийся к тому же к неперемennomу жизненподобию образов, трусливо обходили молчанием роль воображения, не говоря уже о фантазии, в художественной культуре (единственной монографией, посвященной анализу воображения, да и то лишь ребенка, была цитированная брошюра Л. С. Выготского, не оказавшая, к сожалению, существенного влияния на нашу педагогическую и философскую мысль).

В наше время оценка роли воображения должна радикально измениться, исходя из ряда социокультурных причин, среди которых главным нужно признать обретенный страной *демократический принцип свободы творчества каждого члена общества*, а теоретическим основанием социального творчества *сине-*

ргетическую идею аттрактора. По сути дела, ведь уже в игре в «дочки-матери» и в войну ребенок интуитивно *выбирает аттрактор* как притягательную силу всего его дальнейшего поведения, ибо эти театрализованные игры представляют собой «*модели потребного будущего*», как назвал Н. А. Бернштейн создаваемые воображением проекты. А спустя десять-двенадцать лет молодые люди будут строить такие модели сознательно, на основе определенного знания окружающей их жизни и с помощью произведений классического и современного искусства, нравственное содержание которых будет играть роль аттрактора в их поведении и деятельности.

Пока же, с приходом ребенка в школу, начинается третья стадия онтогенеза, поскольку резко меняется его деятельностная доминанта — вместо художественно-ролевой творческой игры ею становится *познание бытия*. Это выражается в том, что учебный процесс в школе целенаправленно активизирует работу левого полушария мозга, обособляющуюся от изначальной неразрывной связи с работой правого полушария, преимущественно развивая способность ребенка *абстрактно мыслить*, по логической модели математических структур, по которым строится и грамматика, упорядочивающая владение языком. Тем самым преодолевается *изначальный хаос*, порождаемый игрой фантазии в сознании ребенка и неразвитостью логических связей в языке, и *начинает упорядочиваться* мировосприятие и мыслительная деятельность младшего школьника. Однако у ребенка этого возраста свободная игра воображения в той или иной мере сохраняется, и школа должна создавать для этого необходимые условия, дабы препятствовать тотальной логизации, математизации, сухой рационализации детской психики, и подготавливая почву для нового преобразования интеллектуальной деятельности на следующем этапе школьной жизни. Потому что *превращение образования в педагогическую доминанту*, т. е. освоение детьми основ научного знания и развитие необходимого для этого абстрактного мышления, должно характеризовать именно и только этот этап школьной педагогики, при том, что поддержка активной деятельности фантазии с *имманентной ей свободой творчества* требует включения в программу начальной школы занятий, развивающих *художественно-творческие способности детей*, включающих возможно более широкий круг видов искусства — от традиционных художественных ремесел до современной художественной фотографии.

Радикальное изменение структуры педагогической деятельности, связанное с изменением структуры детской психики, порождается наступлением *полового созревания*. Его роль в онтогенезе не сводится к физическим и физиологическим преобразованиям жизни подростков — главное его значение *психологическое*: оно осознается подростком как *наступление взрослости*, со всеми вытекающими отсюда для его самосознания и поведения следствиями, тем самым требуя от педагогики радикального же изменения целей и методов работы учителя с учениками.

В книге «Открытие «Я»» И. С. Кон писал: «В прошлом многие психологи выводили рост самосознания и интереса к собственному «Я» у подростков и юношей непосредственно из процессов полового созревания»; оно «несомненно, активизирует

у подростка интерес к самому себе. Но дело не в самих по себе физиологических процессах, а в том, что физическое созревание является одновременно *социальным символом*, знаком повзрелости, возмужания, на который обращают внимание и за которым пристально следят другие, как взрослые, так и сверстники» (10). Это, конечно, верно, но главное все же не в социальной символике пола, а в том, что половое созревание порождает у молодых людей *возможность и желание половой жизни*, а у девушек и *способность к деторождению*. В те годы, когда была издана цитируемая книга, об этом нельзя было говорить, да и в последующее время воспитанные советской идеологией ханжи из Министерства и Академии образования с пеной у рта возражали против предложений (кстати, того же И. С. Кона – см. его уникальную по содержанию брошюру «Сексуальность и культура» (11)) ввести в школе предмет «Половое воспитание», однако сделать это необходимо для того, чтобы противопоставить формируемому телевидением, кинематографом и литературой представлению молодежи о сексуальных отношениях такое их понимание, которое отвечает нормам культуры, нравственности, наконец, способно уберечь безграмотных в этом отношении молодых людей от венерических болезней, СПИДа, да и просто ранней и нежеланной беременности. При этом половое воспитание должно формировать у молодых людей сознание единства и различия *культурных функций мужчины и женщины* в семейной жизни, ибо именно в семье начинается формирование *человеческих качеств ребенка*, и роль матери в этом процессе незаменима никем, даже отцом; будущие родители должны это понимать и сознательно относиться к своей грядущей социокультурной роли, не менее, если не более важной, чем работа в той или иной сфере производства, науки и искусства, особенно в XXI веке, когда нравственные критерии впервые в истории человечества могут и должны стать *решающими* не только в быту, но и в политике, и в экономике, и в коммерции, и в научной деятельности, и в технике, и в медицине, и в спорте, и в искусстве.

Половое воспитание является лишь необходимым элементом реструктуризации педагогической деятельности, поскольку главным в жизни сознающего себя взрослым и самостоятельным молодого человека становится поиск *экзистенциального смысла* собственного бытия и *проектирование будущего* как идеала, мечты, подчас конкретного проекта, в надежде на его осуществление. Необходимость самостоятельного решения этих проблем приводит к переориентации сознания с внешнего мира на собственное бытие в мире, которое И. С. Кон назвал «открытием “Я”» и которого до этого не было в предмете педагогической деятельности: речь идет не просто об *индивидуальном подходе* к каждому ученику, исходя из особенностей его психики, а подчас и соматики, а об отношении к нему как к формирующейся личности.

Процесс самоосознания личности имеет два аспекта — *пространственный и временной*: первый выражается в том, что Ю. Карякин метко назвал в своем дневнике феноменом «*двух зеркал*», в которые начинает смотреться рождающаяся личность: в одном она созерцает — и, тем самым, познает — *саму себя*, в другом видит *восприятие себя другими* (12); временной аспект ее самосознания является

рефлексией по поводу *ее прошлого* и проецированием *ее себя в будущее*: действия эти не познавательные, а *оценочные*, ибо осмысление прошлого производится *нравственным чувством совести*, а оценка возможного и желанного будущего — *нравственным же чувством долга*. Суть данной духовной ситуации именно в том, что и совесть, и долг, как бы ни были они рационализированы последующей рефлексией, по своему психологическому субстрату являются не рациональными концептами, а переживаемой человеком *экзистенциальной смысложизненной установкой*. Поэтому влияние учителей и родителей на ее формирование возможно лишь при ясном понимании отличия этого процесса от дидактической технологии образования — освоение знаний *безлично*, ибо они отражают объективные закономерности и свойства бытия, и зависит оно лишь от степени развития интеллектуальных способностей ученика, тогда как *приобщение к ценностям* — и нравственным, и политическим, и религиозным, и эстетическим, и художественным — процесс глубоко *личностный*, протекающий индивидуально-своеобразно в духовной деятельности каждого индивида (язык не случайно во всех европейских языках сроднил понятия «личность» и «личный»).

Вот почему у молодых людей старшего школьного возраста резко возрастает интерес к искусству, прежде всего к тем его видам и жанрам, в которых центральным предметом изображения являются *отношения любви* — через закрепленный в искусстве опыт девушка и юноша стремятся осмыслить то, что происходит с ними, поскольку же природа этих отношений нравственная, а осуществляются они в реальной жизни общества, искусство исследует противоречивые связи любви и других аспектов социального бытия — политических и религиозных, тем самым подготавливая молодого человека к предстоящей ему практической жизни. Между тем, современная школа с ее физико-математическим «образованческим» креном пренебрегает необходимым на этом этапе жизни учеников духовным руководством учителей, их ролью «поводырей» в бесконечно богатом мире художественных ценностей и произведений современной массовой культуры, которые в коммерческих интересах реклама умело навязывает молодым людям. А педагогическая практика и теория устранились от участия в этой социально-психологической ситуации, исходя из сформировавшегося в научно-техническую эпоху представления, будто искусство является всего-навсего развлечением, забавой, игрой, в лучшем случае «веткой сирени в космосе», и потому школа, готовящая «серьезных людей» для «серьезных дел» если не в космосе, то на грешной нашей Земле, такими пустяками заниматься не должна. Потому художественное воспитание сведено у нас к преподаванию только одного вида искусства — литературы, но и в нем приобщение учеников к *искусству слова* подменено преподаванием примитивных основ литературоведения как *науки об истории литературы*.

Однако о действительном значении искусства говорит уже то, что, зародившись у истоков истории человечества, как структура мифологического мышления (К. Маркс поразительно точно определил ее как «*бессознательно-художественную*») и обретя самостоятельность после распада мифологии, оно прошло через всю историю человечества, потому что обладает способностью безгранично

расширять поневоле узкий в пространстве и времени реальный жизненный опыт индивида, заставляя его переживать тот опыт, который он получает, живя в «художественной реальности» («Над вымыслом слезами обольюсь», со свойственной ему простотой и точностью сказал об этом Александр Пушкин). Поскольку же этот дополнительный экзистенциальный опыт художники организуют *целенаправленно*, в соответствии со своими представлениями о ценностях бытия, искусство становится *самосознанием культуры*, вводя человека в организуемый ею современный жизненный мир.

Эту роль в жизни индивида оно начинает играть, как мы видели, уже в раннем детстве, благодаря создаваемым для ребенка взрослыми и творимым им самим рисункам, стихам, песням, а главное — так называемым «ролевым играм», этим *детским самостоятельным комедиям-дель-арте*, и далее на протяжении всей жизни личности, если не в той или иной форме творчества, то в форме восприятия искусства, доступном и необходимом всем нормально развитым людям, поскольку наряду с развившимся у человека абстрактным *логическим* мышлением у него сохраняется мышление *метафорическое*. Искусство выполняет тем самым лишь ему доступную миссию — *силой переживания создаваемой им «художественной реальности» приобщать людей к культуре своего времени и своего народа, а через нее к основному, инвариантному содержанию культуры человечества*. Поэтому целостное воспитание не может не включать ту или иную меру *развития художественного сознания и художественного вкуса*, а во многих случаях и обучение *мастерству воплощения* рождающихся в нашем сознании образов реальности.

Такова суть процесса духовного воспитания, которое не может осуществляться теми средствами, какими оперирует наука. Единственно эффективный способ воспитания — *общение учителя и ученика*, наиболее последовательная форма которого — их *диалог*, тогда как основной способ передачи знаний — *монологическая коммуникация*. Поскольку оба эти понятия неадекватно используются не только в обыденной речи, но и в теоретических сочинениях, сделаю необходимые уточнения (о принципиальном различии между *коммуникацией* и *общением* см. в моих монографиях «Мир общения» и «Философская теория ценности» — (13)).

Понятие «*коммуникация*» обозначает передачу некоей информации кем-то кому-то, или даже чему-то — компьютеру, например; на философском языке данный процесс является формой связи субъекта с *объектом*, принимающим направляемое ему послание. *Общение* же есть форма связи субъекта с *другим субъектом*, цель и смысл которой — не прием, понимание, усвоение отправляемого послания, а его определенное *истолкование, осмысление, оценка* и доведение этого до сведения отправителя, чтобы в перспективе стало возможным достижение их определенной идейной *общности*. Поэтому коммуникация есть и в мире животных, а общение и диалог — *достояние человека*, высшее проявление взаимоотношений людей. Но средства коммуникации необходимы и людям, в частности, в деятельности образования, поскольку какие бы дидактические приемы ни использовал учитель, он сообщает ученикам нечто объективно существующее и не зависящее ни от него, ни от учеников, т.е. произносит *монолог*, если

же он признает право ученика иметь в данной ситуации свое мнение и его речь является *не сообщением, а общением*, монолог перерастает в *диалог*, в котором равно активны оба участника собеседования. Поэтому педагог должен владеть средствами монолога и диалога, используя те или другие в соответствующих ситуациях, в зависимости от того, нужно ему что-то сообщать своим ученикам или в чем-то их убеждать как своих юных друзей. Задача высшего педагогического образования состоит поэтому в том, чтобы сформировать у будущего педагога понимание этой *двусторонности* его позиции по отношению к тем, кто будет одновременно его учениками и друзьями, кому он должен *передавать* свои знания и с кем он должен *делиться* своими убеждениями.

Так применительно к старшим классам школы проблема *соотношения образования и воспитания* приобретает предельную остроту. Сложность ее решения традиционно объясняют ссылкой на «*трудный возраст*» подростков, но трудный он не только для «*детей*», а и для «*отцов*», учителей и родителей, когда они продолжают считать, что доминантой в кругу интересов детей остается познание мира, тогда как господствующее положение в их духовной жизни приобретает *самостоятельный поиск ценностей*. Поиск этот неизбежно начинается с некоего *хаотического состояния ценностного сознания*, от конкуренции разных идеалов, от смены различных увлечений — потому, что ценности не выучиваются, как знания, а *переживаются и проживаются в собственном жизненном и художественном опытах зреющей личности*. Синергетика помогает понять, что переход от былого «*порядка*», внушенного родителями и учителями, образом жизни и с детства воспринятой традицией, к новому «*порядку*» — т. е. к *самостоятельно вырабатываемой иерархической системе ценностей* взрослого человека — может произойти только через этот хаос, и что к нему, следовательно, нужно относиться как к неизбежному и необходимому переходному состоянию человеческого сознания.

И в той мере, в какой переход к студенческой жизни приносит эту новую упорядоченность самоопределившегося молодого человека, для него наступает новый период доминирования познавательных интересов, связанных с избранной им специальностью, и соответственно высшее учебное заведение становится *институтом образования*. Это не значит, что воспитание исчерпало свои возможности в жизни молодого человека — оно лишь приняло новую форму, став *самовоспитанием*. Пример жизни и деятельности профессора оказывает, конечно, известное воспитательное воздействие на студентов, но это выходит за пределы его профессиональных обязанностей, ибо вуз имеет дело с уже сформировавшимися молодыми людьми, и его функция — обеспечить их *высшее специализированное образование*.

Самовоспитание, вместе с самообразованием и другими формами духовного саморазвития личности, становится доминантным на пятой стадии биографии личности — после ее выхода в ту или иную сферу *практики* и уже в полной мере самостоятельного существования. Здесь становится возможным достижение того совершенства деятельности личности, которое называют греческим словом «*акме*» и изучению которого посвятила себя новая наука *акмеология* (14). На

этой стадии онтогенеза существенно изменяется место педагогической деятельности в жизни людей: с одной стороны, она становится *самодеятельностью*, в смысле дальнейшего *само-образования*, *само-воспитания* и т. д., а с другой стороны, в нормальных условиях отцовства и материнства она оказывается *самодеятельным осуществлением воспитания, образования, всестороннего духовного развития собственных детей*. К этому девушкам должна подготавливать не только средняя, но и высшая школа, независимо от конкретной специальности, которую она дает студенткам, — ибо до тех пор, пока женщина вынуждена совмещать работу вне семьи с воспитанием собственных детей, она должна получить для этого необходимую психологическую, культурологическую и педагогическую подготовку.

Наконец, шестая стадия человеческой жизни — наступление *старости*. Скольконибудь четких границ старость не имеет, поскольку и ее наступление, и завершающий уход человека в небытие, сугубо индивидуальны (нижнюю границу каждое государство юридически определяет, исходя из необходимости выплаты пенсий, но многие пенсионеры продолжают свою практическую деятельность, подчас даже достигая уровня *акме* именно на этом, последнем этапе жизни). Определяющими являются все же среднестатистические изменения биофизиологической основы бытия человека, делающие старость предметом изучения специальной медицинско-психологической науки — *геронтологии*, симметричной по отношению к изучающей младенчество *педиатрии*; естественно, что физиологические и психологические деформации непосредственно влияют на возможности деятельности старого человека в социокультурной сфере. Если же рассматривать данную ступень онтогенеза не с *медицинской и юридической* точек зрения, а в плоскости *культурологически-педагогической*, то обнаружится ее возвращение, разумеется, на новой ступени, к *деятельностной доминанте младенчества — общению*, отчасти осуществляющемуся старыми людьми со сверстниками в преимущественно игровых или иных клубных формах, а отчасти направленному на передачу накопленного жизненного опыта младшим поколениям, и в семье, и в разного рода общественных контактах. Если в отношении *образования* собственных внуков возможности дедушек и бабушек весьма ограничены — в наше время владение внуками компьютером и интернетом превосходит умения старых людей, то в отношении воспитания *нравственных принципов человеческого поведения* их роль трудно переоценить.

Такова структура онтогенеза, рассмотренного как процесс закономерного развития этой антропо-социо-культурной системы, логику которого синергетика позволяет понять лучше, глубже, тоньше, чем педагогика могла понять прежде.

3

Сказанное позволяет утверждать, что процесс формирования личности, а значит, и педагогическое в нем участие, представляют собой наиболее сложный тип динамической системы, который я называю *суперсверхсложным* и в силу скрещивающихся в нем *трех разнородных сил* — *природной, культурной и социальной*, и в силу порождаемой этой гетерогенностью *уникальности*

каждой личности, требующей интуитивного постижения данного ее качества художественным талантом педагога, начиная с матери и кончая университетским профессором.

Синергетика позволяет понять, что каждая стадия биографии человека отличается *определенным типом самоорганизации*, который обуславливается взаимодействием внутренних и внешних для индивида факторов; отсюда — *единство биологических оснований* каждой возрастной стадии и тех культурных качеств, которые на данной стадии возможны и необходимы (овладение речью, доминанта игровой деятельности, изучение наук и т. д.), и широчайший разброс культурных и социальных черт личности, которые она обретает в разных социально-исторических условиях, индивидуально преломляющихся на характерологической почве каждой личности. В результате *нелинейный характер развития человеческих типов приобретает такой масштаб, какого нет ни у одного другого процесса* — даже в одной семье и даже у однояйцовых близнецов целостная характеристика личности оказывается не идентичной. При этом широта индивидуализирующего спектра прогрессивно расширяется от стадии к стадии, по мере обогащения усваиваемого личностью содержания культуры, и сокращается лишь на последней стадии, в старости, когда в большинстве случаев усвоение ценностей культуры прекращается, а физические недомогания оказываются общими для большинства старых людей.

Особенности нелинейного развития *индивида* в отличие от нелинейного развития *вида* — в данном случае человечества — состоит также в том, что я назвал бы «*виртуальной нелинейностью*»: в истории человечества действует закон *реальной нелинейности*, поскольку на каждой стадии его развития разные народы идут параллельно по разным путям, и тем самым система испытывает все возможности, которые предоставляет ей разнообразие природных условий и этнических традиций, индивид же реально проживает *только одну жизнь*, а множество других способен лишь представить себе в воображении, в процессе выбора движения, кажущегося ему оптимальным, а затем обсуждая с самим собой правильность или ошибочность сделанного выбора. По сути дела, самопознание и самооценка человека, как и понимание и оценка другого, есть проникновение в сознательные и бессознательные мотивы, определившие твой и его *выбор данного поступка*. Повседневное поведение человека представляет собой, следовательно, «*виртуальную нелинейность*» — только понимая это, можно ставить вопрос об *ответственности личности* — ответственности моральной, эстетической, политической, юридической — за произведенный ею выбор линии поведения из множества возможных в каждый момент ее существования.

Но *ответственность эту*, как и стоящую за ней *свободу творческой деятельности*, нельзя сформировать средствами образования и обучения — ее можно только воспитать, воспитать как нравственное качество человеческого бытия, и сделать это должно быть гражданской обязанностью школы в XXI веке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Словарь современного русского литературного языка. Т. II. АН СССР. 2-е изд. — М., 1991. — С. 560-561; Большой толковый словарь русского языка. — СПб., 1998. — С. 682; БСЭ, — М., т. 1. — С. 9; Советский энциклопедический словарь. Третье изд. — М., 1984. — С. 907.
2. Острогорский А. Н. Избр. педагогич. соч. — М., 1985. — С. 205–271.
3. Там же. — С. 256.
4. Бим-Бад Б. М. Антропологическое основание теории и практики современного образования. Очерк проблем и методов их решения. — М., 1994. — С.16.
5. Краевский В. В. Общие основы педагогики. Учебник. — М., 2003.
6. Шварцман К. А., Коновалова Л. В., Крутова О. Н. Воспитание: новые подходы к вечной теме. Философия и этика воспитания. — М., 1993; Караковский В. А., Новикова Л. А., Селиванова Н. Л. Воспитание? Воспитание... Воспитание!. — М., 1996; Воспитание детей в школе. Новые подходы и новые технологии. — М., 1998; Куликов В. Б. Педагогическая антропология: Истоки. Направления. Проблемы. — Свердловск, 1988; Семенов В. Д. Социальная педагогика: История и современность. — Екатеринбург, 1995; Беляева Л. А. Философия воспитания как основа педагогической деятельности. — Екатеринбург, 1993; Битинас Б. П. Введение в философию воспитания. — М., 1996.
7. См.: Anthropologie und Erziehung. Hrsg. v. O.F.Bollnow, J.Derbolav, A.Flitner, G.Hausmann, M.J.Langeveld und E.Lichtenstein. Heidelberg, 1959; Wege zur pädagogischen Anthropologie. Versuche einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen. Von A.Flitner in Verbindung mit Th.Ballauf, P.Cyristian, R.Dahrendorf, K.Giel, F.Kemmel, W.Lohff, H.Thomae. Heidelberg, 1963 (2. Aufl. — 1967); Loch W. Die anthropologische Diamanten der Pädagogik. Essen, 1963; Bollnow O.F. Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik. Essen, 1965; Loch W. Lebenslauf und Erziehung. Essen, 1979 u.a.
8. См. об этом параграф в кн.: Огурцов А. П., Платонов В. В. Образы образования. Западная философия образования. XX век. — М., 2004. — С.387–397.
9. Карлов Н. В. Преобразование образования. «Вопросы философии», 1998, № 11. — С. 4–8.
10. Огурцов А. П., Платонов В. В. Образы образования, или Карлов Н. В. Преобразование образования.
11. Степашко Л. А. Философия и история образования. — Хабаровск, 1998; Краевский В. В. Общие основы педагогики. Учебник. — М., 2003; Бенин В. Л. Педагогическая культурология. Курс лекций. — Уфа, 2004.
12. Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. Кн. 1–2. — СПб., 2003.
13. Гершунский Б. С. Философия образования. — М., 1998. — С. 65.
14. Бим-Бад Б. М. Педагогическая антропология. Учебное пособие. — М., 1998. — С. 19, 50–51.

15. Краевский В. В. Цит. соч. — С. 18–19.
16. Бенин В. Л. Педагогическая культурология. Курс лекций. — Уфа, 2004. — С. 12, 83.
17. Караковский В. А. и др. Ук. соч. — С. 6.
18. Педагогический поиск. Сост. И. Н. Баженова. — М., 1988 (в книге собраны рассказы таких мастеров, как Ш. А. Амонашвили, С. Н. Лысенкова, И. П. Волков, В. Ф. Шаталов, Е. Н. Ильин, Т. И. Гончарова, А. Б. Резник, И. П. Иванов, Е. Ю. Сазонов, А. А. Дубровский); Шварцман К. А., Коновалова Л. В., Крутова О. Н. Воспитание: новые подходы к вечной теме. Философия и этика воспитания. — М., 1993 и др.
19. Воспитание детей в школе. — С. 3 и 5.
20. Там же. — С. 8, 9, 17, 20–21 и др.
21. Станеки-Козвоски, Хейнс У., Бжиска А., Битинас Б. П. Мой мир и я. Путь любви. 2-е изд. — М., 1999.
22. Каган М. С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. — М., 1989; его же: Философская теория ценности. — СПб., 1997.
23. Степашко Л. А. Философия образования: онтологический аспект. — Хабаровск, 2002.
24. Фромм Э. Иметь или быть? 2-е дополн. изд. — М., 1990. — С. 49.
25. Библер В. С. На гранях логики культуры. Книга избр. очерков. — М., 1997. — С. 37 сл. (семь тезисов на тему «Культура и образование»).
26. Михайлов Ф. Т. Самоопределение культуры. Философский поиск. — М., 2003, — С. 231.
27. Цит. по: Краевский В. В. Ук. соч. — С. 50.
24. Кант И. Соч., т. 4, ч. 1. — М., 1965. — С. 270.
25. Голик Н. В. Этическое в культуре. — СПб., 2002. — С. 12–13.
26. Столович Л. Н. Плюрализм в философии и философия плюрализма. — Таллин, 2005.
27. Веккер Л. М. Психика и реальность: единая теория психических процессов. — М., 2000.
28. Галич А. Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. — СПб., 1834.
29. Данная структура детально разрабатывалась и уточнялась в последующих работах автора, в частности, в монографиях «Мир общения: Проблема межсубъектных отношений». — М., 1988; «Mensch — Kultur — Kunst: Systemanalytische Untersuchung». Hamburg, 1994; «Философия культуры». — СПб, 1996; «Философская теория ценности». — СПб., 1997; «Эстетика как философская наука». — СПб., 1997.
30. Обстоятельное описание этой истории осуществлено мной в монографии «Се человек... Жизнь, смерть и бессмертие в «волшебном зеркале» изобразительного искусства». — СПб., 2003.

31. Каган М.С. Формирование личности как синергетический процесс // Синергетическая парадигма: Человек и общество в условиях нестабильности. — М., 2003.
32. См.: Каган М.С. Се человек... Жизнь, смерть и бессмертие в «волшебном зеркале» изобразительного искусства. — СПб., 2003.
33. Эфроимсон В.П. Гениальность и генетика. — М., 1998.
34. Выготский Л.С. Воображение и творчество в детском творчестве. — СПб., 1997. — С. 77–78; Ср.: Зеньковский В.В. Психология детства. — М., 1996 (издана в Лейпциге в 1924 г., т.е. написана почти одновременно с исследованием Л.С. Выготского).
35. Коршунова Л.С. Воображение и его роль в познании. — М., 1979; Коршунова Л.С. и Пружинин Б.И. Воображение и рациональность. — М., 1989, с характерным подзаголовком: «Опыт методологического анализа познавательной функции воображения»; Брушлинский А.В. Психология мышления и кибернетика. — М., 1970; его же: Субъект: мышление, учение, воображение. Избр. психологические труды. — М.–Воронеж, 1996.
36. Кон И.С. Открытие «Я». — М., 1978. — С. 271.
37. Кон И.С. Сексуальность и культура. — СПб., 2004.
38. Карякин Ю. Дневник. «Столичная тема», 1997, №1(2). — С. 34.
39. Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. — М., 1988; его же: Философская теория ценности. — СПб., 1997.
40. Бодалев А.А. Вершина в развитии взрослого человека: характеристика и условия достижения. — М., 1998; Кузьмина Н.В. Предмет акмеологии. — СПб., 1995; Бранский В.П., Пожарский С.Д. Социальная синергетика и акмеология: Теория самоорганизации индивида и социума в свете концепции синергетического историзма. 2-е изд., исправленное и дополненное. — СПб., 2002.

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ВЗАИМОСВЯЗИ ФИЛОСОФИИ И ПЕДАГОГИКИ (1981)

Вопрос, обозначенный в названии настоящей статьи, имеет несколько различных аспектов. Один из них касается методологической роли философии для педагогической теории, другой — значения знаний, добываемых педагогикой, для философских обобщений. Мы рассмотрим третий аспект проблемы, не становившийся до сих пор предметом специального исследования, — то, как должна происходить «стыковка» философии и педагогики в том пункте, в котором обе науки теоретически соприкасаются: первая — выявляя строение человеческой деятельности и ее связь с развитием культуры и формированием личности, вторая — определяя основные стороны данного процесса и, соответственно, структуру изучаемого ею предмета.

Знакомство с основоположениями современной педагогической теории показывает, что если общие границы своего предмета она осознает достаточно отчетливо (этим предметом является процесс целенаправленного формирования личности в многообразных социокультурных условиях: в семье, школе, специальных учебных заведениях, предприятиях, армии и т. д.), то вычленение основных сторон данной деятельности оказывается весьма неопределенным и разноречивым, до сих пор в педагогической науке остается неясным, какие именно ее разделы должны существовать и каково специфическое содержание каждого из них. В этом-то, по-видимому, педагогике необходима помощь философии — не только общеметодологическая, но и собственно-теоретическая, выражающаяся в разработке общей теории человеческой деятельности и сформировавшихся в ней основных способов овладения личности культурой. Такая теория должна стать фундаментом, на котором педагогика сможет достаточно надежно выстроить свое теоретическое здание.

Человек от рождения не имеет никаких поведенческих программ и должен получать их в процессе, именуемом обычно социальным наследованием. Механизм этого процесса — приобщение индивидуума к культуре, которое начинается с первых месяцев жизни ребенка и продолжается, в сущности, до последних лет человеческого существования. Но что это конкретно означает — «приобщение к культуре»? Предметная деятельность человека, осуществляющаяся им совместно с другими людьми на основе общения, коммуникации, кооперации, выступает в трех основных формах — в форме преобразования реальности (включая и преобразование других людей), в форме познания (включая и познание человеком ему подобных) и в форме ее ценностного осмысления (включая оценку действий других людей и собственных поступков). Поэтому формирование у каждого нового члена общества способности к ценностной деятельности требует передачи ему накопленных в ходе развития культуры трех ее основных продуктов — умений,

знаний и ценностей (ценностных ориентаций). По сути дела, сознаем мы это или нет, но всякий процесс формирования личности включает в себя в том или ином соотношении и в той или иной взаимосвязи эти три направления информационной связи поколений — передачу знаний, ценностных ориентаций, а также умений, необходимых для формирования полноценной личности. Разумеется, у каждого индивидуума в ходе онтогенеза эти три грани его личной культуры развиваются сравнительно неравномерно, но все они необходимы для его целостной жизнедеятельности, неразвитость какой-либо из них ведет к патологической деформации личности, к ее однобокости, социальной неполноценности. Другое дело — достаточны ли они для эффективного функционирования личности. Об этом речь пойдет ниже, а пока рассмотрим вкратце педагогические механизмы каждого из этих трех направлений приобщения человека к культуре.

Передача знаний — наиболее понятный, рационально постижимый и хорошо изученный дидактикой процесс. Ограничимся поэтому выделением тех его моментов, которые важны в контексте наших рассуждений. Поскольку всякое знание есть отражение объективных связей и отношений бытия (или познания бытия, если речь идет о метазнании гносеологического или методологического порядка), постольку оно объективно и обращено к таким «инструментам» психики, как мышление и память. Передача знаний, или процесс образования человека, осуществляется на основе коммуникации, т.е. передачи неким субъектом (ученым, педагогом) известной научной информации всем, кто способен ее усвоить, т.е. кто обладает определенным уровнем развития интеллекта и соответствующим тезаурусом (уже имеющимся запасом знаний). Понятно, что каждый ученик усваивает эту информацию в меру своих индивидуальных возможностей, способностей, навыков. Но это еще не делает его в данной ситуации подлинным субъектом — ведь отличие субъекта от объекта философия видит в том, что субъектом человек становится тогда и постольку, когда и поскольку он выступает в качестве носителя активности, т.е. внутренне детерминированного поведения, носителя сознания и самосознания, носителя целенаправленной и избирательной деятельности, оптимальный вариант которой он выбирает самостоятельно и свободно. В результате всего сказанного каждый субъект уникален, т.е. существенно отличается от всех других субъектов. Отсюда следует, что передача знаний есть форма воздействия субъекта на людей как на объекты — объекты его интеллектуально-преобразовательной деятельности, лишённые в данной ситуации свободы, избирательности, возможностей самовыражения. Ведь их задача ограничивается приемом, пониманием и запоминанием тех знаний, которые им передаются и которые, по мнению общества, должны быть усвоены данной категорией людей (учащихся, студентов, слушателей публичных лекций и т.п.).

Передача ценностных ориентаций — это воспитание в узком и точном смысле этого слова. Правда, в современной педагогической литературе укоренилось отмеченное еще Н.К.Крупской употребление понятия «воспитание» не только в данном конкретном и узком, но и в широком смысле, когда оно обозначает целостный процесс формирования личности, т.е. включает в себя и образование, и

обучение. Вряд ли, однако, целесообразно сохранять такое двойное словоупотребление, при котором понятие лишается своего точного специфического значения, становясь простым синонимом понятия «формирование личности». Мы никак не можем согласиться с тем, что трактовка воспитания в узком значении «при известных условиях служит основанием для серьезных практических и теоретических просчетов и ошибок»¹. Опыт говорит о другом: подмена узкого значения данного понятия широким закрывает путь к пониманию специфики воспитания. В данной статье понятие «воспитание» употребляется всегда в отмеченном выше конкретном его смысле. Вместе с тем нельзя согласиться с встречающимся иногда сведением воспитания к передаче личности нравственных ценностей, ибо мир ценностей включает в себя и политические, и религиозные или атеистические, и эстетические разделы, в силу чего воспитание следует понимать как целенаправленное формирование всего круга ценностных ориентаций личности, т.е. ее мирозерцания, мировоззрения, мироотношения в целом. Своеобразие воспитания объясняется тем, что ценностные ориентации нельзя передавать людям таким же способом, каким передаются знания, ибо ценности выражают значение объекта для субъекта, они не безличны, они усваиваются переживанием, а не логическим пониманием и запоминанием. Поэтому формирование ценностного сознания может осуществляться только в процессе межсубъектной связи, взаимодействия субъекта с другим как с равным ему субъектом, а не с объектом его просветительской активности. Отсюда — особая роль формирования чувств в процессе воспитания.

Исследуя представления А. С. Макаренко о различных стадиях процесса воспитания, Г. С. Коротаева весьма убедительно показала, что если на начальной стадии воспитанники для воспитателя — «объекты воспитания», а субъектом воспитательного процесса является только он сам, то на высшей стадии коллектив «перестает быть для воспитателя объектом воспитания», становясь «полноправным субъектом воспитательного процесса»². А. С. Макаренко решительно утверждал: «...воспитательная область — область чистого воспитания — есть в некоторых случаях отдельная область, отличная от методики преподавания» (Соч., т. V, М., 1951, с. 107). Методика воспитательной работы, по его мнению, имеет свою логику, сравнительно независимую от образовательной, хотя, разумеется, он прекрасно понимал, что образование и воспитание теснейшим образом взаимосвязаны, взаимодействуют и друг друга опосредствуют. Однако, когда эта связь мешает видеть специфическую «логику» воспитания, когда теоретики растворяют воспитание в обучении, тогда вырастают педагоги-практики, которые «вообще не видят никакого различия между воспитанием и обучением, попросту отождествляют их»³.

Подобное отождествление, фактически ликвидирующее воспитание как таковое, его специфическую действенную силу, приводит к тем печальным послед-

¹ Проблемы методологии педагогики и методики исследований. — М., 1971. — С. 39.

² См.: А. С. Макаренко и современный воспитательный процесс. — В кн.: Развитие сознания личности в условиях развитого социализма. — Ижевск, 1978. — С. 56–58.

³ Общие основы педагогики/Под ред. Ф. Ф. Королёва, В. С. Гмурмана. — М., 1967. — С. 98.

тивням, о которых сказал на XXVI съезде КПСС Л. И. Брежнев: «Не секрет, что у некоторых молодых людей образованность и информированность подчас уживаются с политической наивностью, а профессиональная подготовленность — с недостаточно ответственным отношением к труду» (Материалы XXVI съезда КПСС. — М., 1981, с. 67). Такое рассогласование результатов образования и воспитания оказывается возможным именно тогда, когда игнорируется подлинное своеобразие воспитательной деятельности, когда воспитание представляют себе как простую передачу знаний о том, как надо себя вести, каковы правила и нормы поведения личности в социалистическом обществе. Но тут-то и выясняется, что знание не предопределяет само по себе поведение, что можно быть высокообразованным мещанином, что «человек ведет себя асоциально отнюдь не потому, что он не ведает, что творит», и потому в деле воспитания апелляция к сознанию, игнорирующая сферу потребностей, давно доказала свою бесплодность. В силу этого воспитание есть прежде всего формирование системы потребностей воспитуемого, а не системы его знаний⁴.

Практика показывает, что когда в школе и в семье наши главные ценности — представления о политических идеалах, о добре, о благе, о справедливости, о честности, о красоте — пытаются передать детям тем же способом, каким передаются знания, в форме коммуникации неких истин, догматов, правил, последние могут быть выучены, усвоены, но не становятся жизненной позицией, символом веры, внутренним убеждением, пафосом личности. Оно и понятно, ибо сам психологический механизм приобщения к ценностям существенно иной, нежели механизм передачи знаний. С этой точки зрения становится понятным, почему искусство, играющее скромную роль в деле образования человека, является одним из могущественных средств воспитания, ибо произведения искусства обращаются к человеку как к целостной, живой личности, как к мыслящему и чувствующему, переживающему существу. Как видим, для совершенствования практики воспитательной деятельности решающее значение приобретает теоретическое выявление специфических способов, средств, приемов, форм воспитания, отличающих его от процессов передачи знаний, от обучения со свойственной ему «технологией» образования. Едва ли не главный дефект нашего педагогического образования — его ориентированность на формирование учителя, владеющего теми знаниями, которые он будет передавать ученикам, при отсутствии в программе его педагогической подготовки тех предметов, которые должны вооружить его как будущего воспитателя, призванного формировать детские души, мир ценностей, идеалов, жизненных устремлений детей. Дело, однако, не только в неумении учить «технике» педагогического общения, но и в непонимании необходимости будущему воспитателю особых способностей — таких, которые, как убедительно показал П. В. Симонов, имеют в своей основе преобладание потребности жить «для других». «Будущий педагог, не наделенный развитой потребностью «для других», заведомо профессионально неприго-

⁴ См.: Симонов П. В. Эмоции и воспитание. — Вопросы философии, 1981, № 5. — С. 45.

ден, и никакие его успехи при сдаче вступительных экзаменов не компенсируют имеющегося дефекта» (Вопросы философии, 1981, № 5, с. 43).

Таким образом, при очевидной связи процессов передачи знаний и передачи ценностей действия эти существенно различны именно постольку, поскольку передача ценностей может происходить только во взаимодействии людей как субъектов, т. е. в человеческом общении. Хотя понятия «общение» и «коммуникация» обычно употребляются как синонимы, однако в последние годы теоретики все чаще отмечают те или иные аспекты различия коммуникации и общения. И в самом деле, если первое понятие обозначает передачу кем-то кому-то каких-то сообщений, т. е. информационную связь субъекта (отправителя информации) и объекта (ее получателя), то второе характеризует взаимодействие людей как субъектов, в котором информация не передается, а совместно вырабатывается, отчего участники общения становятся партнерами, равноправными в данном процессе. Духовное общение людей — специфическая и лишь людям доступная форма деятельности, в которой вступают в соприкосновение равноправные и свободные субъекты, во имя обретения духовной общности или повышения степени этой общности. В таком общении людей раскрываются навстречу друг другу духовные миры общающихся субъектов, их самопознания и самооценки. Все это и позволяет каждому участнику общения приобщаться к ценностям другого, свободно и эмоционально принимать их, вбирать в себя, делая их своими собственными, личными ценностными ориентациями, убеждениями, жизненными установками (нравственными, политическими, эстетическими, религиозными или атеистическими).

Хорошо известно, что именно общение учителя и учеников — общение на уроке и вне урока — есть основа его деятельности как воспитателя, ибо общение — это не только обмен информацией, но и процесс, в котором человек делится своим опытом с другими людьми, запечатлевает, продолжает себя в них. Только в этих обстоятельствах учитель выступает для своих учеников как личность в полном смысле этого слова. И действительно, если при передаче учителем ученикам имеющихся у него знаний обогащается только одна сторона, то общение того же учителя с теми же учениками ведет к духовному обогащению обеих взаимодействующих сторон (хотя, конечно, не в одинаковой степени). Если коммуникация, служащая передаче знаний, способна транслировать любую информацию, то в общении может циркулировать только такая информация, которая затрагивает глубинные интересы личности, ее духовные потребности, которая окрашена ее субъективностью и способна объединить общающихся людей-партнеров, сблизить их духовно, образовать целостное их единство, именуемое коллективом. Приведем в этой связи суждение В. А. Сухомлинского: «Общность, многообразие переплетающихся интересов воспитателей и воспитанников, общее удовлетворение духовных потребностей, взаимное обогащение и постоянная передача духовных богатств — вот непеременимые черты школьного коллектива» (Мудрая власть коллектива. — М., 1975, с. 9). Известно, какое значение придавал В. А. Сухомлинский воспитанию чувств ребенка. К сожалению, содержащийся в наследии В. А. Сухомлинского богатейший

материал теоретических обобщений проблемы «воспитание и общение» до сих пор не освоен нашей педагогической мыслью.

Между тем поиски специфики воспитательной деятельности уже начались. Мы имеем в виду состоявшуюся в 1974 г. в г. Тарту теоретическую конференцию на тему «Проблемы общения и воспитания». В материалах этой конференции отмечалось, что перед нами «едва ли не первая в педагогике попытка разнопланово охарактеризовать проблему общения как педагогическую», хотя «сегодня в педагогике, а также в смежных науках нет пока достаточного материала для того, чтобы можно было дать этой проблеме всестороннее освещение». Хотелось бы упомянуть очень интересную статью Х. Й. Лийметса, в которой общение было определено как «обмен ценностями», поскольку людей объединяют общие ценности, а не только возможность обмениваться информацией. Если переданная кем-то некая информация не имеет ценности для партнера, то процесс прервется, общения не произойдет». Поэтому общение есть «связь субъекта с субъектом».⁵

Выявляя связь воспитания с общением людей, педагогика, несомненно, учит двусторонне диалектический характер этой связи. Ведь если воспитание основано на общении, то сама способность общения формируется в процессе общественного воспитания человека человеком. Общительность — назовем этим словом данную способность — не есть знание и потому не может передаваться средствами образования; общительность есть глубинная эмоциональная потребность — потребность человека в человеке, потребность в другом как в друге, потребность в душевном единении с себе подобным. Это значит, что, так же как образование не только несет людям знания, но и формирует интеллектуальную способность их получать, усваивать, сохранять и использовать, что теоретически осмысливается дидактикой, так воспитание формирует в человеке не только ценностные ориентации, но и саму способность их усваивать, интериоризировать, перенимать от другого человека — потребность общения и умение общения. Этот важнейший аспект воспитательной деятельности должен быть выявлен, описан, обобщен теорией воспитания.

Резюмируя наш краткий анализ, подчеркнем, что диалектическое понимание соотношения воспитания и образования показывает: в равной мере ошибочно растворение первого во втором и грубое противопоставление первого второму. Следует всегда иметь в виду, что отношение человека к другому как к равному тебе субъекту (партнеру) и как объекту твоего интеллектуального воздействия (ученику) распространяется обычно на одних и тех же лиц и что эти два отношения (и соответственно опирающиеся на них образование и воспитание) скрещиваются, пересекаются и взаимодействуют в одной и той же ситуации, скажем, в беседе отца с сыном или на школьном уроке. Однако, как бы ни были неразличимы в том или ином конкретном случае эти два способа духовной связи людей, теоретический анализ должен их строго и принципиально различать. Это нужно не во имя отвлеченно теоретических интересов, а прежде всего потому, что при

⁵ См.: Проблемы общения и воспитания. — Тарту, 1974. — С. 62–63.

самом тесном переплетении данных форм духовной связи человека с человеком их соотношение меняется в весьма широком диапазоне, позволяя и началу воспитания, и началу образования выступать в качестве доминанты данной структуры. Не удивительно, например, что когда преподавание литературы пытаются построить по тому же принципу, что преподавание точных и естественных наук, оно превращается в преподавание основ литературоведения, т. е. приобщает не к искусству слова, а к науке о нем, а это принципиально разные вещи, даже если наука о литературе преподается детям умело.

Еще более очевидно изменение соотношения воспитания и образования при сравнении учебной и внеучебной, а затем школьной и внешкольной деятельности, в работе учителей и пионервожатых. В одних случаях связь старших и младших строится на основе коммуникации с вплетенными в нее элементами общения, в других она выступает именно как общение партнеров, принципиально равных друг другу субъектов совместной деятельности, в которую, однако, вплетаются моменты коммуникации. Конечно, в воспитательном процессе степень этого равенства не та, что в дружеском общении сверстников, где достигается предельное равенство партнеров и полноценности дружбы может угрожать даже лидерство одного из друзей. Понятно, что в таком общении взаимное воспитание партнеров обычно не осознается, хотя оно всегда имеет место. В отношениях же родителей и детей или учителей и учеников воспитание как цель общения всегда ясно осознается воспитателями и последовательно ими реализуется. Однако — и это крайне существенно — эффективность воспитания зависит и в этих случаях от способности воспитателя видеть в воспитуемом не объект воздействия, управления, подчинения, а равного себе в принципе субъекта, т. е. человека, наделенного свободой, правом выбора, самосознания, как бы мал он еще ни был.

Не удивительно, что воспитание оказывается деятельностью бесконечно более трудной, чем управление или обучение: обращенное к человеку как к субъекту, т. е. как к уникальной личности, оно и требует учета всей полноты уникальности воспитываемого ребенка. Сколько бы ни было детей у родителей или учеников у классного воспитателя, к каждому воспитатель должен найти, как принято говорить, индивидуальный подход, поскольку речь идет о завязывании с каждым из них общения, которое зависит от особенностей обоих партнеров. Когда по тем или иным причинам индивидуализация не осуществляется, тогда оказывается, что в той же самой семье один ребенок воспитан хорошо, а другой — дурно, и объясняется это только тем, что к нему родители не сумели подобрать индивидуального ключа. Тем труднее сделать это классному воспитателю по отношению к нескольким десяткам учеников. Но стремиться к этому необходимо, и, видимо, масштаб педагогического таланта учителя определяется не только силой воздействия на души воспитанников, но и широтой поля действия его дара общения, тем, какое число учеников он оказывается способным вовлечь в сферу своего дружеского влияния.

Третий канал «социального наследования», приобщения личности к культуре — передача умений, способностей к практической деятельности.

Очевидно, что эта задача не может быть решена на той же коммуникативной основе, что передача знаний, — никакая эрудиция не способна стать сама по себе умением. Точно так же не становится умением духовное родство личности с другими членами коллектива. Передача умений должна опираться на иной, специфический, специально приспособленный для этого механизм связи людей. И он, действительно, существует — это практическое общение человека с человеком. То, что общение людей осуществляется не только на духовном, но и на материальном, практическом уровне, подчеркивали еще основоположники марксизма⁶. Эта двухуровневость общения есть один из признаков, отличающих его от коммуникации, имеющей чисто информационный характер. Более того, практическое общение людей, складывающееся в ходе материального производства и отвечающее его требованиям, является первичным по отношению к духовному общению, поскольку оно влетено в материальное производство как необходимый компонент последнего. А при этом оказывается, что практическое общение не только обеспечивает эффективное взаимодействие партнеров коллективного трудового процесса, но и представляет наглядные модели, образцы для подражания тем, кто только вступает на путь практической деятельности и должен приобрести соответствующие умения.

Совершенно справедливо отмечал П. П. Блонский, что уже в дошкольном возрасте трудовое воспитание должно начинаться с того, чтобы ребенок присматривался к действиям работающего на его глазах взрослого, а это возможно «лишь в непосредственном общении со взрослым»⁷. И действительно, как далеко ни шагнула техника со времен первобытной охоты и высекания орудий из камня, способ научения вступающих в практику молодых людей остался тем же: только показ практического действия, его повторение учеником и корректирование действий ученика учителем-мастером является механизмом передачи умений — в работе на современном токарном станке, как и в изготовлении каменного ножа, в управлении космическим кораблем, как и в облавной охоте на бизона. Соответственно, педагогическая наука должна выделить в качестве третьего своего раздела теорию научения как процесса передачи умений, опирающегося на практическое общение людей и непосредственно зависящего от совсем еще не изученных наукой особенностей практического общения, которое существенно отличается и от духовного общения, и от коммуникации.



Анализ человеческой деятельности приводит к выводу, что художественное творчество является специфическим и уникальным по своей структуре видом деятельности, в котором синкретически слиты воедино познание мира, его ценностное осмысление, его духовное преобразование (моделирование) и материальная

⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3. — С. 19, 24–25, 35 и др.

⁷ См.: Избр. пед. и психолог. соч.: В 2-х т. — М., 1979. Т. 1. — С. 99.

реконструкция, а также общение людей. Это дает основания предположить, что и художественная педагогика должна существенно отличаться от процессов образования, воспитания и научения и что соответствующий раздел должен быть выделен в общей педагогической теории. Специфика ее ощущается всеми, кто непосредственно сталкивается с преподаванием в школе литературы, рисования, пения, равно как с деятельностью специальных художественных школ, училищ, институтов. Однако теоретически специфика эта еще не осознана. Проблемы художественной педагогики в основном являются сферой компетенции специалистов, тем более что применительно к каждому виду искусства ее принципы существенно модифицируются, выступая как совершенно самостоятельные концепции преподавания музыки, литературы, изобразительных искусств, актерского творчества, танца. При этом теряются из виду общие закономерности преподавания всех отраслей искусства и одновременно диалектика его взаимоотношений с другими направлениями целостного процесса формирования личности — образованием, воспитанием, научением.

В этой статье нет места для детального рассмотрения данной проблемы, поэтому скажем кратко, что синкретический характер художественной деятельности обуславливает такое же — синкретическое, нерасчленимое, диффузное — единство образования, воспитания и научения при формировании художественно-творческих способностей личности. И в самом деле, художественная педагогика — с дошкольного периода и до высшего образования в консерваториях, театральных институтах, академиях художеств, хореографических училищах и т.п. учебных заведениях — есть прежде всего процесс научения художественному «ремеслу», которое, как и любое другое, осуществляется в ходе практического общения мастера-художника (живописца, музыканта, актера, писателя и т.п.) с учениками. Однако данная форма практического общения оказывается нерасторжимо слитой с духовным общением партнеров — без этого ученик мог бы перенять у учителя только технические навыки, но не способ художественного мышления, творческий метод, стиль. Тем самым художественная педагогика необходимо становится формой воспитания, но она включает в себя и момент образования — передачу ученикам разнообразных знаний по теории и истории искусства, без которых немислимо овладение многовековым художественным наследием, и сознательный выбор тех или иных способов формообразования. Вдумываясь в работу Научного совета по эстетическому воспитанию при Президиуме АПН СССР, приведшую к разработке программ преподавания в школе музыки (под руководством Д. Б. Кабалевского) и изобразительных искусств (под руководством Б. М. Неменского), мы приходим к выводу, что сила этих программ состоит именно в том, что в них органически сливаются процессы и способы научения, образования и воспитания. Можно с полной определенностью утверждать, что именно по этому пути должна идти и перестройка преподавания в школе литературы.

Резюмируя проведенный в этой статье анализ, скажем, что стыковка педагогической теории с философским анализом человеческой деятельности позволяет выявить строение этой теории, отражающее структуру историчес-

ки сложившегося реального процесса приобщения индивидуума к культуре, т. е. представить педагогику как соединение четырех основных педагогических дисциплин — теории образования (дидактика), теории воспитания, теории научения, теории художественного развития личности. Каждая из них должна выявить своеобразие изучаемого ею способа социокультурного наследования и динамические связи этого способа со всеми другими в целостном, живом процессе формирования общественного человека.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ (1996)

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	244
Введение: культура как предмет философского системного исследования.....	248
Часть 1. КУЛЬТУРА В СИСТЕМЕ БЫТИЯ.....	272
Глава.1..Структура бытия и онтологический статус культуры.....	272
Глава.2..Культура и природа: Экологические проблемы теории культуры.....	287
Глава.3..Культура и общество: социологические проблемы теории культуры.....	318
Глава.4..Культура и человек: антропологические проблемы теории культуры.....	330
Глава.5..Культура как таковая: внутренние проблемы теории культуры.....	341
Часть 2. СТРОЕНИЕ И ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ. 352	
Глава.6..Человек как творец культуры.....	352
Глава.7..Процессы опредмечивания и общения: культура.. как способ созидательной деятельности.....	381
Глава.8..Предметное бытие культуры:.. три формы материальной предметности. — человеческое тело,.. техническая вещь, социальная организация.....	395
Глава.9..Предметное бытие культуры: три формы.. духовной предметности. — знание, ценность, проект.....	416
Глава.10..Предметность художественной культуры. —.. воплощенный художественный образ.....	441
Глава.11..Языки культуры как семиотическая система.....	454
Глава.12..Процессы распредмечивания и общения: культура.. как способ деятельного присвоения человеческого опыта.....	469
Глава.13..Человек как творение культуры.. и начало нового витка спирали.....	478
Часть 3. КУЛЬТУРА КАК САМОРАЗВИВАЮЩАЯСЯ СИСТЕМА.....	491
Глава.14..Методологические принципы изучения.. истории культуры.....	491

Глава.15..Закономерности.антропо-социо-культурогенеза.. и.первые.исторические.типы.культуры.....	502
Глава.16..От.традиционной.культуры.к.культуре.креативной.....	523
Глава.17..Современная.культурная.ситуация:.противоречия,.. поиски.решений,.тенденции.дальнейшего.движения.....	543
Заключение.....	558
Библиография.....	561

ПРЕДИСЛОВИЕ

О содержании этой книги дает представление ее название, о ее проблематике — оглавление; единственное, что автор хотел бы сразу же разъяснить читателю, дабы он знал, чего ему следует ожидать, а чего не следует, от данного сочинения, — это своеобразии проведенного подхода к предмету исследования — культуре.

Дело в том, что книга эта является первым — насколько автору известно — не только в советской, но и в мировой науке, *опытом применения системного подхода к изучению культуры*. Об этом следует предупредить читателя потому, что автор хорошо знает, сколь различно отношение его коллег, работающих в сфере обществензнания и гуманитарных наук, к самому системному подходу как методу исследования человека, общества, культуры — от живого интереса и признания больших эвристических возможностей данного метода познания до отрицания какой-либо его продуктивности при рассмотрении духовных явлений, поскольку человеческий дух, как полагают, не может быть описан в качестве системы — он целостно-неделим, не расчленен внутри себя, спонтанен и беззаконен...

На протяжении двадцати лет, посвященных им методологической разработке и конкретному применению системного подхода, автор не раз слышал и в устных дискуссиях, и в книжно-журнальной полемике подобные возражения, исходящие от сторонников классического гуманитарного мышления; они все же не разубедили его в том, что системный подход — точнее, системный *стиль мышления* — это специфическая парадигма современной науки, пользуясь известным термином Т. Куна, и что его неправомерно отождествлять, как нередко делается, со структурным анализом, ибо он объединяет элементарно-структурный анализ с функциональным и историческим и потому в высшей степени эффективен при изучении социокультурной реальности и человеческого бытия.

Автор излагал свое понимание системного подхода неоднократно на протяжении двадцати лет, начиная с опубликованной в 1970 году в журнале «Философские науки» статьи под программным названием «О системном подходе к системному подходу», из которой выросла первая глава его книги «Человеческая деятельность»; в дальнейшем ряд аспектов — методологических и общетеоретических — этой концепции разрабатывался им в других книгах и специальных статьях (читатель может получить об этом достаточно полное представление по опубликованному в 1991 г. издательством Ленинградского университета сборнику статей автора «Системный подход и гуманитарное знание»).

Во введении будут кратко изложены основные принципы системного исследования, а сейчас хочу обратить внимание на все активнее развертывающееся на наших глазах методологическое вторжение гуманитарных проблем в естествознание и методов «точных наук» в социальное, гуманитарное, культурологическое знание. В этом смысле структурализм был в европейской — в том числе в отечественной — науке крайним, односторонним способом реализации стремления гуманитарного знания к той степени точности, которая фиксируется самим понятием «структурности»; поэтому потеря структурализмом своего первоначального влияния не означала краха самих устремлений, его породивших, но говорила лишь о необходимости преодоления его однобокости и синтезирования в данной области знания структурного подхода с историческим (необходимости, осознанной одним из первых создателей генетической психологии Ж. Пиаже и сформулированной в 70-е годы рядом советских философов). В силу этого в наше время гуманитарное знание обретает возможность решения таких проблем, которые казались прежде недоступными науке, — так проявляется одна из существеннейших тенденций развития научной мысли в XX веке, выражающаяся во все более активном взаимодействии естественных и «противоестественных», по остроумному выражению академика А. Мигдала, наук, или, по Ч. Сноу, «двух культур», дошедших до полного взаимного отчуждения — *sciences and humanities*.

Как бы то ни было, автор считал своим нравственным долгом предупредить читателя о том, какая методологическая программа положена в основу предлагаемого его вниманию исследования, а значит, должен он или не должен — в зависимости от собственных методологических установок — продолжать чтение этой книги, наполненной непривычными для глаза традиционного гуманитария строгими формулировками, расчленениями изучаемых явлений, даже графически изображенными схемами и таблицами.

Но если продуктивна связь гуманитарного знания с естествознанием, то тем органичнее взаимодействие разных наук, изучающих человека, общество, культуру. Значение их контактов в интересующем нас сейчас случае проистекает из того, что культура охватывает многообразные формы человеческой деятельности, каждая из которых является предметом особой научной дисциплины — этнографии, истории, языкознания, литературоведения, разных отраслей искусствоведения, педагогики, этики и т. д.; поэтому философский взгляд на культуру

не может не скрещиваться с изучением ее конкретных форм соответствующими конкретными науками. В наши дни интегративные процессы в данной сфере научного и философского знания получают все более широкое признание; одно из его проявлений — создание в 1994 г. в Санкт-Петербурге Российской академии гуманитарных наук, смысл деятельности которой, как об этом можно судить по 1-му номеру вестника академии — журнала «Гуманитарий» — и, в частности, по опубликованной в нем статье автора этих строк, состоит во всемерном содействии развитию междисциплинарных и трансдисциплинарных исследований, объединяющих все отрасли гуманитарного знания, ибо их «взаимное опыление» должно способствовать развитию каждой, а философия культуры может и должна стать своего рода общей почвой, на которой произрастают все гуманитарно-культуроведческие дисциплины. Еще одно примечательное в этом отношении явление — издание первых в нашей стране исследований истории мировой и отечественной культурологической мысли, в частности, созданной на философском факультете Петербургского университета большой коллективной работе «Философия культуры: становление и развитие», в которой прослеживается история взаимоотношений этой философской дисциплины и разных конкретных отраслей культурологического знания.

Второе объяснение, кажушееся необходимым с самого начала, касается столь же непривычного для читателя нашей философской литературы отсутствия в книге научного аппарата — цитат, постраничных ссылок на упоминаемые издания, полемики с предшественниками и коллегами. Автор отдал щедрую дань этому способу изложения в своих предыдущих монографиях и статьях и считает себя вправе испытать иной метод — метод развертывания теоретической мысли, не нарушаемой никакими отвлечениями, доказательствами его эрудиции и исполнением ритуала научного поведения. Ему хотелось, чтобы внимание читателя было полностью сосредоточено на логике развития исследовательской мысли, на аргументации обосновываемых идей, на строгости теоретических доказательств; в тех случаях, когда это казалось ему необходимым, он называет имя ученого, коему принадлежит та или иная важная мысль, или выражение, или термин; в списке литературы, приложенном к книге, читатель найдет указания на труды этого культуролога и при желании сможет проверить правильность данной ссылки или узнать подробности в проведении данным ученым его взгляда на обсуждаемую проблему.

Наконец, последнее предваряющее замечание. Как бы ни был велик объем книги, посвященной общей теории культуры, содержание этой теории столь обширно, емко, разносторонне, что оно не может быть развернуто с желанной для читателя, как и для автора, степенью обстоятельности, детальности, глубины и тонкости. Поэтому главная цель, которую мог преследовать автор, — возможно более основательное и последовательное развертывание аналитической мысли, выявление связи каждого тезиса с предшествующими и последующими и, в конечном счете, — достижение цельности излагаемой концепции, ее *собственной системности*. Ибо он убежден в том, что научное представление об изучаемом

явлении как о целостной системе должно придать соответствующий — системный — характер ее теоретической модели.

Философы-материалисты справедливо считают, что субъективная диалектика — диалектика мысли — отражает объективную диалектику — диалектику реального бытия; можно интерпретировать этот тезис, утверждая, что системность познаваемого объекта требует системности от познающей его мысли.

В какой мере удалось автору достичь данной цели — судить, разумеется, не ему.

1990—1995 гг.

Ленинград — Санкт-Петербург



Введение

КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО СИСТЕМНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

1.

Понятие «культура» родилось в Древнем Риме как оппозиция понятию «натура» — т.е. природа. Оно обозначало «обработанное», «возделанное», «искусственное», в противоположность «естественному», «первозданному», «дикому», и применялось прежде всего для различения растений, выращиваемых людьми, от дикорастущих. Со временем слово «культура» стало вбирать в себя все более широкий круг предметов, явлений, действий, общими свойствами которых были их сверхприродный, так сказать «противоестественный», характер, их человекотворное, а не божественное происхождение. Соответственно и сам человек в той мере, в какой он рассматривался как творец себя самого, как плод преобразования богоданного или природного материала, попадал в сферу культуры, и она приобрела смысл «образование», «воспитание» (например, немецкое *Bildung*). Следует, однако, иметь в виду, что то явление, которое человечество стало обозначать понятием «культура», было замечено и выделено общественным сознанием задолго до того, как у римлян появилось для этого данное слово. Древнегреческое «техне» («ремесло», «искусство», «мастерство», отсюда — «техника»), не имея столь широкого обобщающего значения, как латинское «культура», значило в принципе то же самое — человеческая деятельность, преобразующая материальный мир, изменяющая форму природной предметности. Если же мы заглянем еще глубже в историческое прошлое, то найдем едва ли не самые ранние следы зарождения понимания того, что отличает рукотворное от первозданного, человеческое от природного, в отпечатках руки на стене пещеры, затем в клубках извивающихся линий, нарисованных или выгравированных на скале (так называемые «макароны»), наконец, в разного рода знаках, наносимых на предметы, орудия, на человеческое тело, иногда изолированных, иногда образующих орнаментальные фризы. Основной смысл всех этих рисунков и гравюр — обозначить человеческое присутствие, вторжение человека в природный мир, стать печатью человеческого, а не божественного творения, — то есть, в конечном счете, выделить культурное из натурального.

Какая потребность двигала при этом людьми — вопрос особый, и он будет освещен много позднее, пока же достаточно зафиксировать ранее происхождения самого сознания важности, различения природы и культуры как *первого шага на пути самосознания, самопознания, самооценки человечества*. Неудивительно, что в образной форме, свойственной мифу, это сознание запечатлевалось так или иначе во всех мифологических системах: сотворение мира богами описывалось в них по аналогии с человеческим предметным творчеством как лепка из глины, ваение, сочинение слова, а соответствующие действия человека осмыслились как дар богов, позволивших людям в несовершенной и, так сказать, миниатюрной форме повторять акты творения бытия. Таким образом, хотя поначалу человеческое творчество представлялось отнюдь не самостоятельностью человека, а лишь исполнением божественных замыслов, по принципу типичного обращения античного поэта: «*Пой мне, о богиня, а я возведу твои пророчества людям...*», оно начинало осмысляться в своей специфичности.

На философском уровне размышления о сути культуры появляются сравнительно поздно — пожалуй, лишь в XVII—XVIII веках, в учениях С. Пуфендорфа, Дж. Вико, К. Гельвеция, Б. Франклина, И. Гердера, И. Канта. Человек определяется как существо, наделенное разумом, волей, способностью созидания, как «животное, делающее орудия», а история человечества — как его саморазвитие благодаря предметной деятельности в самом широком спектре ее многообразных форм — от ремесла и речи до поэзии и игры. Дальнейшая судьба теории культуры в европейской философии была обусловлена тем, что бытие, мир, действительность осознавались как двусоставное, включающее в себя *природу и культуру*; поэтому философия должна была быть и онтологией натурфилософского типа, и теорией культуры, понимавшейся как «царство духа», как «мир человека», как совокупность различных форм сознания — нравственного, религиозного, эстетического и т. д. Однако общий аналитический дух, господствовавший в XIX в. в науке, приводил к тому, что культура рассматривалась *не в своей целостности, не как сложноорганизованная система, а в тех или иных конкретных и автономных своих проявлениях*, отчего философия культуры распадалась на частные дисциплины — на философию религии, этику, эстетику, на философию языка, гносеологию, аксиологию, антропологию... Под влиянием позитивизма культурологическое знание становилось все более узким, эмпирико-историческим, тем самым уходя вообще из сферы философского умозрения в области конкретных наук, срастаясь с этнографией, с археологией, с искусствознанием, с науковедением, с историей техники и технологии.

После Г. Гегеля попытки охватить культуру единым взором, постичь ее строение, функционирование и законы ее развития оказываются все более и более редкими; работа культуролога сводится либо к изучению того или иного исторического типа культуры — первобытной, античной, средневековой, ренессансной (Я. Буркхард, Э. Тэйлор, Л. Леви-Брюль, К. Леви-Стросс, А. Малиновский, И. Хейзинга, М. Бахтин, А. Гуревич), либо к характеристике нескольких различных исторических и этнических типов культуры (Н. Данилевский, О. Шпенглер, П. Сорокин, А. Тойнби). При всей значимости такого конкретно-исторического и этнотипо-логического подхода,

позволявшего увидеть богатство культурных форм, выработанных человечеством, и некоторые закономерности их исторической смены, сама *сущность культуры*, ее инвариантные черты становились все более эфемерными, неуловимыми, растворяясь в многообразии ее феноменальных форм.

В конце XIX в. П. Ю. Милюков во введении к «Очеркам по истории русской культуры» отмечал существенные расхождения в понимании самой сущности культуры: одни ученые сводят ее к «умственной, нравственной, религиозной жизни человечества» и соответственно противопоставляют ее историческое развитие истории «материальной» деятельности, другие же используют понятие «культура» в его изначальном, широком значении, в котором оно охватывает «все стороны внутренней истории: и экономическую, и социальную, и государственную, и умственную, и нравственную, и религиозную, и эстетическую».

Неудивительно, что попытка суммировать все сделанное культурологической мыслью, предпринятая А. Кребером и К. Клакхоном в 1952 г. в фундаментальном обобщающем исследовании «Культура», вылилась в простую группировку собранных ими 180 (!) различных дефиниций (не считая определений русских мыслителей XIX–XX вв., описанных в приложении к этой книге); названия выделенных рубрик — определения: «описательные», «исторические», «нормативные», «психологические», «структурные», «генетические» и «неполные» достаточно выразительно показывают, сколь многосторонне исследуемое явление и сколь хаотична общая картина его научного изучения.

Двадцать лет спустя два других американских ученых — Д. Каплан и Р. Мэннерс — продолжили эту работу в книге «Теория культуры», сгруппировав материал по иному принципу: в главе «Теоретические ориентации» были выделены описания «Эволюционизма XIX в.», «Современного эволюционизма», «Функционализма», «Культурной экологии», а в главе «Типы теорий культуры» — параграфы «Техноэкономика», «Социальные структуры», «Личность: социальные и психологические измерения», затем следовали глава «Формальный анализ» и заключение «Некоторые старые темы и новые направления», в котором признается кризис культурологической мысли, а возможность выхода из него видится в ее «конвергенции» с другими общественными науками.

Прошло еще десять лет, и в 1983 г. в Торонто состоялся XVII Всемирный философский конгресс, специально посвященный проблеме «Философия и культура». На нем был представлен широкий спектр подходов к культуре современных философов — от теологического до марксистского, от рационалистического до эмотивистского, от технологического до символического, от персоналистского до субстанциалистского, от креативистского до деструктивистского. Работа конгресса показала, что и в наше время в мировой культурологической мысли нет не только единого понимания культуры, но и общего взгляда на пути ее изучения, способного преодолеть этот методологический разнобой, «броуново движение» исследовательской мысли, господствующее в современной культурологии. Многозначность понятия «культура» вынуждены отмечать и авторы вышедших в последние годы монографий, посвященных проблемам общей теории культу-

ры, — например, М. де Серто во Франции, К. Дженкс в Англии, П. Гуревич, Б. Ера-сов, Л. Коган, Ю. Яковец в России...

Чтобы получить об этой ситуации наглядное представление, приведу без всяких комментариев ряд определений культуры, предложенных наиболее видными европейскими и американскими учеными:

- комплекс, включающий знания, верования, искусства, законы, мораль, обычаи и другие способности и привычки, обретенные человеком как членом общества (Э. Тейлор);
- «единство художественного стиля во всех проявлениях жизни народа» (Ф. Ницше);
- «каждый шаг вперед на пути культуры был шагом к свободе...» (Ф. Энгельс);
- социальное наследование — ключевое понятие культурной антропологии. Его обычно называют культурой (Б. Малиновский);
- единство всех форм традиционного поведения (М. Мид);
- общий образ жизни народа, социальное наследство, которое индивид получает от своей группы (К. Клакхон);
- культурный аспект сверхорганического универсума, охватывающий представления, ценности, нормы, их взаимодействие и взаимоотношения (П. Сорокин);
- социальное направление, которое мы придаем культивированию наших биологических потенций (Х. Ортега-и-Гассет);
- формы поведения, привычного для группы, общности людей, социума, имеющие материальные и нематериальные черты (К. Юнг);
- краткое общеупотребительное определение: «культура — сотворенная человеком часть окружающей среды» (М. Херскович);
- организация разнообразных явлений — материальных объектов, телесных актов, идей и чувств, которые состоят из символов или зависят от их употребления (Л. Уайт);
- то, что отличает человека от животного (В. Оствальд);
- в широком смысле слова — система знаков (Ч. Моррис);
- процесс прогрессирующего самоосвобождения человека. Язык, искусство, религия, наука — различные фазы этого процесса (Э. Кассирер);
- специфический способ мышления, чувствования и поведения (Т. Эллиот);
- общий контекст наук и искусств, соотносимый категориально с языком; это структура, которая возвышает человека над самим собою и придает его жизни ценность (Р. Тшуми);
- слово «культура» характеризует всю совокупность достижений и институтов, отдаливших нашу жизнь от жизни звероподобных предков и служащих двум целям: защите человека от природы и упорядочиванию отношений людей друг с другом (З. Фрейд);

ры, ни ее теория (показательно, что в сталинском изложении сути марксистской философии, вульгаризировавшем ее действительное содержание, но канонизированном как единственно адекватное представление ее содержания, не было не только постановки вопроса о культуре, но не упоминалось само это слово!). Когда же началось активное обсуждение этого круга проблем, оказалось, что разброс взглядов на сущность культуры столь же широк, каким был он в дореволюционной России и каков он в наши дни в культурологической мысли Запада.

Соответствующие обзоры общей картины делались не раз (в работах Е. Боголюбовой, О. Хановой, Л. Кертмана, Е. Вавилина, В. Фофанова и М. Ешича). Последний предложил такую классификацию концепций культуры, предоставленных в советской науке: *предметно-ценностная, деятельностная, личностно-атрибутивная, общественно-атрибутивная, информационно-знаковая и концепция культуры как системообразующей подсистемы общества*. Не вдаваясь в обсуждение этой классификации — она достаточно выразительно, хотя, видимо, и неполно представляет разброс методологических позиций наших культурологов, — ограничусь снова перечнем наиболее характерных определений:

- совокупность материальных и духовных ценностей (Г. Францев);
- способ человеческой деятельности (Э. Маркарян);
- технология деятельности (З. Файнбург);
- деятельность общества, преобразующая природу (Э. Баллер);
- совокупность текстов, точнее — механизм, создающий совокупность текстов (Ю. Лотман);
- знаковая система (Ю. Лотман, Б. Успенский);
- наследственная память коллектива, выражающаяся в определенной системе запретов и предписаний (Ю. Лотман, Б. Успенский);
- программа образа жизни (В. Сагатовский);
- воплощенные ценности (Н. Чавчавадзе);
- состояние духовной жизни общества (М. Ким);
- духовное бытие общества и есть культура (Л. Кертман);
- культура в современном понимании есть совокупность материальных и духовных предметов человеческой деятельности, организационных форм, служащих обществу, духовных процессов и состояний человека и видов его деятельности (Э. Соколов);
- культура — это «диалог культур» (В. Библер);
- система регулятивов человеческой деятельности, несущая в себе аккумулятивный опыт, накопленный человеческим разумом (В. Давидович и Ю. Жданов);
- культура представляет собой деятельно-практическое единство человека с природой и обществом, определенный способ его природно- и социально-детерминированного деятельного существования (В. Межуев);

терминирует индивидуальное поведение. Это особая система средств хранения и передачи социального опыта» (Л. Клейн);

- «культура как система духовного производства охватывает создание, хранение, распространение и потребление духовных ценностей, взглядов, знаний и ориентации — все то, что составляет духовный мир общества и человека» (Б. Ерасов);
- «...культура представляет собой совокупность материальных и духовных ценностей... Культура всегда обращена к человеку, она создается для блага людей, процесс передачи раскрывает преемственность культурных традиций, идущих от поколения к поколению, а развитие культуры всегда предполагает и развитие самого творца культуры — человека» (В. Добрынина).

Завершу этот перечень — хотя его можно было бы продолжить — еще одним суждением известного нашего ученого, характерным по логике и оригинальным по мысли: «Существует множество определений того, что есть культура. Бессмысленно предлагать какое-нибудь еще. Достаточно обратить внимание на то, что основной ее задачей является социальная терапия» (В. Налимов).

Аналогичную картину можно увидеть в работе культурологов Польши, Чехословакии, Болгарии, ГДР. Вот ряд суждений теоретиков:

- совокупность объективированных элементов общественного достояния (С. Чарновский);
- совокупность определенных ценностей (Б. Суходольский);
- относительно интегрированное целое, охватывающее поведение людей, которое совершается согласно общим для данной социальной группы образцам (А. Клоковская);
- вид духовной деятельности, основными составляющими которой являются значения и ценности (А. Клоковская);
- совокупность продуктов человеческой деятельности, материальных и нематериальных ценностей и признанных способов поведения, объективированных и принятых в каких-то общностях и передаваемых другим общностям и поколениям (Я. Щепаньский);
- культура, понимаемая как процесс, — это коммуникация, а понимаемая статично и предметно — совокупность высказываний (например, произведений), символических рядов, служащих целям коммуникации (например, всевозможных ритуалов), наконец, средств коммуникации (М. Червинский);
- единая для общественной группы семиотическая система (С. Пекарчик);
- культура начинается там, где появляется специфическая человеческая «боль существования» и специфически человеческие формы ее преодоления в виде произведений искусства, философии, науки (В. Павлючук);
- материальные и духовные произведения человеческого творчества как результат развития практических способностей и потребностей человека, совершенствуемых образованием и воспитанием (К. Попов);

не говоря уже о гораздо проще организованных системах биологической и физической природы, — ведь человек является и животным, и общественным существом, и носителем культуры — сущность его оказывается недоступной какой-либо одной науке, требуя совокупных, комплексных усилий большой группы наук (это было убедительно доказано еще в 60-е годы Б. Ананьевым, и из этого убеждения вырос созданный в конце 80-х годов в Москве Институт человека).

Но подобная методологическая ситуация обнаружилась и в эстетике, предпринимавшей на протяжении всей своей истории самоотверженные усилия в стремлении постичь сущность искусства. Оказывается, что и тут предлагалось множество не только различных, но и альтернативных дефиниций: сущность искусства определялась как «отражательная» и как «созидательная», как «познавательная» и как «оценочная», как «идеологическая» и как «игровая»; в нем видели способ «самовыражения» художника и способ его «общения» с другими людьми; его рассматривали как специфический «язык» и как передаваемые этим языком ценностные смыслы... Ни одна другая сфера культуры и форма деятельности — ни наука, ни мораль, ни техника, ни язык, ни религия, ни спорт — не порождали столь разноречивые и исключаяющие друг друга дефиниции. В чем же тут дело?

В том, что искусство есть единственный плод деятельности, воссоздающий человеческое бытие *в его целостности*, т. е. моделирующий сложнейшую систему «человек» и потому оказывающийся *изоморфным* ей или хотя бы *гомоморфным* (структурно подобным). Поэтому в искусстве можно найти все — знания и ценности, отражение реальности и конструируемые фантазией идеалы, сгустки духа и несущие их материальные конструкты, системы знаков и заключенные в этих знаках духовные значения, способы самовыражения человека и средства его общения с себе подобными...

Обращение к итогам изучения культуры приводит к выводу, что здесь происходит нечто, подобное теоретическому исследованию человека и искусства: потому что, если искусство моделирует, иллюзорно воссоздает целостное человеческое бытие, то культура реализует это бытие *именно как человеческое* во всей полноте исторически выработанных им качеств и способностей. Иначе говоря, все, что есть в человеке как *человеке*, предстает в виде *культуры*, и она оказывается *столь же разносторонне-богатой и противоречиво-дополнительностной, как сам человек* — творец культуры и ее главное творение.

Вместе с тем в одном существенном для наших методологических рассуждений отношении культура отличается и от человека, и от искусства — она *многоэлементна и разнородна* по своему составу, тогда как и человек и искусство представляют собой единые образования, сохраняющие это единство во всех своих модификациях (скажем, мужчина и женщина, живопись и музыка и т. д.). Поэтому научному изучению подлежат не только разные *стороны, аспекты, грани, способности, свойства* культуры, но и разные *формы ее существования* — наука, искусство, техника, религия, мораль и т. д., разные ее *институты* — политические, правовые, медицинские, система образования, массовые коммуникации, разные *культурные процессы* — формы управления, обслуживания, общения людей.

Тут-то и выясняется, что существует не только возможность, но и известная необходимость в редуцировании культуры разными науками к той или иной конкретной форме ее бытия, изучение которой является смыслом существования данной отрасли знания. Ибо представителям каждой из них культура раскрывается определенной своей стороной, и к ней, в сущности, сводится: скажем, для археолога культура — это совокупность материальных предметов, которые извлекаются из земли, характеризующая образ жизни и деятельности определенного народа в определенную эпоху (например, трипольская культура), а перед этнографом, который может наблюдать образ жизни определенного народа, его культура вырисовывается не столько в предметном, сколько в процессуальном плане, как живые формы деятельности людей; поскольку же предметом изучения и археологов, и этнографов является не что иное как формы бытия культуры, ее, так сказать, феноменологическое разнообразие, постольку подобные типы редукции культуры для них вполне закономерны (вспомним, что в 20-е годы у нас предмет археологии определялся понятием «материальная культура», а на Западе классиками культурологической мысли стали этнографы). Такая привязанность культурологической мысли к данным наукам делает неудивительным перенос в философско-теоретическую культурологию этнографических взглядов на культуру и соответствующих ее интерпретаций.

После того как в нашей философии в 60-е годы стала разрабатываться теория ценности, открылась возможность соответствующего взгляда на культуру, которая и была реализована в деятельности Н. Чавчавадзе и других грузинских философов, противопоставивших *аксиологическую* ее интерпретацию *деятельностно-технологической* концепции Э. Маркаряна; с другой стороны, для семиотика, интересующегося знаковыми способами хранения и передачи информации, органично представление о культуре как *совокупности языков* данного народа — словесного и музыкального, и хореографического и т. д., а для историка нравов, религии, пенитенциарной системы столь же естествен взгляд на культуру как на *саму информацию*, которая содержится в этих языках, — мировосприятие данного народа, характер и уровень его знаний, его верований, нравственные и этические представления; закономерно, что высокий научный авторитет этих новых дисциплин повел философский анализ культуры к ее семиотической и информационной трактовке.

Так проясняется комплементарность культурологических концепций, каждая из которых имеет свою оппозиционно-полемиическую пару: всеохватывающий характер культуры в пространстве человеческого бытия делает необходимым формирование в ее недрах «механизмов» и «энергий», которые односторонни сами по себе, и потому каждый (каждая) нуждается в дополнении другим для успешного функционирования культуры в данной плоскости: культура должна охватывать информационные процессы и семиотические способы их организации, должна соотносить отражение существующих и созидание еще не существующих объектов, традиционное и инновационное, самореализацию человека и его коммуникацию, способы обособления личности и ее приобщение к другим и других к себе, теоретически-понятийный и художественно-образный способы освоения мира и т. д.

Множество разнородных культурологических теорий и объясняется прежде всего их *опорой на подходы к культуре разных наук и гипостазирование, абсолютизацию, возведение на философско-категориальный уровень каждого из этих частнонаучных по сути своей подходов*. На это методологическое обстоятельство обратил внимание польский культуролог К. Жигульский, но он сделал отсюда вывод, что единая наука о культуре вообще невозможна. Между тем если она действительно невозможна как простое суммирование подходов и выводов разных конкретных наук, изучающих культуру (достаточно показательна неудовлетворительность различия попыток суммировать в одном определении все аспекты, грани, функции культуры), то возможным и, более того, необходимым является ее *системно-философское* рассмотрение, в котором культура предстает не как сумма многообразных форм и продуктов деятельности, способов деятельности и институтов, а как *системно-целостное единство*; именно в этом своем качестве она может и должна быть понята, объяснена и описана.

Необходимо, следовательно, осмыслить культуру в этой *ее реальной целостности и полноте конкретных форм ее существования, в ее строении, функционировании и развитии*. Такую задачу способна и призвана решить только философия, поскольку она имеет дело с подобного масштаба целостными системными объектами. Задача философии и состоит в преодолении узости, однобокости, частичности интерпретации культуры, свойственных частным наукам, в том, чтобы не поддаваться их влиянию, а самой проявлять инициативу и предлагать всем им такую теоретическую модель культуры, из коей каждая могла бы исходить в решении своих конкретных задач.

Каким же способом философия культуры может достичь этой цели?

Краткий ответ на этот вопрос: овладев методологией *системного исследования*. Ибо для решения такого класса задач — т. е. описания сверхсложных, развивающихся и саморегулирующихся систем — адекватным является только системный подход к ним.

Хотя в соответствии со сложившейся традицией здесь говорится о «системном подходе», имеется в виду нечто гораздо большее, чем «подход», — особый *способ мышления*, который проявляется в наши дни и в научном познании, и в техническом творчестве, и в проектной деятельности, и в медицинской, и в управленческой, все шире и глубже проникая в общественное сознание; неудивительно, что он захватывает и сферу философского умозрения. Обретение системным мышлением *парадигмального* — говоря языком Т. Куна — масштаба объясняется тем, что во второй половине XX века во всех областях культуры приходится иметь дело с *целостными, сложными и сверхсложными системами*, которые оказываются доступными познанию, преобразованию, управлению, проектированию *именно в своей целостности*, не допуская привычного аналитического расчленения и оперирования каждой частью порознь, ибо система есть *нечто большее, чем сумма составляющих ее частей*.

Так выяснилось — сначала на практике и в конкретных ситуациях познавательной, проектировочной и других форм деятельности, а затем и на теоретико-методологическом, обобщенном уровне, — что традиционные способы изучения

подобных объектов и управления ими неэффективны и что необходима разработка новых методов, отвечающих природе *систем*, способов их существования, функционирования и развития; так родилось понятие «системный подход» и начала складываться методологическая концепция, обосновывавшая его применение вначале к живым системам (оттого родоначальниками системного подхода были биологи в США Л. фон Берталанфи, в России академик П. Анохин), потом к системам социальным, к бытию человека, его деятельности, культуре, языку, искусству, поскольку это наиболее сложные системы, изучение которых аналитическим методом неспособно дать адекватное о них представление. Значительный вклад в развитие системного подхода в этом направлении внесли Т. Парсонс и Н. Люман, последний издал в 1984 году в Германии «Очерк общей теории социальных систем», в котором, развивая идеи Парсонса, предложил такую классификацию систем:



В нашей отечественной философии разработку общей теории систем и методологии системных исследований, с опорой на сделанное в этом направлении за рубежом и преодолевая упорное сопротивление догматиков от советского квазимарксизма, начали еще в 60-е годы И. Блауберг, В. Садовский, Э. Юдин, А. Уемов, В. Сагатовский и ряд других ученых; в 1969 году был основан ежегодник «Системные исследования», в 70-е—80-е годы стали выходить одна за другой книги, посвященные теории и истории этого направления научной мысли (тогда же была оценена по достоинству деятельность замечательного русского ученого, писателя и философа А. Богданова, уже в начале XX века предвосхитившего своей «всеобщей организационной теорией» последующее развитие мировой научной и философской мысли по тому пути, на котором родились кибернетика, синергетика, теория систем).

В русле этого движения познавательной деятельности и было установлено, что все более настоятельная потребность науки и практики оперировать целостными и сложными системными образованиями требует выработки нового понимания самой методологии исследования подобных объектов и оперирования ими. Стало очевидным, что какое бы количество сторон, элементов, качеств человека, или культуры, или искусства мы ни перечислили, охарактеризовав каждую с предельной конкретностью, мы не получим представления о том, *что есть* человек, *что есть* культура, *что есть* искусство. Ибо системный объект, взятый в его целостном бытии, функционировании и развитии, образуется не только составляющими его компонентами, но и тем, как *они друг с другом связаны*. Связи эти в своей совокупности — точнее, *целостности*, как сказал бы Гегель, — составляют *структуру системы*, отчего системный подход часто называли системно-структурным, а иногда вообще отождествляли со структурным анализом. Мы убедимся в ходе последующего системного анализа культуры, сколь неосновательны такие пред-

ставления, но увидим также, что именно в структуре таится «тайна целостности» системы; в конечном счете, каждому известно множество примеров того, как одни и те же элементы при изменении их связей образуют *качественно различные целостности*; наглядный пример такого рода — детская игрушка калейдоскоп, при вращении которой меняются узоры, возникающие из разных комбинаций кусочков стекла; другой пример — радикальное изменение облика вашей комнаты при перестановке мебели. Нельзя не согласиться с Паскалем: «Одни и те же, но по-другому расположенные слова образуют новые мысли».

Вместе с тем сама структура обладает разными степенями сложности, что потребовало выявления типологических различий между системами сравнительно *простыми, сложными и сверхсложными*: очевидно, например, что человек представляет собой гораздо более сложную систему, нежели животное, а животное — более сложную, чем растение, или же что культура, взятая в целом, является более сложной системой, чем та или иная ее подсистема — материальная или духовная, религиозная или эстетическая, ибо по отношению к ним она является как бы *системой систем*.

Сегодня нужно свежим взглядом посмотреть на первые шаги европейской философии — на учение пифагорейцев о «музыке сфер» и на выросшие из него представления родоначальников диалектики о гармонии как «согласии противоположностей», о «единстве в многообразии» как законе бытия, природного и человеческого, о математических основах пропорциональности. Все они имели в своей основе убеждение: мир, бытие, природа, человек, искусство и техника («техне» как их общий корень), язык являются *не хаотическими, а «космическими», т. е. организованными объектами*, либо самоорганизовавшимися, либо являющимися плодами организующего действия высшей, божественной силы. Таким образом, независимо от различия идеалистического и материалистического обоснования господствующей в мире организованности за скобки здесь может быть вынесена *сама идея организованности бытия*, преодолевающего исходное, «доисторическое» состояние хаоса.

Теория систем подтверждает важность этой идеи, ибо, действительно, сложное многосоставное целое не может существовать сколько-нибудь длительное время, не подвергшись саморазрушению, распаду, если оно лишено *организации*, связывающей воедино все его подсистемы, части, элементы. Эта организация имеет, несомненно, разные модификации — от предельно жесткой структуры автоматической линии станков до весьма пластичной, вариативной, прозрачной в каждом своем звене структуры человеческой психики; от пространственно-выстроенной биогенетической «двойной спирали» до трудно формализуемой словесно-культурологической традиции, играющей ту же роль в духовной жизни людей: от «железной» армейской организации до «мягкой» организации семьи. Но как бы ни были велики эти различия, инвариантным остается действие общего закона бытия — *преобладание информации над энтропией, структурности над аморфностью, космоса над хаосом, гармонии над какофонией*, что и обеспечивает жизнеспособность, устойчивость, прочность каждой системы.

а) *Предметный анализ* предполагает решение двойного рода задач: выяснение того, из каких компонентов разных уровней — подсистем и элементов — состоит изучаемая система, и выявление связей, соединяющих эти ее компоненты; речь идет о *субстратном* и *структурном анализе* (точнее — *архитектоническом*, ибо, как мы увидим, структурному рассмотрению подлежат и функционирование системы, и ее развитие).

Внесистемное, чисто эмпирическое изучение субстрата рассматриваемого объекта не содержит критериев, которые позволили бы установить, выявлен ли состав целого с необходимой *полнотой*; системный подход позволяет преодолеть эту ограниченность эмпирического анализа благодаря тому, что, двигаясь от рассмотрения целого к выявлению места и функций в нем каждого его компонента, мы получаем возможность установить *необходимость* и *достаточность* всех его «слагаемых» для существования целого.

В этой связи нельзя не остановиться на проблеме применимости структурного, в частности архитектурного, анализа к духовным объектам, ибо многие теоретики решительно возражают против правомерности структурной характеристики духовных явлений; они исходят из того, что духовная субстанция нерасчленима, что она представляет собой поток эмоционально-интеллектуальной энергии личности (если не эманацию «божественного духа»), лишенный пространственной локализации, атрибутивной для материальных объектов; на этом основании отрицается возможность применения в сфере гуманитарного знания методов точных наук и воздвигается своего рода «железный занавес» между наукой, отождествляемой с базирующимся на математике естествознанием, и сферой «гуманитарности», как говорят представители англо-американской культурологии (*humanities* — вспомним хотя бы широко известную брошюру Ч. Сноу «Две культуры»). Между тем анализ деятельности человеческой психики, осуществляемый психологической наукой со времен И. Канта, если не Г. Лейбница и Р. Декарта, показывает, что здесь явственно различаются такие операции, как чувственное восприятие, переживание, абстрагирующее мышление, продуктивное воображение, интуитивная вера и т. д. и т. п., а со времен Фрейда различаются и уровни психической деятельности — подсознание, сознание, надсознание (или сверхсознание), и при этом психика не утрачивает своей целостности, поскольку обладает некими «скрепами», связывающими все эти ее компоненты воедино и обеспечивающими ее нормальное функционирование.

Разумеется, между разными формами, процессами, уровнями духовной активности нет таких жестких границ, какие существуют между элементами материальных объектов; и все же, сколько бы ни была текуча наша духовная жизнь, с ее постоянным превращением одних форм в другие и сопровождением одних процессов другими, это не снимает принципиального различия между, например, религиозным экстазом, математическим анализом, эстетическим наслаждением, философской рефлексией, воспоминанием о прошлом, переживанием настоящего, мечтой о будущем. Но если существуют качественные различия в «работе» всех этих духовных сил, то должна быть и порождающая особенности

множество необходимых ему знаний, но оказался беспомощным, когда познавательная деятельность встала в XX веке перед необходимостью — как уже было отмечено — изучать системные объекты в их целостном существовании и функционировании, поскольку они обладают свойством *неаддитивности*, или *сверхсуммативности*, или *эмерджентности*, то есть не сводятся к совокупности их составных частей. Потому в подобных объектах каждую часть можно познать лишь при ее анализе в контексте целого, которому она принадлежит, которому она служит, потребностями которого обусловлены ее место и роль в данной системе: скажем, в технологической линии функция каждой машины становится понятной лишь при уяснении принципа работы всей линии; смысл тактической операции может быть разгадан лишь при понимании всего плана кампании, разработанного полководцем; актерское воплощение каждой роли в спектакле может быть оценено только при ощущении сути режиссерской трактовки пьесы как идейно-эстетического целого. Этот методологический ключ относится и к познанию системы как целого, поскольку она не только состоит из определенных частей (подсистем и элементов), но сама является частью (подсистемой) некоей более мощной системы (метасистемы), в силу чего ее функция — или ансамбль функций — детерминированы потребностями этой последней: так, каждая функция искусства может быть понята только при выявлении ее места и роли в целостном ансамбле его функций, а он — в ансамбле функций художественной культуры, элементом которой является искусство, а этот ансамбль — в системе функций культуры, взятой в целом, а эта система — в метасистеме социального бытия человечества, вписанного в конечном счете в жизнь космоса.

в) Существует, однако, особый тип функциональных систем, в которых действие протекает не по замкнутому циклу, как в системах технических и биологических, но постоянно изменяется, то более, то менее радикально, делая систему *развивающейся*. Такая ее способность объясняется тем, что данный тип системы обладает *свободой выбора* своих действий, которая определяет меру следования сложившейся прежде программе поведения и меру ее изменения. Характер этих изменений обусловлен, с одной стороны, реакцией открытой системы на изменения во внешней среде, а с другой — имманентной самой системе логикой ее *самодвижения*, *самосовершенствования*, *саморазвития*. «Скелет» этой логики — движение от начальной аморфности, эмбриональной синкретичности ко все шире разворачивающемуся расчленению, специализации расчленяющихся элементов и образованию структурных связей между ними, затем постепенное повышение уровня организованности системы, обеспечивающего ей эффективность поведения, а затем либо окостенение выработанной структуры, застойное существование и медленное умирание, либо распад сложившихся связей под влиянием каких-либо внешних сил и формирование новой, качественно отличной от предшествующей системы.

В этой связи системное мышление приходит к необходимости расширить традиционное представление о структуре как «инвариантном аспекте системы», то есть способе ее пространственной организации, характеризующем *статистическое*

оно выросло из прошлого. Вместе с тем, как показывает синергетика, настоящее детерминировано и будущим, поскольку будущее уже коренится в настоящем и играет роль аттрактора, т.е. силы, притягивающей к себе одну из возможностей нелинейного, поливариантного процесса. Таким образом современный уровень научного познания процессов развития опровергает скептицизм К. Поппера и его единомышленников в отношении возможности прогнозирования будущего.

При этом нужно, однако, учитывать два существенных обстоятельства: во-первых, научное предсказание правомерно лишь по отношению к *макромасштабу исторического процесса*, а не к его микромасштабу, то есть к событиям, могущим произойти в отдаленной перспективе, а не в ближайшее время; во-вторых, прогнозировать можно только *общие тенденции* этого процесса, а не конкретный его ход — именно потому, что развитие социокультурных систем основано на *свободном выборе конкретного деятельностного акта* из более или менее широкого спектра возможных действий (при том, что свобода нередко оборачивается тут произволом); оттого каждый конкретный шаг непредсказуем и имеет непредсказуемые последствия. Однако в крупном масштабе движения истории все эти флуктуации, разброс конкретных поступков, деяний, событий нивелируются и через толщу случайностей, как понимал Гегель, прокладывает себе дорогу *историческая необходимость*.

Такое понимание эвристических возможностей прогнозирования не является ни фатализмом, ни финализмом, но добытым современной наукой знанием того, что всякий процесс развития является *развитием* именно в той мере, в какой он *повышает уровень организованности системы*; применительно к нынешней ситуации в жизни человечества это означает, что единственной альтернативой его самоуничтожению являются *переход на иной уровень самоорганизации общества и более совершенная, чем прежде, организация метасистемы «общество—культура—природа»*; только при этом условии сила негэнтропии окажется большей, чем рост энтропии, иначе говоря, гармонизация бытия человечества победит опасно развившиеся в XX веке разрушительные тенденции.

А это значит, что наша деятельность сегодня и завтра — если только не угасли в нас чувство гражданской ответственности и потребность выйти за пределы своего сиюминутного существования и реализовать свое посильное участие в исторической эстафете поколений, передавая потомкам тот культурный жезл, который мы держим в своих руках, — должна служить формированию этого нового грядущего типа культуры.

В интересах наглядности резюмирую сказанное на схеме 1, целостно представляющей методологию системного исследования, которая и будет лежать в основе всего дальнейшего изложения.

Данная схема делает наглядной неправомочность отождествления системного подхода со *структурным* и даже со *структурно-функциональным*, ибо когда мы имеем дело с изучением самого сложного класса систем — социокультурных, само бытие которых *есть развитие*, их изучение должно органически включить историческое их рассмотрение. Впрочем, рождение новой дисциплины — *синергетики*,

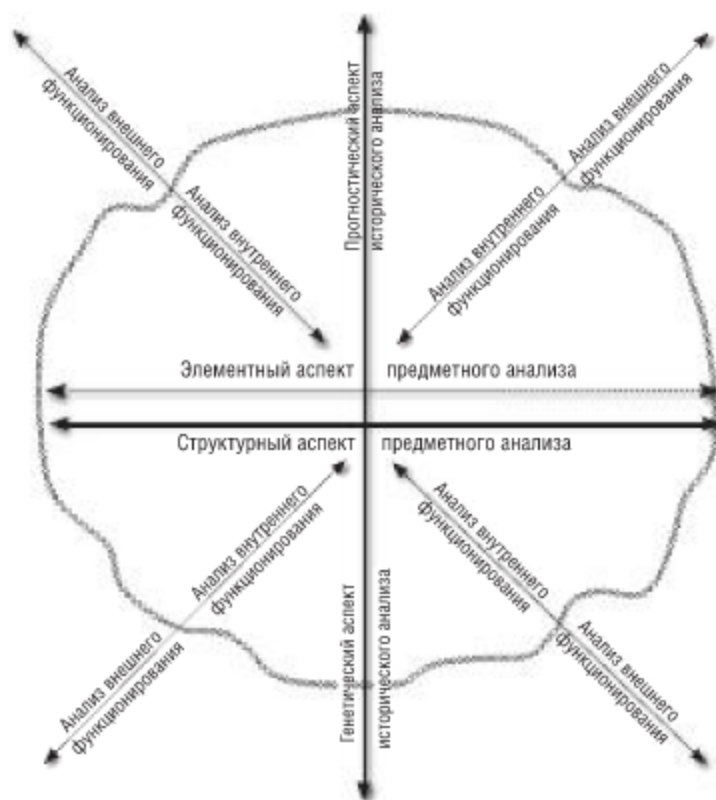


Схема 1

выросшей из теории систем, — показало, что современная научная мысль осознала необходимость изучения процессов самоорганизации сложных систем, т. е. их развития, уже в природе; но при этом основатели синергетики — Г. Хакен, И. Пригожин, С. Курдюмов — сразу же указывали на правомерность и необходимость изучения под этим углом зрения и социокультурных систем, а ряд ученых, в частности, в нашей стране (в том числе сам математик С. Курдюмов в содружестве с философом Е. Князевой), сделали реальные шаги в данном направлении; настоящая книга является одним из таких шагов. А при этом с особой остротой вновь всплыла обсуждавшаяся с начала прошлого века проблема *отличия методологии гуманитарного знания от методов естествознания* — проблема, решение которой предлагалось герменевтикой, обосновывавшей специфические способы эмоционального погружения в содержание познаваемых культурных текстов, неокантианством, противопоставлявшим свойственное наукам о культуре «понимание» изучаемых явлений свойственному наукам о природе «объяснению» своего предмета. Сейчас делаются первые попытки ее рассмотрения на современном уровне разработки общенаучных принципов познания реальности, на котором во второй половине нашего века сложились новые методологические программы — информационно-кибернетическая,

структуралистско-семиотическая, системно-синергетическая, — заставившие задуматься над возможностью, продуктивностью и границами их применимости в сфере гуманитарного знания.

Оно оказалось в остро-противоречивой ситуации: с одной стороны, несомненны особенности его предмета, порождающие его *принципиальное отличие* от естествознания, а с другой, оно не может не *сближаться* с естествознанием, когда последнее обращается к изучению *системных* объектов, хотя и менее сложных, чем системы социокультурные, но находящиеся на том же — *системном* — уровне их организации. Отсюда следует заключить, что в той мере, в какой изучение человека, общества, культуры стремится быть *научным* — при всей специфичности гуманитарного знания, — оно должно освоить методологию современного изучения природных систем, но поскольку они являются менее сложными, чем системы антропо-социо-культурные, методологические принципы их изучения, сложившиеся на почве изучения физических, химических, биологических систем, с органичным для них математическим аппаратом, должны быть приведены в соответствие с *уровнем сложности данного класса систем*, а не переноситься механически из сферы естествознания в сферу гуманитарного знания. Для иллюстрации этого тезиса приведу несколько примеров.

Первый пример позволяет осознать условия эффективности применения в изучении антропо-социо-культурных систем *теории относительности*. Если мы задумаемся над появлением и закреплением в истории философии категории «*субъект*», то придем к заключению, быть может, неожиданному, что задолго до эпохального для естествознания открытия А. Эйнштейна философское познание человеческой деятельности обнаружило имманентную для нее *относительность* — ее зависимость от особенностей действующего лица, или группы лиц, или человечества в целом, как *субъектов деятельности*. Ибо само различение «субъекта» и «объекта» говорит о множественности способов освоения первым второго, т. е. об относительности результатов данной деятельности. Понятие «субъективность» и стало означать в философском осмыслении деятельности ее *относительность*. С тех пор велся непрекращающийся спор о соотношении «относительной» и «абсолютной» истин, о продуктивности *релятивизма* и о его границах, о соотношении объективизма и субъективизма. После появления эйнштейновой теории относительности философия не могла не попытаться опереться на нее в своих обобщающих теоретических разработках отношения объективного и субъективного, но при этом выявились и существеннейшие особенности ее применения в естествознании и в культурознании, ибо отношение между *социокультурным* пространством и *социокультурным* временем оказывается *зависящим от свободы, личности*, выступающей в роли *субъекта деятельности*, которая разворачивается в *этом* пространстве и в *этом* времени. Если понятие «свобода воли электрона» есть всего лишь метафора, то *свобода воли человека*, определяющая его субъектные качества и, следовательно, относительность его сознания и поведения, является *реальностью* и заставляет внести коррективы в постижение относительности всех форм жизни человека в культуре. Только введя эти коррективы мы сможем теоретически преодолеть две

равно ложные позиции — *тоталитаристский догматизм* как реализацию последовательного *объективизма*, отрицающего права разных субъектов, но собственную позицию в бытии (и в познании, и в политической идеологии, и в религиозном сознании, и в эстетических вкусах, и в художественном творчестве), и *анархический релятивизм* как воплощение крайней формы *субъективизма*, т.е. абсолютизации относительных прав субъекта во всех областях культуры.

Другой пример — условия продуктивности применения воровского *принципа дополнителности* за пределами физического микромира. Несколько попыток такого применения в гуманитарных науках — одна из наиболее интересных сделана Т. Григорьевой для объяснения отношений «Восток—Запад» — оказывались недостаточно убедительными только потому, что отношения физических объектов переносились на отношения культур без каких-либо методологических корректив, хотя очевидно, что ситуации эти изоморфны (структурно схожи) лишь в определенных пределах. И действительно, в духовном мире невозможна та *абсолютная альтернативность* противоположных свойств, которая проявляется в отсутствии взаимодействия корпускулярных и волновых свойств элементарных частиц; в психологии и поведении человека, равно как и во взаимоотношениях национальных, социальных, региональных типов культуры на языковом, ментальном, художественно-творческом уровнях, *альтернативность относительна* — в духовном «пространстве» даже противоположные состояния не отделены друг от друга так, как в пространстве физическом, и потому не могут не взаимодействовать, не влиять друг на друга, образуя в конечном счете причудливо-амбивалентные сети духовных скрещений: В. Днепрова показал в анализе романов Достоевского, как выявил великий писатель связь любви и ненависти в характере личности, М. Бахтин обрисовал отраженную в романе Рабле аналогичную связь серьезной и смеховой культур в массовом религиозно-языческом сознании средневекового общества, а современный опыт убеждает в том, что сформулированная в свое время Киплингем — совсем в духе воровской идеи комплементарности! — несовместимость Запада и Востока («Запад есть Запад, Восток есть Восток, и им не сойтись никогда!») опровергается их реальным взаимопроникновением — в обыденном сознании людей, живущих в «зонах встречи» Востока и Запада, в разнообразных подлинно-синтетических структурах — например, в творчестве Святослава Рериха и Рабиндраната Тагора, Чингиза Айтматова и Олжаса Сулейменова, Мартироса Сарьяна и ... Видимо, в системах такого рода дополнителность и сохраняется, и обретает иной характер, преодолевая примитивную альтернативность принципа «или — или» и *tertium non datur*, свойственную материальным системам, ибо, повторяю, сгустки духовной энергии не имеют той жесткой пространственной локализации, какая есть у частицы и у волны, и потому вступают в разного рода взаимодействия.

Третий пример — первые опыты освоения гуманитариями *открытых синергетикой закономерностей процессов самоорганизации и реорганизации сложных систем*. Именно потому, что уровень этой сложности различен в процессах термодинамических и социокультурных, их изоморфизм не может

быть полным — и волновой ритм, и роль аттракторов, и масштабы нелинейности в движении систем, в которых действуют не только стихийные силы природы и «господин случай», но и *сознательная, и свободная активность личности* (особенность этого класса систем Н. Люман определил понятиями «самопорождения» и «саморефлектирования»), свойственный им способ превращения одного типа самоорганизации в другой, взаимоотношения гармонии и хаоса в их развитии — все это не может не отличать развитие данных систем от самодвижения в природе. Задача культурологии — выявлять своеобразие закономерностей, управляющих развитием культуры, а не переносить законы самоорганизации природных процессов на процессы иного рода, или же, разочаровываясь в эффективности применения системно-синергетических идей в изучении социокультурных процессов, бросаться в другую крайность и вообще отказываться от использования этих методов познания и увековечивать старинный способ фактографического описания событийного хода истории.

В настоящем исследовании строения, функционирования и развития культуры предпринята попытка осуществить такую программу применения приспособленных для этой цели способов ее философско-теоретического познания.



Но в таком случае возникает следующий вопрос — почему данные явления суть *основные формы бытия* и на каком основании мы причисляем к ним культуру?

Первой формой бытия является, несомненно, *природа*. Учитывая, что в понятие «природа» философ и представители конкретных наук вкладывают разные смыслы, уточню, что речь идет о природе как непосредственной, стихийно сложившейся форме существования материи, охватывающей неорганические и органические ее структуры; природа есть, следовательно, *наличное бытие материи*, реальность ее *конкретного существования*.

На определенной ступени исторического развития природы в силу ряда процессов, достаточно хорошо освещенных наукой и не нуждающихся в дополнительном освещении в данной книге, возникает вторая форма бытия — *общество людей*. Приходится употребить тут слово «людей», так как в последнее время появление новой научной дисциплины, назвавшей себя социобиологией, привело к распространению понятия «общество» и на совместную жизнь животных. Однако такое употребление термина некорректно — оно стирает качественное различие между коллективной жизнью животных и совместной жизнью людей при том, что генетическая связь этих двух форм коллективности несомненна (подобное перенесение на биологический уровень понятия, характеризующего социальный уровень бытия, равнозначно тому, как если бы мы назвали животное «человеком»); диалектику связей и различия этих форм коллективности точнее выразили бы понятия «*сообщества животных*» и «*человеческое общество*» (или, используя образную форму А. де Сент-Экзюпери «Земля людей» — «общество людей»). Суть этого различия состоит ведь в том, что в *обществе* бытие переходит от естественной, спонтанной формы существования биологической системы к иному типу функционирования и развития, который определяется тем, что общественные отношения не детерминированы биологически и потому не транслируются генетически; это приводит к тому, что структура общества не задана человечеству, как задана она каждому виду животных, оставаясь неизменной на протяжении всей истории его существования, а исторически изменчива, обусловленная меняющимся характером практического отношения людей к природе, формами и организацией производства, а затем и сознанием людей, идеологическими установками.

Но если общество есть *внебиологический способ связи людей в их совместной жизни и деятельности*, то сам человек, синтезирующий в своем реальном существовании и поведении природные и общественные закономерности, являющийся тем самым *воплощенным единством природы и общества*, должен быть признан носителем *особой — третьей — формы бытия*, не сводимой ни к биологической, ни к социальной его формам.

Не так давно у нас было распространено представление, будто использованная К. Марксом в «Тезисах о Л. Фейербахе» и полемическая по отношению к пониманию последним человека формула: «совокупность всех общественных отношений» означает, что ее автор отождествлял «человека» и «общество». Между тем, в

общество, светское общество и т. п.), то «человек» — это обозначение и *рода* (человеческий род — Homo sapiens), и социально-исторического, и расово-этнического *типа* (античный человек, белый человек и т. д.), и *индивидуального бытия* отдельного человека (Ивана Ивановича Иванова или Ильи Ильича Обломова). В человеческом бытии происходит то, что Ф. Шлейермахер некогда назвал «индивидуализацией» — превращение общего (родового) не только в особенное, но и в *индивидуально-уникальное*, единственное в своем роде, неповторимое. Мы увидим, какое значение это имеет для понимания культуры, пока же лишь отмечу это важнейшее свойство человеческого бытия и поставлю вопрос — а как возможно такое гармоническое соединение в человеке природного и социального, в сущности, их взаимное отождествление?

Возможность эта объясняется тем, что человек есть животное, способом существования которого является *продуктивная деятельность*, а не спонтанная жизненная активность. Одно из существеннейших отличий человеческой деятельности от жизнедеятельности животных в том и состоит, что последняя обращена только на удовлетворение их витальных потребностей, тогда как первая призвана решить, наряду с данной задачей, и другую — *заменить атрофированный у человека генетический механизм передачи от поколения к поколению и от вида к индивиду всех поведенческих программ новым механизмом — механизмом «социального наследования»*. Для этого необходимо «опредмечивание» (Гегель) накапливаемого человечеством опыта, позволявшее сохранять в объективированном и отторгнутом от самого человека — и потому не исчезающем с его смертью — виде добываемые им знания, ценности и умения. Так *биологическое* существование становилось одновременно *социальным*, благодаря неизвестному природе виду активности — *человеческой деятельности*. В результате деятельность человека породила новую — четвертую — форму бытия — культуру.

Резюмируя сказанное, можно развить предыдущую исходную схему, дабы сделать наглядным место культуры в системе бытия (см. схему 3):



Схема 3

Разумеется, данная схема, как всякая пространственная модель непространственных отношений, не может рассматриваться как абсолютно точное их отражение (тем более, что графически изображаемая модель ограничена двухмерностью листа бумаги), и все же она полезна своим относительным изоморфизмом моделируемой реальной системе.



Схема 5

няя этот образ к функционированию культуры, мы могли бы сказать, что в культурном предмете процесс его создания «угасает» для того, чтобы вновь «зажечься» в новой деятельности, извлекающей из него заключенное в нем человеческое содержание;

- д) *вновь человек*, вторая роль которого в культуре обуславливается тем, что в процессе распределения он растет, меняется, обогащается, развивается, короче — становится *продуктом культуры*; поскольку же одним из формируемых культурой качеств является потребность в совершенствовании собственной деятельности (незнаемая животными, у которых генетически транслируются инстинкты, управляющие стереотипизированными действиями, повторяющимися из поколения в поколение), постольку человек, творимый культурой, становится и ее творцом;
- е) связь процессов опредмечивания и распределения с *общением* участвующих в них людей как особым аспектом человеческой деятельности и, соответственно, феноменом культуры; предвзятым последующий анализ, хотел бы сразу же отметить, опираясь на выводы, полученные мной в результате специального исследования этого явления в книге «Мир общения», с одной стороны, неправомерность широко распространенного у нас отождествления «общения» и «коммуникации», проистекающего из чисто формального понимания их как способа связи человека с человеком, а с другой столь же неосновательное противопоставление «общения» и «деятельности», основанное на сведении последней только к *предметной деятельности*; общение людей является, как и предметная деятельность, формой деятельного — целенаправленного, свободно избираемого, а не транслируемого генетически, практического и духовного —

тельности, — с ее продуктом, или способом, или творческим потенциалом, или духовной энергией, или ценностным регулятором, или семиотическими средствами, или качественным уровнем, или качествами человека как субъекта деятельности... Эти расхождения трактовок, характеризующие всю историю культурологической мысли, начиная как будто с противоположности подходов к пониманию культуры у Дж. Вико, И. Канта и И. Гердера, и дошедшую до поразительного по разбросу «плюрализма» позиций современных мыслителей (который был показан во введении), объясняются, как видим, именно тем, что сама деятельность человека берется здесь *частично, односторонне, а не как целостная система*, не как процесс, начинающийся в человеке и в нем завершающийся, чтобы вновь начаться на новом витке спирали, — и так до бесконечности, но способный осуществляться лишь постольку, поскольку человечество изобрело способность опредмечивать свои внутренние качества, материализовывать духовное, дабы вновь и вновь его дематериализовывать, извлекая духовное содержание из материальных предметов (артефактов), и «присваивать» его каждым осуществляющим эти акты распределмечивания человеком.

Уже в этом кратком общем онтологическом эскизе можно увидеть, как системное представление о человеческой деятельности открывает философии путь к *целостному видению культуры*.

Понятие «культура» и вошло в философский обиход в XVIII в., перестав быть словом бытовой речи, именно потому, что появилась потребность в *интегративном определении* того, что и как делает человек и как это на нем отражается. Это не мешает, разумеется, говорить о разных конкретных проявлениях культуры — о культуре нравственной и физической, о культуре производства и управления, о материальной и духовной культуре, но за всеми этими проявлениями стоит нечто, объединяющее их и придающее им человеческий смысл, отличающий деятельность людей от поведения животного; это общее, единое, целостное и есть *культурное качество*. Его структура является, следовательно, взаимосвязью *трех модальностей* культурного «субстрата»: *человеческой* модальности, в которой культура выступает перед нашим взором как совокупность ненаследуемых качеств человека (и человечества, и нации, и личности), качеств, проявляющихся и в предметной его деятельности, и в общении; *процессуально-деятельностной* модальности, в которой культура предстает как способ деятельности человека, ее «технология»; *предметной* модальности, в которой культура является *инобытием человека*, охватывающим все многообразие его творений — материальных, духовных и художественных, образующих «вторую природу» или «человеческий мир», или «ноосферу». Схематически это можно обозначить так (см. схему 6).

Таким образом, трехчленная структурная декомпозиция бытия: «природа — общество — человек» при необходимости приводит нас к выявлению культуры как *преобразования человеком природы по законам общества*. Это значит, что «культура» близка к содержанию понятий «человек» и «общество», вместе с ними противостоя «природе» — и потому, что триединая система «общество — человек — культура» образует миниатюрную нишу в бескрайнем пространстве природы, и

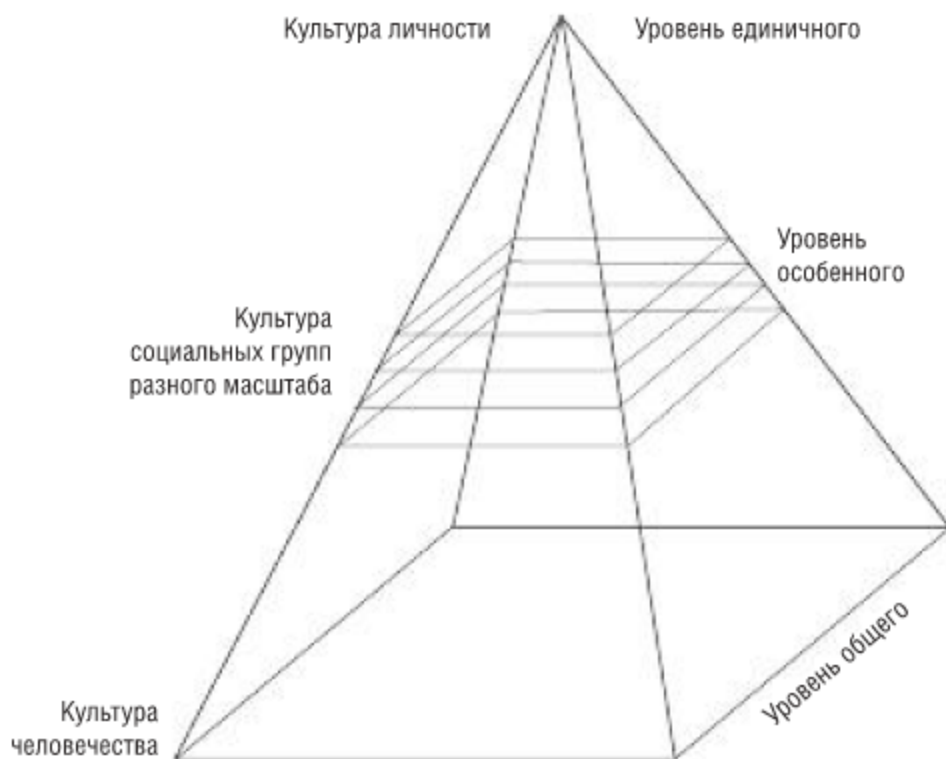


Схема 7

ской жизни и кончая человеческими отношениями в быту, характером народного образования, проведением досуга — состоит *в низком уровне культуры во всех ее аспектах* — культуры труда, культуры управления, политической культуры, нравственной культуры, художественной культуры и т. д. и т. п. Сейчас становится все более ясным, что одного изменения общества — т. е. социальных отношений — недостаточно; чтобы радикально изменить положение дел, необходимо *громадное повышение уровня культуры*.

2.

Анализ места культуры в системе бытия определяет структуру теории культуры. Необходимыми и достаточными разделами этой теории должны быть исследования *отношений культуры как подсистемы бытия с другими ее подсистемами* и изучение *внутренних отношений в самой культуре*; таковы *экстракультурологический* и *интракультурологический* аспекты философской теории культуры.

Эстракультурологический ее аспект предполагает рассмотрение:

- 1) отношений «культура/натура (природа)»;
- 2) отношений «культура/общество»;
- 3) отношений «культура/человек».

Строение *интракультурологического* аспекта теории культуры определяется тем, что культура как всякое реальное бытие существует в пространстве и времени; это порождает множество конкретных пространственных и временных форм ее существования, в которых по-разному проявляется глубинная сущность культуры. Диалектика сущности и существования, или инвариантных и вариативных свойств культуры, делает необходимым, с одной стороны, выявление *строения культуры как таковой*, ее сущностных и структурных характеристик, сохраняющихся при всех модификациях культуры в пространстве и времени, а с другой — выявление *основных направлений этой модификации и отношений, которые складываются между разными культурами*.

Поскольку культура является проекцией человеческой деятельности как целенаправленной активности субъекта, а субъект деятельности может быть *индивидуальным, групповым и родовым* (человечество в целом), постольку культура обретает три масштаба модуса:

- а) культура *человечества*;
- б) культура *социальной группы* — от макрогрупп типа этносов, наций, классов, сословий, профессиональных групп до микрогрупп типа семьи, производственного или дружеского коллектива;
- в) культура *личности* как единичное проявление вариативного особенного и инвариантного общего (см. схему 7). Соответственно задачей теории культуры становится изучение специфических закономерностей взаимодействия культур отдельных личностей, культур социальных групп и культуры человечества — в частности, различия в отношениях индивидов и группы в традиционной культуре и креативной, в культуре тоталитарного общества и демократического; в отношениях культур Запада и Востока, фольклора и дворянской культуры в феодальном обществе, культуры и контркультуры в обществе буржуазном; вместе с тем нельзя не учитывать и проблему взаимодействия культуры землян с культурами других инопланетных популяций, если они существуют и будут обнаружены (даже если этого не произойдет, гипотетическое представление о возможности подобной ситуации, разрабатываемое писателями-фантастами, должно стать и предметом философского умозрения, ибо философия, в отличие от конкретных наук, предполагает изучение не только существующего, но и возможного).

Превращение *культуры* в множество разнородных и разномасштабных *культур* не может быть, конечно же, результатом хаотически беспорядочного ее дробления на те или иные случайно возникающие образования — «локальные цивилизации», групповые субкультуры в пределах каждой такой цивилизации, сменяющие одна другую в истории духовные структуры; эта смена и эта диф-

ференциация должны, видимо, порождаться некими культурогенными силами, действие которых отвечает критерию *необходимости и достаточности* в образовании множества модификаций культурной целостности как самоорганизующегося «единства многообразия».

Поскольку реальная деятельность людей разворачивается в пространственно-временном континууме, постольку типология культур определяется прежде всего структурой хронотопа — особенностями *диахронического* и *синхронического* его измерений.

Временная координата — *историческая*. Культура непрерывно изменяется в ходе истории, изменяется по своему содержанию и формам его проявления, и изменения эти одновременно количественные и качественные, эволюционные и революционные, плавные и скачкообразные. Оставляя сейчас в стороне вопрос о том, под влиянием каких сил происходят эти изменения, как взаимодействуют тут внешние и внутренние детерминанты, — речь об этом впереди, ограничусь констатацией того, что диахроническая ось структурирует историю культуры *стадиально, типологически* в силу того, что существенно меняются культурогенный социальный субъект, его общественное бытие и общественное сознание, его потребности и идеалы, его структура и поведение. Соответственно изучению подлежат закономерности этой манифестации сущности культуры в исторически сменяющихся друг друга формах ее существования.

Сложнее обстоит дело с синхронической плоскостью дифференциации культуры, ибо здесь ее феноменология обуславливается многоуровневым, многоаспектным членением социального субъекта. Система формирующихся тут субкультур образуется сопряжением *этнической, национальной, демографической, образовательной, социологической, профессиональной, конфессиональной* плоскостей дифференциации культурогенных субъектов. Такой многогранный кристалл должен быть осмыслен как *система*, а не набор случайно, эмпирически и интуитивно выделенных плоскостей, ибо он охватывает *все* аспекты действительного существования человека в обществе.

Первый уровень — *этнический и национальный*.

Этнический уровень является первым потому, что он фиксирует исторический переход от докультурного, биологического существования человечества к его социокультурному бытию. Здесь возникает проблема связи и различия этнического и национального аспектов обусловленности культуры, особенно острая потому, что в нашей философской, этнографической и культурологической литературе «этнос» был фактически отождествлен с «нацией», рассматривавшейся как высшая форма этноса, а нация, по канонизированной сталинской дефиниции, сведена к совокупности социальных признаков. Между тем этнические параметры человеческого бытия заключаются в ряде биологических, передающихся из поколения в поколение черт, общих для расы, для племени, для народности; это черты, не зависящие от социальных отношений, от уровня культуры и от воли отдельных представителей этноса. Что касается нации, то она формируется как *культурная*, а не *биогенетическая* общность; национальная принадлежность обретается индивидом в ходе его

вхождения в культуру, начиная с овладения национальными языками — словесным, музыкальным и всеми другими, кристаллизации обусловленной ими ментальной структуры (так называемого «национального характера») и вырабатываемым прижизненно типом поведения. Этническая общность оказывается исходной почвой сложения наций, поскольку пространственная локальность и сравнительная замкнутость жизни народа обуславливают особенности культуры этноса, но в дальнейшем национальные общности могут складываться и на межэтнической основе, в результате завоеваний одними народами других, переселения и прямого скрещивания разных этносов — например, в США, в странах Латинской Америки, в Канаде, Австралии, в известной мере в России.

На высоком уровне развития цивилизации с образованием наций, остроумно названных В. Белинским «личностями человечества», диалектика реального бытия культуры не сводится к отношениям «национальная—общечеловеческая»; согласно философской триаде «общее/особенное/единичное» здесь вычленяется и средний слой, который этнографы называют «метаэтническим» или «региональным»: таковы славянская, романская, арабо-мусульманская, латиноамериканская культура. Этот уровень общности характеризуется и сходством материальной культуры определенной группы наций, и родством их языков, и близостью бытовых форм, обрядов, литературы и искусства. В разных исторических и социальных обстоятельствах эта общность осознается самими народами в большей или в меньшей степени — скажем, с особой остротой единство судеб славян стало ощущаться в XIX веке, латиноамериканцев и арабов — в середине XX века, а прибалтийских народов — в наши дни, но реально культурные связи существуют на протяжении всей истории этих народов.

Второй уровень — *демографический* — тоже имеет биологическую основу — различия возрастные и половые. С древнейших времен внутри каждого этноса формировалась специфическая детская культура, ориентированная на физические и духовные особенности этой возрастной группы; ее особенности сохраняются поныне, фиксируясь в таких, например, понятиях, как «детские игры», «детская литература», «детская одежда» (детская не только по размеру, но и по стилю). Имеет свои особенности и молодежная субкультура, и субкультура такой социальной группы, как старые люди, в наше время — пенсионеры. Столь же значимы для выделения разных субкультур в единой культуре различия полов. На разных этапах истории и в разных типах общества различия между мужской и женской субкультурой бывают более резкими и жесткими и менее, но они всегда существуют, и даже далеко зашедшая эмансипация не способна их полностью устранить, ибо коренятся они в конечном счете в особенностях мужской и женской физиологии и обусловленной ею психологии; поэтому уже детские их игры различны (скажем, «дочки-матери» и «казаки-разбойники»), различны позднее интерес к одежде, украшениям, домоводству, сюжетам повестей, пьес, фильмов, соотношение ценностей внутрисемейной и внешесоциальной жизни...

Чисто социальным становится тот аспект дифференциации культуры, который порождается расслоением общества, — *социологический*; вначале он имеет

сословное содержание, а затем классовое: очевидны особенности крестьянской и дворянской субкультур в феодальном обществе, а с другой стороны, отличия от той и другой бюргерской культуры, складывавшейся в средневековом, а затем ренессансном городе. Известное положение В. Ленина о «двух культурах в каждой национальной культуре» в развитом буржуазном обществе отражает реальные различия культуры «верхов» и «низов», которые углубляются при обострении социальных противоречий. О наличии этих «двух культур» говорили и в XIX, и в XX вв. русская литература, театр, живопись, осознавшие драматизм такого «раскола» национальной культуры.

Еще две грани в многомерном кристалле культуры порождает влияние на ее строение разных типов образования и профессиональной деятельности. Современное общество, крайне разнородное в обоих этих отношениях, в отличие от сравнительно однородных образов жизни крестьянства, помещичьего дворянства и городской аристократии в XVII—XIX вв., являет столь пеструю картину уровней знания, характера эрудиции, научных интересов, художественной подготовки, наконец, профессиональных занятий и так называемых «хобби», какой не знают прошлые века истории человечества; оттого культура утратила былую степень цельности, стала «мозаичной» (А. Моль) и не столько сближает разные слои общества, сколько разделяет их, обособливает, а иногда и восстанавливает друг против друга.

«Конечным пунктом» в онтологической пирамиде реального существования и функционирования культуры является *культура личности*. Все аспекты и уровни общечеловеческой культуры и культуры групповой в конечном счете преломляются в индивидуальном сознании, поведении, деятельности в соответствии с особенностями каждой личности, и чем ярче ее индивидуальность, тем своеобразнее она в качестве носителя культуры. Дело, однако, не только в том, что мера индивидуализации культуры обусловлена природно, социально и исторически, существенно различаясь, например, в традиционном и креативном типах культуры, в культуре рабовладельцев и культуре рабов в античной Греции и в буржуазной Америке в Новое время; дело еще и в том, что роль культуры всегда состоит в *диалектическом сопряжении интегративных и дифференцирующих процессов*, ибо полное подавление одних ведет к распаду культуры на неспособные к коммуникации самодостаточные монады, а исчезновение других — к стагнации, застою, к неспособности культуры обогащаться, развиваться за счет усилий отдельных творческих личностей. Соответственно культура каждого человека должна содержать то, что сближает ее с другими людьми, и то, что ее от них отличает, каковы бы ни были пропорции этих двух переменных.

Вместе с тем трехслойное строение культуры, обусловленное диалектикой общего, особенного и единичного, ставит перед системным ее анализом задачу изучения вертикальных, так сказать, а не только горизонтальных отношений в этой пирамиде — то есть *закономерностей взаимодействия культуры человечества, групповых и индивидуальных культур*. Речь идет, с одной стороны, о коммуникативных связях разных культур и их общении, а с другой стороны, о воздействии каждого более общего уровня бытия на более частные и конкретные (в воображаемой пирамиде — управляющие

силы, действующие снизу вверх) и об обратном воздействии сверху вниз, ведущем к обогащению каждого нижележащего слоя культуры теми, что находятся на более высоких уровнях (обогащение индивидуальным творчеством культур наций и классов, а этими последними — культуры человечества).

Но уже этот функциональный угол зрения вводит в теорию культуры проблему времени, ибо она является *динамической, развивающейся системой*. Обычно временной аспект изучения культуры ограничивается характеристикой исторических законов ее существования; гораздо реже анализ филогенеза дополняется анализом онтогенеза — когда культура берется не только в своем родовом, но и в индивидуальном масштабе; соотношение онтогенеза и филогенеза, пришедшее в гуманитарное знание из биологии, в которой был открыт известный физиологический закон: «Онтогенез повторяет филогенез», весьма плодотворно, как я попытаюсь показать, в культурологии, но и этого недостаточно — необходимо подключение третьего масштабного среза генетических процессов — тех, которые протекают в ходе становления и развития групповых культур (национальных, классовых и т. п.). Эти процессы давно уже вошли в поле зрения культурологии, трактуемые ею обычно как аналог законов органического развития — зарождение, расцвет, упадок и смерть определенного типа культуры, системный же подход требует включения этих закономерностей в общую характеристику генетических процессов. Тем самым интракультурологическая проблематика, выделяющая законы движения культуры во времени, охватывает три круга вопросов:

- а) изучение законов самодвижения культуры в его относительной самостоятельности по отношению к влиянию экстракультурологических факторов — развитию природы, общества и человека (филогенетические проблемы теории культуры);
- б) изучение законов самодвижения конкретных социальных форм культуры — национальных, сословно-классовых и т. п. как относительно автономного процесса, имеющего свою внутреннюю логику (это можно было бы назвать «типогенезом» культуры);
- в) изучение законов формирования и развития культуры личности как биографического, психолого-педагогического и самодеятельного процесса (онтогенетические проблемы теории культуры).

Соответственно данной логике дальнейший ход анализа выразится в более пристальном, чем это можно и нужно было сделать в данной главе, рассмотрении отношений культуры с природой, обществом и человеком, затем в характеристике интракультурологического содержания философской теории культуры.



Глава 2

КУЛЬТУРА И ПРИРОДА: ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

Как мы видели, оппозиция «натура/культура» является исходной и исторически, и логически — в осознании культуры как специфической формы бытия. Дальнейший ход ее теоретического осмысления потребовал — и поныне продолжает требовать, быть может, с особой остротой, поскольку человечество вступило в грозную для него эпоху «экологического кризиса», как принято называть современное состояние опасного для самого существования человечества эгонистически-потребительского и недальновидного отношения к природе, — анализа взаимоотношений между природой и культурой, сложившихся в истории человечества, существующих в наше время и возможных в будущем.

Анализ показывает, что отношение «культура/природа» имеет разные *уровни*, разные *сферы проявления* и разные *исторические формы*. Под его уровнями я имею в виду:

- а) *практическое* отношение, выражающееся в труде, который К. Маркс точно назвал «обменом веществ между человеком и природой»;
- б) *практически-духовное* отношение, которое складывается в обыденном сознании людей в их повседневной жизни, выражаясь в ее преобразовании силами фантазии в некий отличный от реальности, воображаемый идеальный мир, ценностное осмысление которого опредмечено в мифологии, религии и искусстве;
- в) *духовно-теоретическое* отношение, выражающееся, с одной стороны, в *познании* законов природы, зарождающемся в обыденном сознании и получающем свое наивысшее выражение в науках о природе, в естествознании, а с другой — в *ценностном осмыслении* природы, которое разрабатывается в пределах идеологии и выражается в разном понимании взаимоотношений природы и культуры.

Под сферами проявления отношений между природой и культурой имеется в виду различие между:

- а) превращением «во вторую» природу *окружающего человека материального мира* в результате соответствующих усилий культуры;

- б) столкновением и активным противоборством природы и культуры в *самом человеке* как природном и одновременно культурном существе;
- в) созданием человеческим воображением в ходе практически-духовного освоения реальности идеального мира, воплощающегося в образах мифологии и искусства.

Поскольку все эти отношения в общем контексте истории культуры меняются в каждом типе культуры, сменяющих друг друга в истории человечества, складывается специфическое решение проблемы «натура/культура»; их смена должна стать предметом исследования, дабы ни одно из них не было абсолютизировано.

Такова общая «топография» экологического раздела теории культуры; она определяет структуру последующего рассмотрения проблемы в данной главе.

1.

Практическое отношение культуры и природы, опосредованное трудовой деятельностью человека, ведет *ко все более и более широкому превращению природы в культуру*.

Оно началось в глубочайшей древности, в ходе сооружения нашими далекими предками каменных орудий, ветровых заслонов и жилищ, сосудов, одежды, и продолжается на протяжении всей истории, последовательно расширяя экологическую нишу, которую человечество заняло и стремится наилучшим образом оборудовать. Обычно плоды и способы этой его деятельности называют «материальной культурой»; мы увидим вскоре, что это понятие имеет гораздо более широкий смысл, а пока замечу, что речь идет о такой области культуры, которую точнее всего называть «материально-технической».

Понимание ее места и значения в целостном континууме культуры особенно важно потому, что — как уже отмечалось в первой главе — и в истории культурологической мысли, и в современной теории культуры, как зарубежной, так и отечественной, очень часто отрицается правомерность включения в *культуру* материально-трудовой практики человека; ее относят к «цивилизации», противопоставляя культуре как сфере духовной активности человека. Исходя из того понимания культуры, которое было обосновано в предыдущей главе, цивилизация рассматривается здесь как *форма культуры*, а не нечто внешнее и чуждое ей. Ибо *нельзя понять сущность самой духовной культуры, ее строение и развитие, рассматривая ее обособленно от материальной культуры*. Деятельность человека целостна, и разные ее уровни, при всех особенностях каждого, связаны друг с другом взаимным опосредованием и взаимным проникновением — ярче всего это проявляется в архитектуре.

Культура предстает перед нами, логически и исторически, прежде всего как *преобразование природы* — естественной, природной среды, которую человек заставит вокруг себя, в которой он существует и к которой он, в отличие от животных, не только должен так или иначе приспособиться, но которую он способен приспособлять к себе, к своим нуждам, желаниям, интересам; иначе говоря, человек не

только адаптируется к заданным извне условиям бытия, но и адаптирует их к собственным потребностям. Поскольку же происходит это не инстинктивно, не по велению самой природы, а по интеллектуальным, рациональным, духовным установкам, обретаемым человеком в его социальной жизни, материальное производство оказывается *одухотворенным изнутри, человечески содержательным*, то есть *культурным по самой своей сути*, как бы ни отличалось оно от производства духовного. Отличие же это состоит в том, что процессы и плоды материального производства, становясь культурными явлениями, остаются материально-вещественными процессами и предметами, подверженными действию законов природы.

Культура предстает перед нами, следовательно, как особый облик природы, неизвестный ей самой, но реализующий заключенные в ней возможности, способ ее существования: так, культурные злаки, одомашненные животные, каменные жилища, выдолбленные из дерева сосуды приобретали двойное подданство — оставаясь *природными* вещами и подверженными действию всех физико-механико-химико-биологических сил, они обретали *сверхприродные* качества и способности, неподвластные этим силам. Человек накладывал, таким образом, изначально свою печать на природное бытие, удваивая сам способ его существования, делая его *природно-сверхприродным*, вещественным по субстрату и социальным по функциям, то есть *культурным*.

В этом смысле мы могли бы опереться на диалектический анализ природы товара, осуществленный К. Марксом: товар, показал он, — это своего рода двуликий Янус: он имеет *одновременно чувственные и сверхчувственные свойства* и может быть понят только в этом мерцающем единстве противоположных качеств. Предметы материальной культуры остаются природными именно потому, что *материальны*, и вместе с тем оказываются сверхприродными, поскольку одухотворены заключенной в них творческой мыслью человека, его «эйдосом», как говорили античные философы, его конструктивным *замыслом/идеей/проектом/назначением*.

Эта двусторонняя природно-культурная реальность характеризует не только «окультуривание» природной среды, окружающей человека, но и его собственной природы, поскольку человек остается биологическим, физическим, химическим «телом», живущим по всем законам материи, на какие бы высоты духа он ни возносился. Уже очень рано у человека возникли потребность и сознание возможности изменять собственную природную данность — и в интересах преодоления его физических недостатков, избавления от болезней, совершенствования данных индивиду от рождения свойств, и в интересах религиозных, эстетических, художественных. Так уже в глубокой древности родилась медицинская практика, использовавшая и химические, и механические средства для все более широкого превращения естественного биологического бытия человека в культурный способ существования: это выразилось в изобретавшихся людьми системах питания, в применении разнообразных медикаментов, в гимнастических способах изменения данных индивиду от рождения телесных структур и способностей; наконец, в протезировании все более широкого круга

или культурного начала во всей системе человеческого бытия и мироздания — в диапазоне от фрейдера понимания культуры как насилия над природой до сексуальной революции, отбросившей все культурные запреты и освободившей сексуальную энергию, подобно ее свободным проявлениям у животных.

Таким образом, метаморфозы, производимые культурой с природой, таят в себе весьма широкий спектр возможных взаимоотношений обоих начал в рождающихся природно-культурных образованиях. На одном краю этого спектра — *обожествление природы и поклонение ей*, на другом — *пренебрежение законами природы, стремление навязать ей человеческую волю*; особенно ярко сказалось это в технической деятельности в современную эпоху, самовлюбленной и уверенной, что ей «все дозволено», — скажем, в области ядерной энергетики, военной промышленности, генной инженерии, спортивном «культуризме». Вся история материальной практики человечества располагается в границах этого спектра, в котором отношение природы и культуры можно было бы определить известной афористической формулой: «брат мой — враг мой».

Два примера, иллюстрирующих достаточно наглядно эту закономерность, — действенный и предметный. Первый пример — отношения полов, в которых сплетаются силы *натурально-биологические* (половое влечение, половая потребность, половой акт) и *культурные, этико-эстетические* (духовное чувство любви в разнообразных его практических проявлениях). При этом конкретное соотношение обеих сил варьируется и у разных людей, и в разных исторических ситуациях, и в разные эпохи, в широком спектре их сочетаний — от грубого, непросветленного любовью овладения объектом вожделения до робкого ухаживания за любимым существом, чуждого даже мысли о плотской близости. Типичное для средневековья поведение «героя своего времени», который мог платонически обожать «Прекрасную Даму», петь ей серенады и даже ради нее рисковать жизнью на турнире и одновременно использовать «право первой ночи» по отношению к крепостным крестьянкам, показывает, что разные соединения природы и культуры могут сочетаться в поведении одного и того же лица, и это само по себе является маркирующим признаком определенного *типа культуры*.

Другой пример вещественный — пластическое выражение противоречивого соединения обоих начал в старинном кресле с ножками в виде львиных лап и с подлокотниками в виде лебединых шей; общая техническая конструкция такого предмета не имеет аналогий в природе, представляя собой «чисто» культурный продукт, а зооморфные компоненты оформления говорят о нежелании его создателей полностью оторваться от натуральных образцов, о стремлении воспроизводить природные формы в тех или иных пределах. Как правило, человечество находило в соотношении природного и культурного в создаваемых вещах различные компромиссы в тех или иных пределах — от иллюзорного копирования облика животного или растения в сосудах до изобретения неизвестных и недоступных природе материальных структур в архитектуре конструктивизма и функционализма. А между этими крайними полюсами — *спектральное многополюсие разных сочетаний обоих начал, с постепенным изменением удельного веса каждого*.

2.

Сопряжение культуры и природы в человеческом бытии имеет свои, крайне важные — и в научно-теоретическом, и в практически-педагогическом отношении — особенности. Дело в том, что столкновение природных и сверхприродных факторов, произошедшее в антропогенезе и продолжающее свою «работу» по сей день в онтогенезе, в индивидуальном развитии каждого конкретного человека, повлекло за собой радикальное усложнение структуры человеческого бытия — она стала на несколько порядков более сложной, чем структура существования животных. Тем самым «разброс» индивидуальных вариаций в роде *homo sapiens* оказался бесконечно более широким, чем дифференциация индивидов у других млекопитающих, не говоря уже о птицах, насекомых или растениях. Поэтому встреча природных и культурных факторов в человеке становится *вариативной* — и в пределах его индивидуального существования, и на разных этапах истории, и в разных социокультурных системах. Хорошо известный современным медицине, педагогике, этике, эстетике принцип «индивидуального подхода» выражает эту важную особенность взаимоотношений природы и культуры внутри человека; этот принцип действует и в исторической науке, и в искусствознании, и в художественном творчестве.

Я затронул проблему, с которой нам придется сталкиваться на протяжении всего дальнейшего анализа; специально она будет рассмотрена в главе «Культура и человек». Поэтому сейчас ограничусь сказанным, ибо целью было пока лишь выявление особенностей связи культуры и природы в человеке по сравнению с их связью в его природной среде: в этой же плоскости охарактеризую своеобразие данных связей в третьей сфере их проявления — *в мире образов, удваивающем реальное материальное бытие.*

С самого начала — со времен первобытного искусства — и вплоть до сего дня художественное освоение мира остро интересуется тем, как происходит в человеке превращение природы в культуру, каковы различные коллизии их сложных и разнообразных взаимоотношений. Особые возможности художественного творчества в решении этой задачи были связаны с тем, что оно свободно преодолевало все объективные границы, которые в реальном сопряжении природы и культуры накладываются материальной формой бытия природы и человека — законами пространства и времени. Мифология, а за ней искусство преодолели это препятствие, обретя возможность создавать такие конструкты, в которых культура *полностью, абсолютно* подчиняет себе природу, — скажем, образы говорящих животных, воскресающих мертвецов и т.д. и т.п. Фантазия создавала здесь такие культурно-природные синтезы, которые либо предвосхищали то, что человечество научится практически созидать через много веков и тысячелетий, либо оставались нереализуемой мечтой, фантазмагорией, несбыточным «сном наяву» — скажем, преобразование животного в человека и человека в камень, образы бестелесного человека — бога или невидимки, небожителей, адожителей и жителей других планет. Освобожденное от необходимости подчиняться законам

природы, искусство могло исследовать соотношения природного и культурного в человеке с недоступными ни практике, ни науке глубиной и тонкостью.

Материально-практическая и практически-духовная формы взаимодействия природы и культуры по сути дела вообще не существуют изолированно одна от другой, они друг друга опосредуют и оплодотворяют, будучи разными способами превращения природного в культурное — *реальным* и *идеальным*; потому тот и другой требуют специального рассмотрения. (Тут предельно очевидна не только правомерность, но и необходимость взаимосвязанного изучения материальной практики и «практики в духе» как разных уровней бытия *культуры*, а не как противостояния «подлинной» духовной культуры и чего-то иного, низменно-прозаического, внекультурного, в лучшем случае заслуживающего снисходительного названия «цивилизация».)

Уже первые исторические формы практики — охота и изготовление орудий, брачные отношения и племенные контакты — были опосредованы ранними мифологическими представлениями, материально их воплощая; по сути дела, и тотемизм, и анимизм, и язычество во всех его разновидностях были примитивно-изначальными способами *осознания отношений между человеком и природой*, тем самым закладывая основы культурного существования человека (сколь бы дикими ни казались нам сегодня такие формы культуры, как жертвоприношения, погребальный культ, ритуальный каннибализм, скальпирование, рабство и т. д., это именно *культурные* явления, радикально отличавшие человеческое бытие от звериного). Понятно, что первые исторические формы духовного освоения культурой природы были *не абстрактно-теоретическими, а практически-духовными*, то есть осуществлялись механизмами воображения, а не совсем еще слабого абстрактного мышления, воплощались в свойственной воображению форме *образных представлений*, мысленных «картин» природного бытия, складывавшихся из фантастических комбинаций его реальных черт и вбиравших в себя всю полноту эмоционально-оценочного отношения к нему человека. Мир мифологических образов, в котором художественный и религиозный типы сознания еще не отделились друг от друга, но формировались синкретически-нераздельно, и был ничем иным, как трансформацией форм существования природы: и тотемные представления, и образы солярного культа, и языческие боги — это плоды *превращения природы в культуру*; известное изречение древних о связи Юпитера и быка заключало в себе мудрое и трезвое осознание того факта, что античный бог был всего лишь обожествленным животным или обожествленным человеком, и стоило снять с этого образа мистический покров, как обнажалась его реальная натуральная основа.

Практически-духовное освоение человеком мира распространялось, разумеется, не только на жизнь природы и человека как природного существа, но и на жизнь общества и человека как существа общественного, духовного, сверхприродного — история древневосточного и древнегреческого искусства наглядно показывает, как это происходило: в одном случае — в движении от изображения людей с птичьими или звериными головами к портретным и одухотворенно-психологическим образам

Эхнатона или Нефертити, в другом — от архаических образов телесно-совершенных богов и атлетов к драматически напряженным портретам Лисиппа и Скопаса; точно так же развитие античной поэзии и драматургии говорит о все более отчетливом осознании того, что человек есть, по классической формуле Аристотеля, «зоон политикон», т. е. «общественное животное», и потому его художественное воспроизведение должно раскрывать это противоречивое единство биологического и социального, телесного и духовного, составляющее сущность, величие и драматизм реального человеческого существования. Но и на самых высоких фазах истории культуры проблема взаимоотношений культуры и природы как вне человека, так и в нем самом оставалась и остается поныне одной из важнейших проблем искусства. Этим объясняется, в частности, существенное место, занимаемое в культуре изобразительными искусствами: хотя они могли на время оттесняться на ее второй план по сравнению с абстрагировавшейся от воссоздания природы и сосредоточившейся на постижении жизни человеческого духа музыкой, они оставались всегда в той или иной мере необходимыми культуре. Развитие пейзажного жанра в живописи и поэзии, а затем и в художественной фотографии, и в кинематографе; история натюрмортов — специфического жанра, посвященного самой этой двуликости, амбивалентности «натурно-культурного» бытия вещи; развитие такого своеобразного явления цивилизации Нового времени, как садово-парковое искусство, практически воплощавшее определенные представления о соотношении природы и культуры; стимулированные в конце XIX — начале XX веков открытиями генетики и концепциями фрейдизма художественные исследования взаимодействия природы и культуры в поведении человека — от романов Э. Золя до повестей Т. Манна, пьес Т. Вильямса, фильмов Ф. Феллини — все это свидетельствует о том, какое место в общественном сознании занимала на протяжении всей его истории проблема отношений природы и культуры, ибо искусство служит своего рода «документом», точно фиксирующим содержание общественного сознания.

3.

Если предметом практически-духовного освоения мира рассматриваемая нами проблема стала на самом раннем этапе истории общественного сознания, то объектом научно-теоретического осмысления она оказалась несравненно позднее — в сущности, лишь в XVIII веке. В этом нет ничего удивительного: для ее постановки необходимо было освобождение сознания от религиозных предрассудков, которые вели к подмене реальной проблемы «природа и культура» фантастической оппозицией «природа и бог». Когда же философская и научная мысль стали осознавать, что нет в мире ничего, кроме природы и человека, живущего в обществе и творящего по своей воле из материала природы новый предметный мир, должен был встать и вопрос о соотношении этой деятельности с природной данностью.

Вместе с тем первые проблески историзма, осветившие в XVIII веке пройденный человечеством путь, заставили размышлять над причинами непрерывных изменений нравов, обычаев, поведения, всей предметной практики человечества и всего его сознания. Так, в учениях Дж. Вико, К. Гельвеция, И. Канта и И. Гердера



формировалось осознание культуры как особого предмета философской рефлексии в ее отличии от природы и в ее взаимоотношениях с ней, приводя к различным решениям — и в силу различия исходных философски-мировоззренческих позиций мыслителей, и из-за разного смысла, вкладывавшегося ими в само понятие «культура». В XIX—XX вв. философская мысль продолжала обсуждать эту проблему — от классиков немецкой философии до представителей русской философской мысли начала нашего века. Представлению о культуре как носительнице прогресса, возвышающей и облагораживающей человека, увеличивающей его могущество в борьбе с природой, противостояли — начиная с Ж.-Ж. Руссо и включая воззрения Ф. Ницше и Л. Толстого — разнообразные формы дискредитации культуры и идеализации «натурального», «естественного» в противоположность «искусственному» и «извращенному». В то же время проблема эта продолжала осмысляться в XX в. и в новых модификациях религиозно-эстетического осознания — у Н. Федорова, Н. Рериха, А. Швейцера, не говоря уже о восточных натурфилософских и этико-эстетических концепциях.

Однако до наступления так называемого экологического кризиса реальная практика отношений людей и природы не выявляла действительного драматизма этих отношений. Стремительное развитие естествознания и техники стало выдвигать экологические проблемы на первый план, и сейчас уже всем ясно, что человечество движется к краю пропасти под влиянием *конфликта природы и культуры*.

Рассматривая способы «окультуривания» разных областей и уровней природного бытия, нужно иметь в виду, что изменение природы культурой имеет два аспекта — *утилитарный* и *эстетический*. Суть первого — благоустройство «экологической ниши», вырванной у природы человечеством, дабы она во все большей степени могла удовлетворять его практические потребности. Критерием данного направления деятельности человека становится *польза* (для всего человечества, или какой-либо его части, или индивида — в данном случае значения не имеет). Суть второго аспекта — повышение *эстетического потенциала* природной среды, в которой живет человек, попросту говоря — стремление «украшать природу», как это называли в XVIII в.; средства этого украшения — от «зеленой архитектуры» до современного дизайна. Примечательно вместе с тем, что эстетизация ландшафта и мира вещей, коими заполняется среда человеческого обитания, осуществляется отнюдь не только в специализированных сферах архитектуры, прикладных искусств, дизайна, но и в повседневной трудовой практике обыкновенных людей: так, землепашец с древнейших времен стремился придать красоту всем плодам своей деятельности — и засеваемому полю, и его ограждению, и своему огороду, и палисаднику, и изготовливавшимся им орудиям труда, и дому, который он строил, и домотканой одежде, и всему убранству своего жилища; точно так же все изделия средневекового ремесленника несли на себе печать его вкуса. (Эту двуединую утилитарно-эстетическую позицию средневекового ремесленника превосходно выявил Р. Роллан, описывая деятельность мебельных дел мастера Кола Брюньона.) Современные музейные работники хорошо знают, что высокой эстетической ценностью обладают большинство вещей, которые вышли из рук

сельских и городских ремесленников и сохранились как памятники культуры, заслуженно претендуя на место в экспозиции не только этнографического или исторического, но и художественного музея.

Подчеркну еще раз, что предметами культуры все эти вещи и сооружения становятся не только потому, что они обладают той или иной мерой эстетической ценности, но и потому, что имеют «потребительную стоимость», т. е. утилитарный характер, с которым нерасторжимо связаны их эстетические качества, — и польза, и красота рукотворных вещей говорят об их *человеческом смысле* — и творческом, и потребительском, свидетельствуя тем самым об их принадлежности к культуре.

4.

В третьей части настоящей книги проблема исторической типологии культуры, а значит, и изменения ее отношений к природе, к обществу, к человеку будет рассмотрена специально, но уже сейчас нужно отметить *закономерный характер этих изменений в подсистеме «культура/натура»*, порождаемый внутренней логикой развития культуры. Иначе говоря, мы имеем дело не с простой непрерывной изменчивостью этой системы, но с определенными *фазами, стадиями, типами* сменяющих друг друга ее состояний. Каковы же они, эти основные ступени историко-культурного процесса, рассматриваемого под интересующим нас сейчас углом зрения?

Первый — и самый длительный — этап истории, именуемый обычно «первобытностью», отличается в данном отношении тем, что формирующаяся культура еще не осознается людьми как некая внеприродная, чуждая природе и противостоящая ей сила; напротив, изначально человечество ощущает себя *органической частью природы* и во всем, что она делает, видит *проявление общих принципов природного бытия*. Само его обожествление, его мифологическая интерпретация и его обрядово-предметное моделирование — т. е. собственно культурное явление — кажутся столь же естественными, объективно-реальными, внечеловеческими процессами, как жизнь стихий, поведение животных, расцвет, умирание и взросление растений. Человек еще не отделяет себя от природы и не отделяет ее от себя, он растворен в ней практически и духовно, его сознание не дошло еще до расщепления субъекта и объекта — оттого и господствуют в нем мифологически-художественные, а не абстрактно-теоретические структуры. Символом изначального типа отношений «культура/натура» могла бы служить характерная для всех этнических разновидностей культуры богатейшая коллекция словесно-поэтических образов, описывающих человеческий облик с помощью метафор типа «львиная голова», «лебединая шея», «куриные мозги» и т. п., равно как перенесение на животного человеческих качеств в выражениях «птица поет», «трусливый заяц», «хитрая лиса», «лев — царь зверей» и т. д. Весьма отчетливо характеризует этот тип отношений культуры и природы магия, выражающая, с одной стороны, слабость человека, выпрашивающего у природы успех в охоте, дождь, плодовитость женщины, а с другой — его убеждение в способности воздействовать на природу, добиться от нее того, что ему нужно.

Второй исторический тип соотношения культуры и природы формируется с рождением цивилизации — новой стадии развития культуры, одним из признаков которой является *начинающаяся дифференциация субъекта и объекта в общественном сознании*, отражавшая процесс развития материального производства, освобождение человеческих коллективов от всевластия над ними стихийных сил природы, благодаря переходу от собирательства к земледелию, от охоты к скотоводству, от естественного перемещения в пространстве к движению с помощью колеса и т. д. и т. п. Здесь зреет сознание *принципиальных, качественных отличий* человека от животного, рукотворного от самобытного, искусственного от естественного, и в конечном счете рождается само понятие «культуры» в оппозиции «натуре». В результате — столь типичное для языческих культов отождествление человеческого и животного сменяется позицией мировых религий, придающих богам строго очеловеченный облик (хотя элементы зооморфизма сохраняются и здесь — скажем, в христианских представлениях о крылатых ангелах, козлоногих, рогатых и хвостатых чертях). На этой основе возможными — и широко реализовавшимися на практике — стали две противоположные позиции: *натуралистическая*, выражавшаяся в поклонении культуре натуре, в пантеистическом отождествлении бога с природой, в трактовке искусства как «подражания природе», прошедшей путь от античной классики до импрессионизма в художественной культуре последних столетий, в швейцеровской этической концепции «благоговения перед природой», в идеях и практике бионики, и противоположная, *сциентистски-техницистская*, отражавшая завоевания европейского научно-технического прогресса XVI—XX веков, девизом которого в нашу эпоху стала известная формула: «Мы не можем ждать милостей от природы, взять их у нее — наша задача». Хотя обе эти позиции всегда сосуществовали в мировой цивилизации, в разных исторических условиях доминировала та или другая: именно различием этих доминант определяются и культурная антитеза «Запад—Восток», и противостояние индустриальной цивилизации эпохе натурального хозяйства, городской культуры — деревенской, конструктивизма — натурализму.

Третий исторический тип решения антитезы «культура/натура» — обретение их *гармонических отношений* — должен сложиться в будущем, характеризующая цивилизацию постиндустриального типа. Необходимость в нем стала явственной уже в наши дни, ибо экологический кризис, переживаемый человечеством, показал: *только гармония культуры и природы способна быть альтернативой самоуничтожению культуры, а значит — гибели человечества*.

Речь идет, конечно, не об исчезновении противоречий между культурой и натурой, не о «благоговейном поклонении» человека природе, не о том или ином варианте этико-эстетической, если не религиозной, утопии, а о том, что противоречия в системе «культура/натура», которые никогда не исчезнут, которые будут возникать во все новых и новых формах, не должны перерасти в *непреодолимые антагонизмы*; человечество научится разрешать их, осознавая в качестве высшей ценности своего существования *уравновешенность природных и культурных сил*, их согласование в возможных на каждом этапе развития цивилизации пределах.

себя реальную жизнедеятельность людей, но оно не имеет отношения к моему рождению, развитию и смерти и потому не осознается как ценность самой жизни, время же есть не что иное, как *движение моего бытия к небытию*. Увидев в растительной жизни смену смерти весенним возрождением, наши далекие предки перенесли этот закон на собственное существование, трактуя его как цикличное чередование стадий «жизнь — смерть — возрождение» или как переселение бессмертной души из одной бренной плоти в другую, пытаясь таким образом *освободиться от власти времени*, а внерелигиозное сознание, преодолев эти иллюзии, осознало *трагизм времени*, ибо оно есть *неотразимое и неодолимое движение к смерти*.

Очевидно, что ничего подобного по отношению к пространству культура не знает.

Наконец, чисто психологическое различие отношения человека к пространству и времени состоит в том, что первое *доступно чувственному восприятию* — осязанию, зрению, слуху (поскольку он воспринимает звучания как далекие и близкие, как взлетающие и падающие, как исходящие справа или слева), обонянию (благодаря аналогичной слуху способности опознавать местонахождение источника запаха), наконец, вкусу (поскольку он реагирует на то, что попадает внутрь человеческого организма и воздействует не извне, как пространство, а изнутри, но не как духовное состояние, а как физическое ощущение), тогда как время *не улавливается ни одним органом чувства*, специализированным для иных целей, — все они фиксируют течение времени лишь опосредованно, как смену ощущений, получаемых каждым анализатором. Таким образом, в отношении *физиологическом* — и в этом человек подобен животным — восприятие времени вторично по отношению к восприятию пространства, в отношении же *психологическом*, а в конечном счете, *духовном, культурном, ценностном* — пространственные представления производны от переживания времени.

С первых шагов истории человечества перед ним выросла загадка, которой не знала психика животных и которая уже поэтому имела культурное происхождение, — различие форм пространства и времени с точки зрения его, человека, жизненных интересов. В самом деле, три фазиса времени, которые стали отчетливо различаться, — *прошлое, настоящее и будущее* — играли существенно различную роль в практической жизни людей, равно как и разные фрагменты пространства — «здесь» и «там», «низ» и «верх», «правое» и «левое». В известном смысле можно даже сказать, что культура начинается исторически с познания этой неоднородности, осмысленной ценностно-иерархически, в системе отношений «благое—злое», т. е. мифологически: *добрые* духи помещались *наверху*, в небесной выси, на горах, а *злые* — *внизу*, в подземелье; элементарная наблюдательность подсказывала, что живое растет, т. е. *тянется вверх* (в русском языке «растение» — это то, *что растет*), к теплу, к свету, а мертвое *падает*, ложится на землю, а потом, истлевая, погружается в ее недра. (Изменение отношения к земле произойдет гораздо позднее, у земледельческих народов, для которых земля стала кормилицей.)

Особенно резко пространственная вертикаль превращается в смысловую в политическом сознании — «верх» и «низ» становятся моделью социальной иерархии. «Низы» общества — бесправные трудовые массы населения, «верхи» — правящий слой, завершающийся «верховным» владыкой — императором, царем, жрецом, военачальником, президентом. В любой системе управления отношения управляющего и управляемых предстают как пирамидальная структура *верха* и *низа* аналогично мифологической концепции божественного устройства мира, аналогично и специфическому строению человеческого тела, в котором прямохождение на задних конечностях сделало управляющий орган — голову — *вершиной телосложения* (потому возможными оказались такие политические понятия, как «глава государства», «городской голова» или прилагательное «главный», во всех смыслах обозначающее функцию головы). Напомню, наконец, и ставший классическим бахтинский анализ «телесного низа» в народной смеховой культуре Средних веков и Возрождения, в частности, в романе Ф. Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль».

Политический и юридический смысл приобрели и отношения «правое—левое» под прямым влиянием экстраполяции на социальную сферу реальных функций правой и левой руки. Это выражается не только в современных обозначениях политических позиций, но и в перенесении на сам принцип организации совместной жизни людей, называемой «правом», понятия «правое» (то же произошло в других европейских языках). Русский же язык интересен тем, что отождествил «правое» с «правдой» — и в гносеологическом, и в этническом смыслах этого слова (наши мыслители говорили о свойственном русской интеллигенции соединении «правды-истины», и «правды-справедливости»; ср. также: «праведник», «правота», «оправдание» и т. д.); в немецком языке «recht» означает и «правое», и «верное», и «справедливое», и «истинное».

Ценностно-метафорический, т. е. *собственно культурный*, смысл приобретали и антитезы «близкое—далекое», «большое—малое», «легкое—тяжелое»: первая пара фиксирует не простые пространственные величины — расстояние наблюдаемого объекта от наблюдателя, — но и *значение, которое это расстояние имеет для человека в его практической жизни*: «близкое» могло иметь (да и сегодня имеет) и радующее, и пугающее значение, в зависимости от того, кто или что близко (приближается) — друг или враг, счастье или беда; но во всех случаях понятие это фиксирует значимость пространственного перемещения для субъекта; точно так же «далекое», поскольку оно не входит в мой жизненный опыт, ибо ни зрением, ни другими чувствами не воспринимается или, в силу перспективной структуры видения, кажется маленьким и, значит, несущественным, тогда как близкое находится «здесь и сейчас», рядом со мной, непосредственно относясь ко мне тем или иным образом. Потому пространственные отношения и тут становятся *ценностными*, а значит, не физическими, а *культурными*.

Это прекрасно иллюстрирует история архитектуры. С тех пор, как человек вышел из пещеры — естественного укрытия для жизни и безопасного отправления обрядов, он стал строить дворцы и храмы, устремляя их *ввысь*, — от тотемных

так же меняется в истории культуры и осознающего ее искусства — в силу чего, например, те его виды, которые *непосредственно* фиксируют процессы, течение времени (литература, музыка, танец, сценические искусства), и искусства пространственные, отражающие время *лишь опосредованно*, развиваются неравномерно, занимая господствующее положение на разных ступенях истории мировой художественной культуры.

Но как только культура начинает осознавать время в его реальном протекании, т. е. различает прошлое, настоящее и будущее, она может признавать высшую ценность одной из этих трех фаз движения — *прошлого* в традиционной культуре, *настоящего* в культуре креативной (европейской культуре нового времени), *будущего* в культуре утопической или реально-проективной ориентации.

Есть все основания предположить, что в ходе дальнейшего развития культуры сформируется еще один ее тип, который сумеет *более или менее равномерно оценивать значение прошлого, настоящего и будущего в соответствии с теми специфическими функциями, которые имеет в жизни людей каждая фаза временного потока*. Ибо история показала, что консервативный традиционализм, как и инновационный креативизм, представляют возможности культуры *односторонние*, так же как и пророчествующий футуризм. Для полноты и относительной гармоничности человеческого существования нужно использовать там, где это наиболее эффективно, и традиционалистскую ориентацию на прошлое, и утверждение высокой ценности рождающихся сейчас новых форм жизни, и устремление в будущее, которое должно принести человечеству более совершенные условия бытия.

6.

Действие зрения и слуха, связывающих человека с природой, не сводится к невыполнению тех ориентационно-информационных функций, которые они осуществляют в жизни животных; они обретают у людей многослойную структуру: над нижним слоем — *биофизическим* — возвышается второй, *психологический*, над ним — *социально-психологический*, еще выше — *эстетический*, и, наконец, на самой вершине — *мировоззренческий*. Три последних уровня можно было бы объединить общим понятием «*культурный*», ибо, в отличие от двух первых, стабильно характеризующих зрение и слух на протяжении всей истории человечества, они отличаются исторически изменчивым содержанием да и в пределах каждого этапа истории оказываются зависимыми от многообразных условий общественного бытия и общественного сознания.

Люди видят и слышат одинаково и одновременно по-разному, ибо глаз и ухо у людей одинаковы, но их «работа» непосредственно зависит от прямого влияния общественного сознания, которое динамично и разнообразно по своей интерпретации действительности. Это дает основание считать зрение и слух не только *органами чувств*, но и «органами культуры». Вспомним, например, открытое Г. Вельфлином существеннейшее различие между двумя «способами видения», запечатленными в искусстве, — классическим и барочным; хорошо

во всех ее проявлениях: труд является преобразованием того, что человек *видит*, регулируется тем, как он *видит* то, что делает, и приводит к созданию *видимого* продукта. Правда, автоматизация действий работника может приводить к работе «вслепую», но это касается лишь отдельных операций и отдельных этапов работы, в целом же труд имеет в основе своей *именно зрительное* восприятие — даже слух, не говоря уже об осязании и обонянии, играет тут частную и подсобную роль. Неудивительно, что потеря зрения оказывается величайшей трагедией для человека именно потому, что, не лишая его полностью способности практически действовать, работать, созидать, существенно ограничивает эту способность, начиная с затруднения передвижения в пространстве и манипулирования теми или иными орудиями, инструментами, приборами.

Что касается слуха, то если в преобразовании природы — он играет второстепенную и подсобную роль (оттого глухота в неизмеримо меньшей степени, чем слепота, ограничивает возможности человека работать), то в *общении человека с другими людьми его роль становится главной*. Мы имеем в виду, разумеется, специфически-человеческое, т.е. духовное общение, интеллектуальную коммуникацию, культурные контакты, а не биологические, в которых у человека, как и у животных, главным средством связи является *осязание*; на сверхбиологическом, социокультурном уровне общение и коммуникация осуществляются прежде всего с помощью *звуковой, т.е. обращенной к слуху, речи*, и даже изобретение способа ее письменного закрепления и тем самым ее визуализация не могли устранить то, что и при чтении книги глазами мы *мысленно озвучиваем* читаемое; более того, даже раздумья человека, процесс его мышления развиваются в форме *внутренней речи, звучащей в воображении*.

К словесной речи примыкает музыкальная «речь», являющаяся важным дополнительным средством общения людей — и в искусстве, и в быту, и в единстве со словом, и в чисто инструментальных формах, тогда как язык изобразительных искусств, визуальный по своей сути, организует человеческое общение не непосредственно, а лишь опосредуя его отражением природных явлений, связей и отношений.

Таким образом, реальная роль в практике человеческого бытия, деятельностьная сущность которого осуществляется двояко — в формах *предметной деятельности* и в формах *общения* — и выделяет зрение и слух как инструменты деятельности, т.е. органы культуры. И в силу этого их *общепсихологические* свойства обогащаются социально-психологическими и *семиотическими* — т.е. такими, которые возникают и изменяются под влиянием конкретных условий бытия людей в разных общественных и национальных, исторически изменчивых обстоятельствах.

Эту культурную «нагрузку» зрение и слух приобретают благодаря способности человеческой психики образовывать *устойчивые ассоциативные связи* между разными восприятиями и представлениями. Со времен И. Павлова хорошо известна способность психики животного к образованию ассоциативных связей, рождающих условные рефлексы, у человека же такие связи, в том числе и синестетические (между данными разных органов чувства), широко развиваются в ходе обретаемого

Мировоззренческое — т.е. гносеологическое и аксиологическое — наполнение зрительных и слуховых образов закреплено в нашем языке в смысловом различии глаголов «смотреть» и «видеть», «слушать» и «слышать» (аналогичное положение в других языках); с другой стороны, стихийно фиксируя исторически складывавшиеся в культуре отношения между чувственным и интеллектуальным уровнями психики, язык позволил употреблять понятие «видеть» в смысле «понимать» и «слышать» в смысле «осознавать». Чем же это объясняется?

Тем, что зрение служит главным инструментом ориентации человека *в пространстве*, а слух — основным способом его ориентации *во времени*. Пространственные отношения мы *видим*, а течение времени можем *слышать*. Показательны в этом смысле часы — тиканием, звоном, другими звуковыми сигналами они отмеряют ход времени; может показаться, что движение стрелок на циферблате или убывание песка в песочных часах — такое же, но пространственное, проявление временного потока, однако более внимательный анализ приводит к выводу, что изменение соположения неких элементов в пространстве — не форма протекания времени, а *перекодирование временных отношений в пространственные*, перевод имманентного способа его бытия *на другой язык*, тогда как в звучании раскрываются собственно временные отношения как последовательная смена доступных ощущению состояний. Вот почему музыка — искусство звука — является художественным воплощением времени (музыка «упорядочивает отношения между человеком и временем», по определению И. Стравинского), и лишь опосредованно, по ассоциативным законам синестезии, она способна говорить о пространстве, живопись же — искусство зрительное — непосредственно воссоздает структуру пространства и лишь опосредованно способна передавать течение времени.

Прямая и специализированная функция зрения — давать сознанию *информацию о пространстве*, т.е. о *материальном* бытии в его реальном трехмерном существовании, а функция слуха — давать *информацию о течении времени*, т.е. о жизни человеческого *духа*, которая, конечно, принимает материальные внешние формы, необходимые для того, чтобы духовное могло получить внеличностное, обобщественное, коммуницируемое состояние, но собственное его — духа — бытие — *внепространственно*, оно есть «чистая длительность» и потому доступно только слуху, а не зрению. Духовное как таковое в его «в-себе» и «для-себя-бытия» *невидимо* — потому-то трактовка Бога как чистого «Абсолютного Духа» ставила перед религией сложную проблему представления Бога человеку; в результате одни религии считали невозможным изображение Бога, запрещая всякие идолы и иконы, а другие шли на компромисс и разрешали изображать Его, но при условии таких способов изображения, которые выявили бы сущностные отличия Божества от земных, пространственных и потому видимых форм человеческого бытия, либо представляя его в виде человекообразного сына божия Иисуса Христа, либо в облике носителя Святого Духа — голубя. Отсюда — известное изречение средневекового теолога: «Увидеть Бога — значит умереть».

Но за фантастическим представлением о Боге как абсолютизированном Духе стоит абсолютно реальная сила — *человеческий дух*, который становится Богом

первом этапе его становления и оставались одной из коренных его проблем на протяжении всей последующей истории философии — и в ее онтологическом, и в гносеологическом, и в логическом разделах, а затем и в социологическом, культурологическом, антропологическом, эстетическом (показательно образование таких понятий, как «социальное время» и «социальное пространство», «культурное пространство», «психологическое время», «художественное пространство и время»). Но более того — пространство и время оказались существеннейшими элементами дофилософского, мифологического сознания — вспомним хотя бы образы Кроноса и Сизифа в мифологии эллинов, мифологические представления о строении мира как плоскости, опирающейся на спины животных, о соотношении Земли, неба и подземелья, о движении Солнца и Луны, а также образы великанов, гномов, семимильные сапоги и волшебные зеркала, заколдованный сон и чудодейственное пробуждение несостарившейся красавицы и многое, многое другое. Из этого мифологического источника питалось религиозное сознание, во всех формах которого проблема времени и пространства запечатлевалась в центральных для него представлениях о бессмертии души, т. е. о *способе преодоления власти времени над человеческим существованием*, о переселении душ на земле и об их перенесении в небесные выси или в подземные глубины. Но и другой плод распада мифологического сознания — искусство — сохранил фундаментальную для своего исторического источника связь с отношением людей к пространству и времени и к способам их представления, переживания, осмысления человеком.

Так ощущение протекания времени и ощущение человеком себя в пространстве приобретали культурно-философский характер.

7.

Жизнь и смерть — такие же *натуральные, материальные* явления, как пространство и время, только более узкого масштаба, принадлежащие органическому миру; однако при переходе к человеческому бытию понятия «жизнь» и «смерть» приобретают новый смысл, более широкий по сравнению с биологическим и более сложный: ни растение, ни животное не осознает и не переживает ограниченность своего существования и неотвратимость возвращения из бытия в небытие, тогда как человек знает это, не может это не переживать и, значит, ценностно не осмыслять сам феномен жизни в ее соотносительности с уничтожающей ее мощью смерти. Переживание это, как и лежащее в его основе предвидение, — озорчивая привилегия человека, один из признаков его превращения в культурное существо.

Рассмотрим оба эти аспекта проблемы более обстоятельно. Расширение содержания понятия «жизнь» применительно к существованию человека выражается в том, что мы используем его и по отношению к духовной сфере, — таковы понятия «духовная жизнь личности» и «духовная жизнь общества», «культурная жизнь города», «общественная жизнь страны». Точно так же расширилось значение смерти в выражениях «нравственная смерть», «политическая смерть»,

которые нельзя расценивать как простые метафоры, — подобно нравственному и политическому значениям «верха» и «низа», «правого» и «левого», здесь произошло *окультуривание материально-природных отношений*: так, «нравственная смерть» есть крайняя форма «нравственного падения», т.е. элемент изоморфизма материальных и духовных процессов. Ибо уход в небытие, как и возникновение бытия из небытия, — акт рождения — судьба духовных явлений, как и материальных; культура фиксирует этот изоморфизм, переносит на духовную сферу понятия, обозначающие материальные отношения (начиная с самого понятия «дух», которое произведено от «дыха» — дыхания, как и во французском языке — «aspirer» — «esprit», а в латыни «anima» — «дыхание» и «душа»). Ценностное осмысление жизни и смерти становится атрибутом и *индивидуального, и общественного сознания*. Хотя отношение личности к собственной смерти является в принципе неприязню, отвращением, ужасом, реальное проявление этих чувств становится одним из показателей ее культуры: это выражается и в том, как принимает человек приближение своей смерти, как он встречает ее приход, а в известных случаях — в предпочтении смерти неприемлемому образу жизни, индивидуальному или социальному, рождающему самоубийство или жертвенный подвиг человека, сознательно идущего на гибель во имя определенных принципов или идеалов — религиозных, нравственных, политических. Ибо жизнь отнюдь не является *абсолютной ценностью*, как полагал, например, Н. Чернышевский, исходя из почерпнутых им у Л. Фейербаха основоположений антропологической философии; соответственно и смерть — *не абсолютная антиценность*. Антитетическая пара «жизнь—смерть» уже в индивидуальном сознании и поведении вписана в систему ценностей каждой личности и опосредована содержащимися в ней базовыми ценностями: таковые могут представлять Бог, государство, честь, долг, любовь к родине, к матери, к женщине (мужчине), к своему ребенку, к своему призванию, наконец, и собственное эмпирическое бытие. Диада «жизнь/смерть» осмысливается в этом аксиологическом поле, и может оказаться, что ценность смерти превосходит ценность жизни, и человек идет на самоожжение, делает харакири, бросается на амбразуру дота, вызывает на дуэль, совершает террористический акт, зная, что не удастся спастись самому, объявляет голодовку и т.д. и т.п. Герой Отечественной войны 1812 г., а впоследствии декабрист Федор Глинка писал:

*Вспомним, братцы, россов славу
И пойдем врагов разить!
Защитим свою державу!
Лучше смерть, чем в рабстве жить!*

К. Рылеев пророчески писал накануне декабрьского восстания:

*Известно мне: погибель ждет
Того, кто первым восстает
На угнетателей народа.*

*Судьба меня уж обрекла.
Но где, скажи, когда была
Без жертв искуплена свобода?
Погибну я за край родной...*

Словно полемизируя с известной формулой мещанства «живая собака лучше мертвого льва», Долорес Ибаррури — руководительница испанских коммунистов в годы гражданской войны в стране — бросила ставший широко известным лозунг: «Лучше умереть стоя, чем жить на коленях».

Так проявляет себя свойственное лишь человеку отношение к жизни и смерти, придание им *смысла* и соответственно превращение одной или другой в *цель сознательно избранного поведения* либо в *средство утверждения идеала*. Правда, как отмечал еще П. Кропоткин, изучая альтруистические действия животных, и они способны на самоубийство, на принесение в жертву собственной жизни во имя рода; однако современные этнологические исследования показали, что у каждого вида животных существует определенный процент особей альтруистического, эгоистического и даже садистского склада, ибо склад этот врожден особи и определяет ее действия через инстинкты. Что касается человека, то включение его отношения к жизни/смерти в иерархическую систему ценностей есть результат сознательного в принципе выбора, и потому нередко отношение это меняется вместе с изменениями, происходящими в системе ценностей.

Но если уже в культуре личности жизнь/смерть приобретают второй план — *смысловой, ценностный* — то тем более весомым становится он в культуре социума, нации, эпохи. Ибо здесь ценностно-смысловое содержание жизни и смерти освобождается от неразрывной связи с первоначальным (биологическим, жизненно-практическим) их содержанием — в общественном сознании жизнь и смерть являются не формами бытия того или иного конкретного, реального, эмпирически данного индивида, а жизнью и смертью «вообще», «как таковыми», отвлеченными, абстрактными представлениями о законах человеческого существования. Их культурный статус и смысл предстают перед нами соответственно «в чистом виде», как элементы общественного (национального, конфессионального, исторического, поколенного) *типа сознания*.

Намечая — поневоле самым общим образом — культурологические координаты решения этой проблемы, замечу, что обретение жизнью/смертью культурного смысла началось с первых шагов истории человечества. В племенном сознании первобытных народов, строившемся по уже описанной выше антитезе «мы—они», признание ценности жизни распространялось только на принадлежащих к «мы» — к своему родо-племенному коллективу (впоследствии к *своей* расе, к *своей* нации, к *своему* сословию, к *своим* единоверцам), а тех, кто принадлежит к общности «они», можно со спокойной душой обречь на смерть, убивать. Но и в собственном коллективе смерть индивида во имя спасения общины, племени, рода становится носительницей высочайшего смысла,

И во многих других стихах на разные лады склоняется Смерть, рисуется ее образ во всем ее болезненно-соблазнительном уродстве, и поэт призывает читателя — «потешный род людской» — не забывать, какой конец его ждет:

*Кривляйся и кляни, но знай: в любом краю
Примешивает смерть, надушенная миррой,
К безумью своему — иронию свою.*

(«Пляска Смерти»)

Одно из стихотворений прямо названо — «Жажда небытия» и кончается возгласом:

Лавина, унеси меня скорей с собой!

А в одном из черновых его набросков прямо сказано:

Да здравствует смерть!

Вполне естественно, что обе позиции оказывались свойственны эпохам кризиса социальных формаций как определенных типов общественного бытия — так складывалась культурная ситуация в Древнем Риме, в эпоху крушения рабовладельческого строя, таким было отражение в культуре XVIII в. во Франции гибели феодального строя, так развивались обе позиции в европейской культуре начала XX в., в эпоху кризиса капитализма, особенно ярко проявившегося в первой мировой войне и ее духовных последствиях — в крайнем гедонистическом аморализме, с одной стороны, и полной опустошенности «потерянного поколения» 20-х годов — с другой (вспомним хотя бы романы Э.-М. Ремарка и Э. Хемингуэя).

Так проясняется культурный смысл жизни и смерти. И его же обретают свойственные живым существам конкретные биологические качества — *возраст* и *пол*.

8.

Качества эти зарождаются уже в растительной форме жизни, но в развитом и сущностно значимом виде они характеризуют жизнь животных, а затем и человека. Понятно, что и объяснение их является прежде всего биологическим: *возраст* есть определение меняющихся состояний — содержательных, структурных и функциональных — организма, существование которого выражается в движении от небытия к небытию через рождение, младенчество, созревание, расцвет, старение и смерть, а *пол* — одной из двух модификаций каждого вида животных и многих видов растений, связь которых обеспечивает размножение вида.

Казалось бы, сказанного достаточно для характеристики биологической сущности возраста и пола и перехода к анализу их культурных смыслов. Однако открытия самой биологической науки, сделанные в последние десятилетия, и развитие теории систем и методологии системных исследований приводят к выводу,

отношении и взаимоотношениях полов, который детерминирован общим характером национальной культуры, достаточно хорошо описан в этнографической литературе, и каждый человек может наблюдать его в разных социальных слоях своего народа, в разных профессиональных сферах и на разных возрастных уровнях.

Если на биологическом уровне проблема пола никаких изменений не претерпела со времен возникновения полового диморфизма, то на уровне культурологическом менялся не только ее удельный вес в общественном сознании, в искусстве, науке, философии, в бытовой повседневности, но и сам взгляд на взаимоотношения полов — *от крайнего их противопоставления до полного отождествления*; от дионисии, фаллического культа и введения проституции в обрядность восточных религий и других форм того, что В. Розанов назвал «слиянием религии и пола», до монашества и самооскопления мужчин; от ханжеского «целомудрия» в художественном изображении любви до вульгарной порнографии; от культивирования однополрой любви до признания гомосексуальных отношений уголовным преступлением; от раздельного воспитания мальчиков и девочек до узаконения армейской службы женщин и женского бокса...

При этом нравственный и эстетический идеал мог складываться на основе качеств мужественности или женственности как определенных психологических и поведенческих комплексов — скажем, в рыцарском романе и пасторальном, в маскулинных или феминистских тенденциях моды, манер, стиля речи, в характере философских концепций, ориентированных на рациональный или эмоциональный типы сознания, в педагогических системах, в которых идеальными человеческими качествами полагаются мужественность или женственность...

Все эти факты показывают с предельной наглядностью, что *пол приобретает в культуре многостороннее специфическое содержание*, обусловленное природными и социальными факторами, интегрированными и обогащенными в функционировании и развитии культуры. Но дело не в самом признании этого «окультуривания» биологической структуры, но и в понимании тех последствий, которые оно имело при превращении отношений полов в явление культуры.

Особый интерес представляют в этой связи результаты изучения причин и смысла полового диморфизма выдающимся современным биологом В. Геодакяном. Исследования эти, осуществленные с позиций системного подхода и соединившие методы качественного и количественного анализа, установили, что половой диморфизм, зародившийся в жизни растений, охвативший всю фауну и ставший формой человеческого бытия, обусловлен *потребностью открытых, развивающихся систем в двух механизмах*: один из них имеет *стабилизационные функции* и призван укреплять систему, обеспечивая сохранение выработанных прежде способов существования; другой должен, в условиях изменчивости среды, *находить новые способы жизнеобеспечения*, способные приводить систему в соответствие с происходящим в ее среде. Следствием такого распределения функций является то, что «женский пол передает потомству широкий спектр более репрезентативной информации о прошлом», а мужской — «узкий спектр более селективной ... экологической информации о настоящем». В конечном счете различие полов оказывается

Мужчин и запрещая браки священнослужителей, и разрешая их... Впрочем, и в индуизме, как утверждают исследователи, отношение к сексуальности и соответственно к женщине было крайне противоречивым — от безбрачия, практиковавшегося многими святыми и священнослужителями, до романтического воспевания женщины в индийской литературе.

Столь же очевидна зависимость конкретных модификаций полового диморфизма в светской культуре от политического строя, правовой регуляции человеческих отношений, господствующих нравственных принципов, характера эстетического сознания.

Признание этой вариативности, как и одновременное понимание важности индивидуального подхода в практических делах и познании в сфере культуры, влечет за собой необходимость внесения существенных корректив в ставшую в нашу эпоху едва ли не общепринятой в цивилизованном мире политику «эмансипации женщины» в движение феминизма. Решение проблемы состоит отнюдь не в *отождествлении* женских и мужских возможностей в общественной жизни и культуре, а в создании условий для их реализации *по принципу дополнительности* в равной мере свободно, полно и целостно для обоих полов. Нельзя не согласиться с В.Геодакяном, что «бесполое» педагогика, психология и социология «создают теоретические и практические тупики», выход же состоит в замене «идеи социальной одинаковости и взаимозаменяемости полов» «идеей их дополнительности». В этом случае женщина обретает свое истинное и изначальное место в культуре — быть не неизбежно неполноценным заменителем мужчины (как и ему быть не столь же несовершенным исполнителем женских ролей), а *уникальным по возможностям носителем одного из двух потенциалов культуры, в равной мере ей, культуре, необходимых и потому равно для нее ценных.*



Этот пункт анализа культуры чрезвычайно важен — и потому, что характер ее организационных форм приобретает в наше время и в нашем обществе особенно большое значение, и потому, что обычно организационная сторона общественного бытия не расценивается как *культурный* феномен, ее относят к миру социальных, а не культурных форм. Между тем применительно ко всем организациям, институционализирующим совместную деятельность людей, неправомерна альтернативная постановка вопроса — являются ли они формами общества *или* культуры, ибо тут общество и культура объединяют свои усилия, образуя *культурные способы опредмечивания общественных отношений*. Поэтому социолог рассматривает разнообразные организации и учреждения как воплощение общественных отношений, а культуролог — как придаваемые этому содержанию культурные формы (скажем, в распространенном сейчас противопоставлении «дикого базара» и «культурного рынка»). Отсюда становится понятным получившее в последние годы широкое распространение понятие «социокультурное», обозначающее связь и различие этих двух сторон человеческого бытия.

Отношения общества и культуры являются их взаимной потребностью друг в друге, их всесторонним взаимодействием. Культура необходима человеческому обществу с первых шагов его существования, и чем дальше, тем во все большей степени, потому что тот тип организации коллективной жизни, который сложился в мире животных, — закодированный в генофонде, имеющийся у каждой особи и передающийся каждому поколению, — перестал функционировать в жизни первых человеческих популяций. Многие из них, не сумевшие выработать новый, внебиологический способ организации своего бытия, погибали, а выживали лишь те, которым удавалось решить эту небывалую для жизни природы задачу.

Суть данного решения заключается в том, что люди научились создавать *особый тип предметной реальности* — разнообразные объединения, союзы, организации — от родовых, племенных, религиозных до современных экономических, политических, правовых, научных, просветительных, художественных и т.п., деятельность которых обеспечивалась не унаследованными каждым индивидом врожденными инстинктами, а обретаемыми им прижизненно представлениями, убеждениями, знаниями, умениями. Эти социальные структуры порождались всякий раз конкретными условиями существования социума в определенных природных условиях и на определенной стадии его развития; они накапливались во все более широких размерах, они вырабатывались в развернутом спектре различных вариантов решения одной и той же задачи — и известным уже животным методом «проб и ошибок», и специфически человеческим методом интеллектуально-обосновываемых действий; они сталкивались друг с другом, конкурировали, ожесточенно боролись между собой, поскольку обеспечивали не только различные, но и противоположные, альтернативные действия.

На первых этапах общественного развития оно протекало стихийно, не осознаваемое человеком или осознаваемое ложно, и потому результаты социальной деятельности людей, как правило, не совпадали с их намерениями, целями, идеалами (народная мысль зафиксировала эту парадоксальную ситуацию мудрой

деятельности. В результате при единстве технической культуры человечества, отражающем единство природы и не зависящем от общественных противоречий, культура социально-организационная (политическая, юридическая, педагогическая, коммуникативная, художественная) оказывается многоликой по одновременно существующим структурам — скажем, по политическим формам феодально-абсолютистского государства и способам консолидации революционных буржуазно-демократических сил в XVIII—XIX вв., по феодальному и буржуазному судопроизводству, по системе образования в аристократической среде и в деревне, по способам устной и письменной коммуникации, по организации художественной жизни — скажем, во французских салонах конца XIX в. и выставках «отверженных», в экспозиционной деятельности Императорской академии художеств и русских передвижников. Вот почему социально-однородное первобытное общество рождает гомогенный тип культуры, единый для всех его членов, а общество гетерогенное формирует разные субкультуры в целостном культурном пространстве. Так, в средневековой культуре в Европе явственно различаются *по крайней мере, четыре культурных слоя* (субкультуры): крестьянский, фольклорный, во многом сохраняющий традиции языческой культуры первобытности; религиозная субкультура, живущая в храмах, монастырях и, в частности, жизни людей этого времени; субкультура светская, рыцарская и придворно-аристократическая, политизированная, этицированная и эстетизированная в совсем ином духе, чем культура религиозно-спиритуалистическая, аскетическая, антигедонистическая; бюргерская культура формирующегося города, культура ремесленников, торговцев, представителей нарождающейся интеллигенции, которая стала предшественницей ренессансной культуры. Вряд ли нужно специально доказывать, что если идеологическое и социально-психологическое расслоение культуры отражает структуру общества на каждом этапе его развития, то существует и обратное влияние расхождения принципиальных позиций культурогенных субъектов и их противоборства на социальную структуру, которую процессы, протекающие в культуре, могут и укреплять, и расшатывать, способствовать ее сохранению и подготавливать ее революционное ниспровержение. Следовательно, отношения между обществом и культурой как двумя гранями целостной социокультурной реальности представляют собой *взаимодействие*, в котором сила каждой стороны может меняться, но обе являются активными участниками исторического процесса. Культура необходима обществу для восполнения отмеревшей биологической формы регуляции совместной жизни и деятельности людей, а общество необходимо культуре для обеспечения ее потребности самоосуществления и развития. Теми или иными способами и средствами общество представляет культуре саму возможность реализовываться в человеческих действиях, ибо как бы ни менялось экономическое и политическое содержание общественных отношений, обуславливающих отношение общества к культуре, они образуют экономический фундамент и политико-правовые опоры для эффективной работы всех культурных институтов.

Чрезвычайно интересно в этой связи, как человечество искало путь разрешения противоречий социального бытия: его видели и в разных формах ценностного

лизма особенно жестокою, по-азиатски деспотичную, террористическую и религиозно-мистическую (она точно названа «культом» личности) форму, но, оказавшись на его месте Троцкий, или Зиновьев, или Бухарин, или проживи еще несколько десятков лет Ленин, ничего в принципе не изменилось бы.

2.

Переходя к рассмотрению практически духовного аспекта отношений культуры и общества, отмечу и тут важные их отличия от отношений культуры и природы. В мифологии естественные стихийные силы были непосредственным и главным предметом осмысления и сам человек рассматривался в поле действия этих сил, социальные же отношения не выделялись из природных и не становились предметом самостоятельного образного осмысления — человек сравнительно поздно придет к осознанию общества как специфической формы бытия. Только опосредованно и неосознаваемо общественные отношения могли запечатлеваться в мифах — благодаря тому, что на мир небожителей проецировались социальные отношения мира земного — отношения иерархии, представления о способах управления человеческими действиями и наказания за нарушения законов общности, в царственных признаках восседающего на троне Вседержителя и иерархии его «придворных» — ангелов и архангелов, святых и пророков, в образах райского безделья и «тюремного» ада. В разных мифологиях реальные социальные отношения воплощались по-разному, но общий закон структуры мифа в его развитом состоянии — *отражение структуры общественного бытия* в сотворенном фантазией общественном мире.

Поскольку искусство многие века жило воссозданием мифологических сюжетов, оно сохраняло этот опосредованный и неосознаваемый характер отражения общественных отношений; примечательно, что отражение это вбирало в себя изменявшиеся формы социального бытия — так в драматургии французского классицизма XVII в. через покров античных или библейских мифов явственно просвечивала современная жизнь королевского двора. Вместе с тем с первых шагов реалистического направления в европейской художественной культуре — начиная со средневековых новелл, через романы XVII—XVIII вв., пьесы В. Шекспира и Лопе де Вега, к социально-аналитическому творчеству мастеров критического реализма XIX—XX столетий — развивалось освобожденное от мифологии и аллегорических иносказаний *прямое и осознанное художественное исследование общества как системы отношений людей, существенно отличных от отношений естественных, природных и формирующих человека в соревновании с природными силами*. Об искренности и принципиальной значимости такого взгляда на мир говорят теоретические суждения мастеров реалистического искусства — от Ш. Сореля и Д. Дидро до О. Бальзака и Э. Золя, Л. Толстого и Ф. Достоевского, М. Горького и Б. Брехта. Стоит вспомнить в этой связи, что Бальзак с гордостью величал себя «доктором социальных наук» и что Белинский иллюстрировал тезис о родстве искусства и науки ссылкой на разные способы познания ими одного общего предмета — положения классов в обществе.

не более успешным оказались действия ученых-правоведов в построении новой Конституции России, гражданского и уголовного кодексов, равно как и усилия теоретиков от педагогики радикально улучшить систему образования. При этом все сознают, что отсутствие научно-теоретического обоснования практической деятельности в этих, как и во всех иных направлениях, обрекает ее на слепой поиск методом «проб и ошибок», делающий неизбежными большие потери и медленный ход процесса — в социальной деятельности, в отличие от технического конструирования, нельзя, к сожалению, повторить, скорректировав его, неудавшийся эксперимент; поэтому в выборе теоретической концепции, подлежащей практическому воплощению, решающее значение имеет интуиция государственного деятеля, реформатора или революционера, судьей же оказывается только история... А интуиция — это не чисто природное качество, но *природно-культурное*, как и все в человеке, она синтезирует врожденные индивиду способности и предоставляемый культурой опыт. Так выявляется еще один аспект зависимости общественной деятельности человека от уровня его культуры.

4.

Анализ второй плоскости отношений общества и культуры позволяет увидеть ее особенности в тех же трех сферах, в которых было рассмотрено отношение культуры и природы.

Во внечеловеческом предметном бытии связь общества и культуры приводит, с одной стороны, к созданию разнообразных социальных институтов — организаций, о которых шла у нас речь, придающих культурные формы общественным отношениям, а с другой — к опредмечиванию этих отношений в продуктах духовного и художественного производства, отделяющихся от человека и приобретающих самостоятельное существование в истории человечества.

Проведенный выше анализ охарактеризовал в общих чертах плоды организационной, идеологической и художественной деятельности людей, в которых так или иначе взаимодействуют социальная и культурная «субстанции». Что же касается их интериоризации в самом человеке, то это требует специального рассмотрения.

Общество и культура встречаются здесь в ходе воспитания личности, делая этот процесс двусторонним — *одновременно социализацией и культурацией* индивида.

Здесь кроется чрезвычайно важная проблема, к рассмотрению которой придется не раз возвращаться, ибо в педагогике господствуют односторонние представления о воспитании — либо как о формировании индивида обществом, либо как о его приобщении к культуре. Между тем подлинная сложность онтогенеза человека состоит именно в том, что условием его является *природная данность* — совокупность врожденных индивиду качеств, которая подлежит обработке и переработке силами *общества* и силами *культуры*. Оттого конечный продукт этого процесса — человеческая индивидуальность — оказывается *трехсторонней системой*, обусловленной особенностями взаимодействующих сторон — *природы, общества и культуры*. В предыдущей главе речь шла уже о взаимодействии двух

индивидуально-своеобразных черт личности, а на другом краю — воспитание в военной школе, где доминирует формирование единых для всего коллектива учеников граждански-патриотического сознания и правил поведения, а между этими полюсами, с одной стороны, семейное воспитание, делающее акцент на развитии индивидуальных особенностей ребенка средствами культуры, а с другой стороны, воспитание в обычной школе, гимназии, колледже, которое выдвигает на первый план усвоение всеми учениками единого комплекса знаний, умений и форм поведения. Но и в разного типа учебных заведениях меняется соотношение *индивидуации* и *обобществления* — скажем, в художественных школах, училищах, институтах господствует первая, а в юридических учебных заведениях — вторая.

5.

История взаимодействия общества и культуры имеет, конечно, не только *количественный* (так сказать, силовой), но и *качественный* аспект. В этом процессе различается несколько фаз:

- а) Первобытность, в которой социокультурная реальность только формируется, вырывая человека из природно-животного состояния, и в которой нет еще поэтому сколь-нибудь отчетливого разделения общественных отношений и культурных действий, — всесторонний синкретизм первобытности сказался и здесь (что, кстати сказать, закономерно для первой стадии любого эволюционного процесса). А это значит, что структура человеческого общества еще не сложилась с той степенью определенности, которая выразится позднее в формировании государства, правовой системы, регламентированных экономических отношений, — все это принесет лишь рабовладельческий строй (в его дальневосточной, ближневосточной и западных вариациях), и потому только там возникнет *сама проблема взаимоотношений общества и культуры* как двух относительно самостоятельных подсистем бытия человечества.
- б) С тех пор как проблема эта возникла, она могла получать — и действительно получала — разные решения. Одно из них — безусловное, безоговорочное, жесткое *подчинение культуры обществом*, характерное для раннеклассовых социокультурных систем. В рабовладельческой, феодальной и смешанной восточной (основанной на «азиатском» (К.Маркс) способе производства) системах диктат общественных отношений над культурой проявлялся по-разному, он имел и свои этнические и исторические модификации, но во всех случаях оставался лишь самый узкий зазор для проявления культурой ее самостоятельности, для ее самодвижения и самоуправления.
- в) Ситуация стала решительно меняться в ходе формирования буржуазного общества: уже в средневековых, а затем ренессансных городах складывался новый тип отношений между культурой и обществом, который раскрылся в полной мере в XIX—XX вв. Суть этого процесса — *развитие автономии культуры и по отношению к экономической, и по отношению к политически-правовой структуре общества*. Исходным импульсом стал тут принцип *свободы*

развитии общества, когда уровень военной техники сделает невозможными военные способы разрешения социальных противоречий). Сейчас становится все более очевидным влияние уровня развития техники и науки как *культурных* сил на *общественные* отношения.

- г) Четвертый, абстрактно возможный и вместе с тем исторически необходимый тип взаимодействия общества и культуры должен сложиться в будущем. Его суть — преодоление векового рассогласования общества и культуры, которые в разумно устроенной социокультурной системе должны стать *разными сторонами единого, целостного и гармоничного бытия человечества*. Но это не приведет к исчезновению их различий, ибо *культура* и *общество* — разные внебиологические «механизмы» организации совместной жизни людей, взаимно дополнительные в решении этой общей задачи.



Глава 4

КУЛЬТУРА И ЧЕЛОВЕК:

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

1.

Третья подсистема бытия, рассматриваемого нами под культурологическим углом зрения — «культура /человек» — так же, как и две предыдущие, имеет общую с ними структуру и некоторые существенные особенности.

Отмечу прежде всего, что здесь сохраняются три уровня отношений культуры и ее «контрагента»: *практический, практически-духовный и духовно-теоретический*. Практический уровень выражается в *реальном созидании* человеком «второй природы» — культурных предметов и процессов и в *столь же реальном* созидании культурой человека; практически-духовный уровень — в мифологическом, религиозном, художественном *осмыслении* культурой человека, подобно тому, как она образно осмысляет природное и социальное бытие; духовно-теоретический уровень — в *изучении* культурой человека и человеком культуры (в обыденном сознании людей, в науке, философии, идеологических учениях).

Как видим, на всех трех уровнях связь человека и культуры проявляется двусторонне — *человек творит культуру и культура творит человека*. Что же касается трех сфер их взаимоотношений, то они преломляются в отношениях «непосредственное/опосредованное»: в самом человеке они проявляются непосредственно, а вне человека, в опредмеченных продуктах его деятельности — опосредованно. При этом нужно учитывать, что исторические изменения отношений человека и культуры на протяжении всей истории столь же незначительны, как изменения самого человека на протяжении многих сотен тысяч лет существования человечества.

Есть однако, один аспект, который резко отличает отношения «культура/человек» от ее отношений с природой и обществом — речь идет о наличии в самом понятии «человек» *разных масштабных планов: общего, особенного и единичного*. В самом деле, говоря о человеке, имеют в виду, во-первых, *человека «вообще»*, человечество, род Homo Sapiens; во-вторых, определенный *тип человека*, локализо-

ванный во времени и в пространстве, — например, «первобытный человек», «ренессансный человек», «русский человек», «белый человек» и т.д. и т.п.; наконец, в-третьих, *конкретную личность*, отличающуюся от всех других индивидов, — «я», «ты», «он».

Эту трехъярусность понятия «человек» важно иметь в виду с самого начала, потому что очень часто и в теории, и на практике, сознательно или не осознавая этого, подменяют один масштабный план другим — например, когда переносят на каждого представителя социальной группы черты, свойственные группе в целом (анкетный принцип определения качеств человека), или, напротив, судят о группе по поведению отдельных ее представителей («Вот такая сейчас молодежь!»). Естественно предположить, что и содержание проблемы «культура и человек» изменяется применительно к каждому модусу бытия человека: одно дело — взаимоотношения между культурой и человечеством, другое — отношение культуры и личности и третье — взаимосвязи культуры и ренессансного человека в отличие, скажем, от человека средневекового, или люмпена от интеллигента.

Памятуя об этих методологических предпосылках, обратимся к рассмотрению сложной системы взаимоотношений в данной подсистеме бытия.

2.

В самом широком масштабе проблема эта выступает прежде всего в *генетическом аспекте*. Ее значение — не только для культурологии, но и для философской антропологии — становится особенно отчетливым, как только мы обнаруживаем, что традиционное рассмотрение человека как *двустороннего биосоциального* существа — не говоря уже о попытках подойти к нему с *чисто биологической* или *чисто социологической* точки зрения — не дает желанного результата: биосоциальная двухмерность оказывается неспособной объяснить многие важные закономерности антропогенеза и культуругенеза. Ибо сама потребность в культуре как «механизме», неизвестном биологическому уровню бытия, ненужном ни растениям, ни животным, объясняется тем, что реальная жизнь человека как общественного животного оказалась обусловленной его способностью *органично связать свою биологическую и свою социальную ипостаси*. У ведущих коллективную жизнь животных сами формы коллективности являются *биологическими* по содержанию и способу трансляции — поведение особи по отношению к другим членам роя, стаи, стада, семьи управляется наследуемым ею инстинктом и потому стабильно как у бесконечной череды поколений, так и на протяжении всего жизненного пути индивида. Человеческий же род оказался в такой ситуации, когда условием выживания стала *необходимость постоянного изменения* — и в жизни индивида, и в развитии вида — способов поведения, форм деятельности, установок психики. Вот почему — повторю сказанное в первой главе — некорректны введение в научный обиход понятия «социобиология» и применение к коллективной жизни животных различных понятий, обозначающих социальную жизнь человека. *Социальное* не может стать синонимом *коллективного* — последнее обозначает лишь совместность неких действий, а первое — качественное своеобразие особого

смысл метафорах обыденной речи — таких, например, как «окаменеть от ужаса», «свить гнездо» после брака или «озвереть от злости» и т. п., не говоря уже о живущей поныне вере в переселение душ, в возможность многократного перевоплощения души в разных обликах.

Второй шаг в истории культуры — осознание человеком качественного отличия *живого* от *неживого*, при сохранении убеждения в своей сущностной связи с животными. Об этом говорят наполняющие все мифологии образы полулюдей-полузверей (сфинксы, кентавры, слогоголовые и птицеголовые люди, русалки, ангелы, черти и т. п.). Образы эти заслуживают особого внимания и потому, что наивное соединение животного и человеческого рождало фантастические существа, которые представлялись абсолютно реальными — столь же реальными, как «чистые формы» человека и птицы, слона, льва, козла и т. д., и потому, что подобные контаминации человеческого с животным встречаются во всех мифологиях, начиная от самых древних языческих и до буддийских и христианских. Столь же показательны представления о возможности разговоров человека с животным и даже их интимных отношений — Юпитера-быка и Европы или Лебеда и Леды — как чего-то поэтического, а отнюдь не предосудительного скотоложства.

Только на третьей стадии истории культуры человек осознает свою особенность, свое качественное отличие от всех животных, включая прирученных им, одомашненных и ставших спутниками его повседневного бытия: оно выразилось и в аристотелевом определении человека как «зоон политикон», и в убеждении, что только человек наделен сотворившим его Богом «душою» и что все животное — это нечто античеловеческое. Хотя христианство сохраняет еще следы древнего антропоморфного синкретизма, в основных своих постулатах оно утверждает антагонизм биологического и духовного в самом человеке: его телесность несет в себе низменно-греховные животные инстинкты и потребности, в конечном счете влекущие в ад, а его дух — носитель божественного начала, призванный подавлять начала животные: такова суть теории аскезы, целибата, отшельничества, дискриминация женщины как «сосуда греха».

Что же касается светского, философского, а затем научного подходов к человеку, то его телесно-духовная, физико-психическая двусторонность представлялась очевидным исходным пунктом его изучения — до тех пор, пока дарвинизм, установивший генетическую связь человека с животным миром, а затем позитивизм с его редукцией «высшего» к «низшему» в человеке не попытались преодолеть традиционный дуализм понимания сущности человеческого бытия. Отголоски подобных устремлений мы встречаем и поныне — с одной стороны, в антропоморфизации поведения животных, свойственной и известным концепциям современных этологов, и концепциям, выводящим нравственное и эстетическое сознание из животных инстинктов, а с другой — в элементах биологизации человеческого существования, выражающихся в признании эгоизма, агрессивности, всевластия, сексуальных инстинктов сущностными качествами человека, унаследованными от его животных предков. Необходимо поэтому диалектическое исследование отношений между биологическим и сверхбиологическим в человеке — такое

является «диалогом культур», хотя далеко не всегда речь может здесь идти о диалоге в точном смысле слова — взаимоотношение культур имеет и иные формы, вплоть до физического разрушения одной культуры носителями другой; именно диалог культур отвечает глубинным потребностям развития человечества, одной из которых является потребность превращения частного и локального в общечеловеческое достояние.

Так раскрывается внутренняя диалектика конкретного типа культуры (которую игнорируют представители «теории локальных цивилизаций»): его *развернутость вовнутрь и вовне, т.е. его замкнутость, благодаря стремлению выразить особенности своего типа человека, и его открытость всем другим человеческим группам, ныне существующим и имеющим быть в будущем*. Понятно, что соотношение этих двух ориентаций — «на себя» и «на других» — (П. Симонов) меняется в весьма широком диапазоне, но объективная необходимость обеспечивать связи, контакты, коммуникацию, общение людей за пределами каждой общности, группы, типа делает необходимым то или иное сочетание обеих культурных интенций.

4.

Третий масштабный срез рассматриваемой проблемы — «культура и человеческая индивидуальность». В истории философии впервые проблема индивидуации была поставлена Ф. Шлейермахером. Его роль в развитии культурологической мысли до сих пор обидно недооценена, отодвинутая на задний план могучей мыслью И. Канта, Ф. Шеллинга, Г. Гегеля, А. Шопенгауэра, которые оперировали понятиями «трансцендентального субъекта» или «абсолютного субъекта», гораздо в большей степени отвечавшими духу времени, чем фиктёвское представление о человеческом «Я» или шлейермахерова оценка «индивидуации» в культуре. Оно и неудивительно — уровень развития личностного начала до XIX в. был еще столь невысок, что не давал оснований для адекватной оценки человеческой индивидуальности. Мощный революционный перелом, вырвавший Францию из феодального состояния, имел огромные последствия не только для экономического, политического, идеологического развития Европы, но и для формирования личности как высшего уровня индивидуализации человека; это и составило суть нового типа культуры — Романтизма.

Сословная структура феодализма и религиозные устои сознания ставили жесткие границы широкому развитию личности. Оно было развязано стихией буржуазных отношений, требовавших свободной активности индивида, способного самому определять свою судьбу — вплоть до возможности маленького корсиканского офицера стать императором Франции, а затем и властителем Европы. Искусство же Романтизма смоделировало заложенные в индивиде безграничные возможности самоутверждения, хотя и в пределах жизни духа и пренебрегая презренной материальной практикой, а затем реализм раскрыл созданные буржуазным обществом поразительные перспективы восхождения — и, разумеется, нисхождения — индивида в обществе свободного предпринимательства и самосозидания личностью самой себя (*selfmademan*, по известному выражению американцев).

Вся последующая история европейской культуры — что является одним из ее существенных отличий от культуры Востока — «замешана» на идее личности, наиболее остро осознанной в декартовом «Я мыслю...» как условии «Я существую», в рефлексии Гамлета и в автопортретах Рембрандта, в субъективном идеализме Д. Беркли и в «Исповеди» Ж.-Ж. Руссо, в музыке В. Моцарта и Л. Бетховена, в фихтеански-романтическом представлении об иронизирующем и творческом всевластии художника-демиурга, в пушкинском «Памятнике», «Повестях Белкина», любовной лирике.

XX век с его драматическим противоборством демократического буржуазного строя с тоталитарными режимами, унаследовавшими, особенно на Востоке, характерную для феодализма неразвитость личности и презрение к ее претензиям на самоценность, показал с предельной рельефностью значение самой проблемы личности и ее проекцию в сферу культуры. Ибо культура может покоиться и на личностном, и на безличностном фундаменте, она способна и утверждать личность, и унижать ее, противопоставляя ей абсолютную ценность Бога, или природы, или государства, либо царя, олицетворяющего государственное начало (по знаменитому тезису Людовика XIV: «Государство — это Я»), «фюрера», олицетворяющего народную массу, расу, нацию, аятоллы, олицетворяющего мусульманскую религию, «вождя всех народов», олицетворяющего и государство, и народную массу, и созданную им новую религию. Но культура может искать способы *гармонизации отношений личности и сверхличностного начала*, воплощенного и в природе, и в социуме, и в культурной традиции, не закрывая глаза на их противоположность, но и не давая им перерасти в антагонизм, требующий победы одного противника над другим и порабощения побежденного.

Таково реальное содержание проблемы «культура и личность». Но философская культурология должна пойти дальше и исследовать способы, механизмы, формы, с помощью которых осуществляется их взаимодействие. Тут выявляется специфическое преломление *прямой и обратной связей между культурой и человеком*. Оно состоит в том, что, когда человек творит культуру, выступая в этой деятельности в полноте своих личностных качеств, это накладывает определенную печать на культуру, делает ее выразительницей бесконечного многообразия, богатства личностей в данной культуротворческой группе. И когда такая, исполненная личностного смысла культура творит человека, она формирует в нем личностные качества, воспитывает в нем яркую, неповторимую, уникальную личность.

История показала, что потребность тоталитаризма в безликом человеке — «винтике», — послушном, даже истовом исполнителе высших указаний, а не свободном и самобытном творце, привела к формированию соответствующего типа культуры, который сыграл свою роль — и весьма успешно! — в воспитании людей, бездумно, фанатично веровавших в Сталина, Гитлера, Мао Цзедуну, как в богов... Такого типа люди создавали соответствующий тип культуры, а она кроила такой тип людей. Развитие демократического строя позволяет личностному началу в каждом члене общества развиваться и выявить свою культурную ценность, не возвращаясь к феодально-религиозному растворению личности в

Но зачем нужно это культуре? Почему законом истории искусства является *движение ко все более последовательному художественному изображению и выражению уникального в человеке*? Потому, что законом истории общественного бытия является *развитие личностных качеств человека*, и искусство устремлено культурой к познанию этой динамики самой жизни. Потребность же в таком познании объясняется тем, что искусство становится тем самым *образным самопознанием реального человека*, зеркалом — или, по В. Маяковскому, увеличительным стеклом, — в которое человек может смотреться, дабы лучше, глубже, тоньше себя познавать. А это знание имеет особое культурное значение и назначение — оно помогает формированию личности, развитию индивидуальности человека, быть может, в большей степени, чем какой-либо другой «механизм» культуры. При этом нужно иметь в виду, что способность искусства моделировать индивидуально-неповторимое, уникальное в человеческом бытии, осуществляется не только в *изображении личности* — как это делает романист, живописец, актер, — но и благодаря *выражению духовного мира художника в неповторимости его переживаний* — как это свойственно лирической поэзии, музыке, танцу. Показательно, что, начиная с эпохи романтизма, а особенно широко и сильно в XX веке, эстетическая мысль провозглашала искусство «самовыражением художника» или хотя бы считала это необходимым аспектом художественного творчества.

Впрочем, движение в этом направлении захватило в XIX и XX вв. и научно-теоретический способ познания индивидуально-личностного уровня человеческого бытия: это сказалось и на развитии психологических исследований личности — З. Фрейд открыл глубины неосознаваемых психических процессов, а историческая наука (школа «Анналов»), литературоведение и искусствознание погрузились в изучение уникальных в каждом случае мотивов поведения исторического деятеля, писателя, художника. Чрезвычайно показательно в этом отношении формирование в нашу эпоху научного обоснования того особого способа познания индивидуального в продуктах культуры, который получил название *герменевтического*: оказалось, что не *объяснение*, служащее методом познания в естествознании и тех общественных науках, которые обращены к выявлению общего, инвариантного, закономерного, а *понимание*, диалогический контакт, проникновение в интенциональный мир познаваемого субъекта является эффективным средством в сфере гуманитарного знания, вплотную подводя его к границам познания художественного, а иногда и позволяя ему переходить эти границы и синтезировать научный и образный способы постижения личности (скажем, в исторических романах-исследованиях С. Цвейга и Р. Роллана, в научно-художественных книгах Е. Тарле и Д. Данина, в документально-художественных фильмах М. Ромма и Ю. Подниекса). Такой «переход границ», т.е. потребность синтеза теоретического и художественного познания человека, связан именно с тем, что первому — по самой природе теоретического знания — доступно *общее, особенное, но не единичное*; поэтому науки формулируют законы, выявляют сущности, описывают связи и отношения в их инвариантных, повторяющихся формах, а идеологические дисциплины формулируют *общие идеи* — политического,

Глава 5

К

УЛЬТУРА КАК ТАКОВАЯ: ВНУТРЕННИЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

Как уже было показано, системный подход к изучению культуры делает необходимым, наряду с исследованиями связи культуры как подсистемы бытия с другими его подсистемами — природой, обществом, человеком, рассмотрение внутренних структурных, функциональных и генетических закономерностей жизни культуры, ибо целостное — системное — ее бытие предполагает ее обращение и *вовне*, и *на самое себя*; последнее порождает ее относительную автономность, специфичность ее содержания, строения и функционального взаимодействия ее компонентов, ее самодвижение, саморегуляцию, саморефлективность.

1.

Прежде всего, должна быть подчеркнута *самобытность* культуры, — понятая буквально как ее «само-бытие», самостоятельность, специфичность по сравнению с другими подсистемами бытия — при всей относительной автономности ее существования и ее зависимости от природы, от общества и от человека. Две метафизические крайности в равной мере опасны — растворение культуры в той или иной форме внешнего для нее бытия (особенно часто это происходит в нашей философии, когда «культура» поглощается «обществом») и абсолютизация ее самостоятельности, влекущая за собой отрыв от общества, от человека, от природы. Только диалектический взгляд на взаимосвязь культуры как специфической сферы бытия с другими ее сферами и ее от них независимость позволяют с достаточной точностью выявить все особенности ее реальной жизни, функционирования и развития.

Начнем с констатации *особой модальности* культуры по сравнению с природой, обществом и человеком. Это особенно важно, поскольку многолетнее отождествление культуры с обществом в нашей философской литературе привело к тому, что при первых попытках их разграничения многие философы стали искать «границы» культуры как некоего «раздела» общественной жизни (скажем, духовного производства), или частного ее «аспекта» (скажем, качества общественной деятельности), либо конкретного ее «проявления» (скажем, единичной

нием материи в различных ее формах (физической, химической, биологической), различия между которыми остаются в пределах одного и того же модуса бытия. Столь же одномерно общество, представляющее собой систему экономических и политико-юридических отношений (по К. Марксу — базиса и надстройки), которые опять-таки, при всех их различиях, являются лишь разными проявлениями одного социального качества. Многомерность существования возникает только в бытии человека, поскольку оно является *и природным, и общественным, и культурным*. Сама же культура еще сложнее по своему строению, ибо она не только связывает воедино природное, общественное и человеческое, но и создает необходимые для этой связи *специфические культурные «механизмы»*.

Одно измерение культуры определяется различными соотношениями порождающих ее *материально-практической* и *духовной* форм активности человека. Хотя они неразрывны и нет ничего, что было бы чисто материальным или чисто духовным, соотношение этих начал может быть *трояким*: в одних случаях духовная энергия деятельности лишь обеспечивает материальную практику и в ней растворяется — таков физический труд; в других случаях оперирование материей нужно лишь для того, чтобы объективировать и обобществить плоды духовной активности, — таково духовное производство, научное и идеологическое; в третьих случаях духовное освоение мира и материально-практические действия людей как бы взаимно отождествляются, оказываясь неотрывными друг от друга сторонами единой — практически духовной — деятельности.

Другое измерение культуры — *отраслевое*. Так, обычно выделяют разные ее разделы — скажем, «культуру производства», «политическую культуру», «правовую культуру», «нравственную культуру», «художественную культуру», «культуру научной деятельности», «культуру общения» и т. д. Культура оказывается с этой точки зрения (в этом ее измерении) *всепроницающим* свойством, проявляющим себя в различных сферах жизни, но в каждой из них по-своему характеризует истинно человеческое, специфически человеческое и устремленное к совершенству качество того, что люди делают в процессе труда, в организации общественной жизни, в управлении, в быту, в науке, в просвещении, в спорте и т. д. и т. п.

Еще одно измерение культуры — *масштабное*. Полиmodalность человека как субъекта деятельности, предстающего и в общечеловеческом масштабе, и в личном, и в промежуточных групповых «объемах» — этническом, сословно-классовом, половом, возрастном, профессиональном, семейном и т. д., а также в различных исторически изменчивых модификациях, делает, как мы видели выше, разномасштабной и культуру.

Таким образом, в отличие от различных попыток найти некий однородный культурный «субстрат» — предметный *или* деятельностный, *или* человеческий, *или* духовный, *или* ценностный, *или* языковой и т. д. и т. п. системный на нее взгляд представляет ее именно как *многомерную, многоаспектную целостность*, суть которой и определяется этой ее структурной сложностью, а структура — ее основными функциями.

3.

Деятельность человека, созидающего культуру, имеет, как уже было сказано выше, три общие цели, достижение которых и породило ее в процессе антропогенеза, обеспечивая переход от биологических форм существования животных к новым, социальным формам человеческого существования, — таково было условие выживания нового рода живых существ — *Homo Sapiens*. Эти цели:

- *удовлетворение потребностей его реального бытия* — и витальных, и внебиологических, социальных по их происхождению и смыслу — новыми, неизвестными предкам человека способами;
- *передача накапливаемого опыта внебиологическими средствами* — поскольку биогенетические механизмы неспособны сохранять и транслировать прижизненно добываемый опыт;
- *сближение человека с человеком в расширяющихся пределах объединяющих их коллективов* — от родоплеменных через нации, сословия, религиозные и политические общности к человечеству как единому целому, совершенствование бытия которого и даже само его выживание оказываются на рубеже XX и XXI вв. обусловленными его самосознанием как *целостной общности* и действиями, эту общность всесторонне укрепляющими.

В соответствии с этими объективными целями человеческой деятельности ей нужно было исторически обрести специфическую структуру: она должна была выражаться, во-первых, в действиях *утилитарного* характера, т.е. таких, которые создают полезные предметы, призванные удовлетворять всевозможные материальные и духовные потребности людей; она должна была, во-вторых, делать эти предметы не только употребляемыми, но и *смыслонесущими*, т.е. способными передавать от поколения к поколению заключенную в них социальную информацию; она должна была, в-третьих, выработать средства внеутилитарного и внеинформативного — *игрового* — общения людей, единственной целью которого было бы укрепление общности людей совместной самоцельной деятельностью, направленной преимущественно на получение положительных эмоций от самого этого общения.

Достижение данных целей привело к расщеплению деятельности человека на:

- *предметную деятельность*, способную и опредмечиваться в своих продуктах, и распредмечивать их, извлекая заключенную в них информацию;
- *деятельность общения*, не создающую никаких предметов и способную выходить далеко за пределы обслуживания предметной деятельности, становясь игровой, самоцельной в широком смысле этого слова;
- *синкретически-синтетическую художественную деятельность*, в которой первые две формы человеческой активности оказываются слитыми воедино во имя осуществления иллюзорно-художественного общения.

Таким образом, люди как субъекты деятельности оказываются вовлеченными в некий сложный многоуровневый деятельностный процесс, в котором каждое его звено функционирует особым образом — субъекты деятельности обладают

потенциальными способностями к осуществлению определенных действий, сами их действия актуализируют эти потенции, а предметы, связывающие действия опредмечивающего и распредмечивающего характера или служащие средствами игровых операций, являются вновь потенциальными носителями деятельностной энергии — благодаря тому, что содержат информацию, которая может быть из них извлечена и поглощена, присвоена оперирующими ими субъектами на протяжении многократного использования этих предметов в ходе истории.

Внутренняя жизнь культуры представляет собой, с одной стороны, *взаимодействие* всех ее подсистем и элементов в каждой из них, а с другой — *развитие* подсистем и их элементов, влекущее за собой изменения системы как целого. Исходное для понимания внутренней жизни культуры взаимодействие ее подсистем выражается во *взаимном опосредовании* материального, духовной и художественной деятельности. В традиционном представлении материалистической философии материальная культура первична по отношению к духовной, духовная обладает способностью обратного влияния на материальную, а художественная культура есть всего лишь раздел культуры духовной. Однако такая экстраполяция гносеологического принципа на жизнь культуры неправомерна — отношение духовного и материального не является здесь только, или даже по преимуществу, отражательно-познавательным отношением; тем более невозможно в чисто гносеологической плоскости трактовать отношения художественной культуры к культуре материальной.

В культуре, понимаемой как проекция деятельности, роль материальной ее подсистемы определяется потребностью общества в жизнеобеспечении при возможном, желательном, а подчас и необходимом совершенствовании деятельности, повышении ее КПД (коэффициента полезного действия). В ранних формах культуры процесс этот развивался крайне медленно, но и на этих фазах истории состояние материальной культуры все же не оставалось неизменным, а уже в ремесленном производстве ренессансного города и в мануфактурном производстве он развивался все быстрее и быстрее и в XIX—XX вв. стал стремительным технико-технологическим прогрессом индустриального и постиндустриального производства и систем управления, стимулировавшим развитие наук и средств коммуникаций. Соответственно роль духовной деятельности в культуре заключается прежде всего в управлении материальной практикой, которую она *и опережает* на идеально-проектировочном уровне, *и направляет* вырабатываемыми ею ценностями, *и опосредует* добываемыми ею знаниями. Духовная деятельность, действительно, вторична по отношению к материальной, но только в том смысле, что ее содержание формируется на основе материальной практики, причем характеризует это не индивидуальную культуру, а культуру больших социальных групп и эпох: так, содержание духовной жизни средневекового человека-крестьянина или буржуа эпохи становления капитализма было обусловлено границами их практики — и в сильных, и в слабых сторонах их сознания. Но и в деятельности этих классов, и в индивидуальном поведении каждого отдельного человека именно их ценности, знания и «модели потребного будущего» направляли все практические действия,

о мире и быть тем самым ее, культуры, *сознанием*, то функция искусства — быть *самосознанием культуры*, т. е. рассказывать ей о том, что она собой представляет в своем отношении к миру.

Здесь нужно сразу разъяснить, что понятия «сознание» и «самосознание» имеют не узко-психологический и даже не только социально-психологический смысл (когда их употребляют, характеризуя и личность, и нацию, и класс), но и смысл системно-кибернетический: так говорят о «сознании» и «самосознании» любой функциональной системы, которые необходимы ей постольку, поскольку первое должно сообщать ей информацию о среде, в которой функционирует система, а другое — о ее собственных внутренних состояниях. Применительно к жизни культуры данные понятия с достаточной точностью обозначают исторически выработанные ею способы функционирования: роль «сознания культуры», добывающего ей необходимую информацию о природе, обществе, человеке, да и о ней самой, рассматриваемой как бы со стороны, объективированно, в законах ее строения, функционирования и развития, играют науки, включая философию в научном ее аспекте как форму познания бытия в его целостности и места в ней культуры, а роль «самосознания» культуры играет искусство, отражающее объективный мир таким, каким он преломляется культурой, становясь тем самым ее собственной образной рефлексией, мир же оно воспроизводит именно и только таким, каким он предстает в данной культуре, древневосточной или античной, средневековой или ренессансной, русской или японской фольклорной или аристократической, классической или модернистской.

Разумеется, между научно-философской мыслью и художественным освоением действительности существует не только разделение функций, но и теснейшее взаимодействие. Тут перед теорией и историей культуры встают две в высшей степени интересные (но пока только фрагментарно затрагивавшиеся) культурологические проблемы — взаимоотношения искусства и философии; различия и связь искусства и науки. Проблемы эти разные, ибо философия — особая наука, и не только наука, но одновременно форма ценностно-идеологического сознания. Вместе с тем если не отождествлять — что, к сожалению, нередко делается не слишком строго мыслящими исследователями — философию как таковую с философским сознанием, т. е. выделившуюся в истории культуры и институционализированную специфическую форму теоретической мысли с присущей всем формам сознания, от индивидуально-обыденного до научного, политического, религиозного, художественного, способностью размышления о предельных проблемах бытия, затрагивающих отношения мира и человека, сущности и существования в природе, в обществе, в жизни личности, то содержание вопроса о взаимоотношениях философии и искусства окажется совсем иным, нежели суть вопроса о философском аспекте художественного сознания. Во всяком случае, история культуры показывает, и это вполне естественно, что при всех их различиях искусство и философия, как и искусство и наука, не образуют замкнутых и взаимонепроницаемых сфер деятельности, но, напротив, находятся друг с другом в тесных контактах.

чаются, смешиваются, и оттого проблема в целом не может получить достаточно строгого и убедительного разрешения.

Произведенный анализ, при всей его краткости (в следующих главах он будет развернут), позволяет увидеть зависимость структуры каждой из основных подсистем культуры — материальной, духовной и художественной — от ее функции: потребность реального жизнеобеспечения определяет строение материальной культуры как технологии практической деятельности, производящей необходимые людям материальные блага; потребность познания мира — и в объективных закономерностях его бытия (математика и все области естествознания, технические науки, политическая экономия и социология, психология и т. д.), и в конкретных формах его существования (география, история, искусствоведение и т. п.), и в его целостности и ценности для человека (философия) — порождают теоретическую, абстрактно-логическую форму знания; потребность культуры в самознании делает наиболее эффективным способом решения данной задачи художественно-образную структуру духовной деятельности, ибо только она способна адекватно воплотить единство природы и культуры, материального и духовного, объективного и субъективного.

Аналогичные методологические установки позволяют продуктивно рассмотреть функциональный аспект связи разных видов деятельности в культуре. Структурный подход предполагает — такова уж его специфика — их противопоставление друг другу и характеристику отличия каждого вида деятельности от всех других, тогда как в реальном, живом функционировании они взаимодействуют и взаимно друг друга опосредуют. Так и в интересующем нас случае познание, ценностное осмысление, преобразование реальности, общение людей и художественное освоение мира (на этом уровне анализа оно берется уже не как «художественная культура» в соотношении с материальной культурой и духовной, и не как «самосознание культуры» в соотношении с ее научно-философским сознанием, а в ином «срезе» — как один из конкретных специализированных и инструментализированных видов человеческой деятельности; такие сдвиги исследовательской оптики не только правомерны, но и необходимы при изучении сложных, многомерных систем).

Их жизнь подчиняется, как показывает анализ истории культуры, действию тех же сил, что и отношения рассмотренных выше подсистем культуры, — взаимному притяжению и взаимному отталкиванию, в меняющемся ритме преобладания того или другого. Чрезвычайно показательны в этом смысле возможность разных отношений познавательной и ценностно-ориентационной деятельности: рационалистический позитивизм, с одной стороны, и мистический иррационализм — с другой требуют самоограничения обоих видов деятельности собственными средствами, признания того или другого единственно эффективным и «достойным» культуры; с другой стороны, и в философии, и во всех других областях гуманитарного знания всегда имеет место взаимное опосредование научного мышления и идеологии, стремление постичь истину и ценностное осмысление бытия. Обратившись к историческим и социальным типам соотношения познавательного

активному ходу с теми целями, которые ставили перед собой действующие лица, то развитие культуры непосредственно обуславливается целенаправленностью человеческих действий; это значит, что соотношение субъективного и объективного, роль субъекта, значение сознательного целеполагания здесь принципиально иные, нежели в истории общества, в экономической и политической сферах жизни людей. Задача построения философии истории культуры состоит поэтому в том, чтобы не накладывать на нее механически формационную схему развития общества, а найти внутренние культурные силы, влекущие за собой во взаимодействии с внешними силами переход от одного исторического состояния культуры к другому.

Поскольку культура есть сложная многокомпонентная система, в ее развитии должен действовать диалектический закон связи неравномерности и равномерности изменений, происходящих в разных ее подсистемах. Уже при первом знакомстве с историей культуры приходишь к выводу, что на каждом этапе ее развития одни ее области меняются быстрее, другие подсистемы оказываются более консервативными, устойчивыми, традиционными: достаточно сопоставить развитие научной и религиозной форм сознания в европейской культуре Нового времени, или сравнить уровни технического прогресса, судьбы политической организации общества, или сравнить процессы изменения разных искусств, чтобы увидеть действие этой неравномерности (впервые она была, хотя и чрезвычайно схематично, в угоду исповедовавшегося им культа триады, осознана Г. Гегелем и положена в основу как его философии истории культуры, так и исторической теории художественной культуры, разработанной в «Лекциях по эстетике»).

Чрезвычайно ярким проявлением относительной независимости истории культуры от истории общества является отсутствие в первой тех быстрых и резких революционных переломов, какие нам известны по истории общества: в этой истории возможны и законодательная отмена крепостного права, и декрет о замене абсолютной монархии конституционной, и Октябрьская революция, в одночасье сломавшая базис и надстройку феодально-буржуазного общества и основавшая новую экономическую систему, новый государственный строй, новый правопорядок. Но хотя мы употребляем понятие «культурная революция», оно правомерно как обозначение радикального отличия сменяющих друг друга состояний культуры, хотя протекали эти революционные преобразования на протяжении тысячелетий и столетий — как «неолитическая революция», как Возрождение. Поэтому в истории культуры столь важную роль играют такие ее состояния, которые постепенно превращают один исторический тип культуры в другой, — так называемые «переходные периоды». Один из самых ярких и хорошо изученных в этом смысле переходных этапов — упомянутая только что культура Возрождения.

Таким образом, собственно культурологический аспект теории культуры охватывает круг проблем, которые раскрывают ее, культуры, внутреннюю жизнь, проявляющуюся и в ее функционировании, и в ее развитии. Начнем же их внимательное рассмотрение.



рода «интеллектуально-поэтическую исповедь», поскольку именно и только в этой сфере духовной жизни человека снимается различие субъективного и объективного, теоретическому же дискурсу оно имманентно, и философское умозрение не способно от него освободиться, не отрекаясь от своей теоретической природы и не становясь своим инобытием — лирико-художественным самовыражением личности.

Раздвоение сущего на объект и субъект является по своему происхождению — в филогенезе, а затем всякий раз и в онтогенезе — практическим расчленением основных участников процесса деятельности — действующего лица и предметов, на которые его активность направлена и которые она порождает в результате производимых им манипуляций. Такого расчленения не знает поведение животного в силу инстинктивности совершаемых им действий, не позволяющих ему ни практически, ни психологически отделять себя от предмета своих операций — растения, другого животного, камня, воды, вещи. Человек же оказывается изначально в ситуации внеинстинктивного поведения, предполагающего необходимость определения своей тактики по отношению к растению, животному, камню, реке, небу, другому человеку, осознания цели, средств и способов действия. А это требует различения самого себя как деятеля, обладающего правом и свободой выбора подлежащего свершению действия, и предмета, на который действие это направлено для удовлетворения моей потребности, исполнения моей цели, решения поставленной мною перед собой задачи; но тем самым, поскольку моя деятельность протекает не в одиночестве, а сопрягается так или иначе с действиями мне подобных соучастников, соратников, партнеров, постольку я должен отличать их как однородных мне — столь же самодеятельных, свободных в своем выборе и целеполагании, самосознательности и интенциональности, активных существ — от предметов наших общих усилий и действий. Так в процессе антропо-социокультурогенеза, в далекой первобытности люди учились в своих совместных охотничьих, военных, ремесленных действиях различать: а) свою субъектность — не субъективность, которая уже производна, а именно субъектность — как исходную для практической деятельности человека позицию; б) субъектность Другого — собрата, со-трудника, со-ратника, со-общника, со-племенника, со-родича, а также, что было еще более важно, верховного «супер-субъекта» — доброго и злого духа, бога; в) объектное бытие всего того, что подлежит потреблению, порабощению, изменению, но служить коллективному субъекту, — родоплеменной общности вместе с ее тотемом.

Культура как специфически человеческий способ существования и имела в исторической своей основе деятельность людей как становящуюся систему отношений «субъект— объект— другой субъект», точнее — «другие субъекты», потому что «субъект», будучи по определению существом, наделенным свободой целеполагания и выбора средств достижения своих целей, уникален, единственен в своем роде, отличаясь от всех других субъектов (идет ли речь об индивидуальном субъекте — личности, о коллективном субъекте — например, нации, или о квазисубъекте — мифологическом или художественном персонаже),

2.

Внегенетические или культурные потребности человека формируются исторически, в процессе антропогенеза, и у каждого индивида на протяжении всей истории человечества образуются в ходе его биографии, его культурно-деятельностного онтогенеза. Эти потребности должны охватить нужды людей в том, без чего невозможен человеческий образ жизни. Это прежде всего нужда в новой *искусственной среде*, во «второй природе», содержащей недостающее человеку в «первой природе», заполняющей вырванную людьми у природы и обживаемую ими экологическую нишу. Эти потребности (их можно было бы символически определить известной антитезой К. Леви-Стросса — потребность в «вареном», вытесняющая нужду в «сыром») становятся все более широкими в истории культуры и все более разносторонними; нет смысла пытаться их перечислить и описать, достаточно подчеркнуть, что они являются *культурными*, потому что не врождены ни индивиду, ни роду человеческому, они благоприобретаются ими в ходе истории всего вида и биографии каждого индивида.

Но именно потому, что «вторую природу» люди должны сами и целенаправленно создавать, создание это предполагает другую культурную потребность — в *знаниях*, опосредующих предметное творчество. Получение знания — не способ удовлетворения любопытства или модификация «исследовательского инстинкта» животных, знание необходимо человеку именно потому, что врожденные инстинкты не могут обеспечить его генетически незапрограммированные действия. Созидание нуждается в опосредующем его и благоприобретенном знании — знании свойств той реальности, с которой имеет дело практическое умение, знании инвариантных, повторяющихся качеств, скрывающихся в многообразных по облику предметах, знании связей сущности и явления, причины и следствия, содержания и формы — таково условие успешного творчества. По сути дела на этом уровне обыденной жизни, в которой *знание* опосредует *созидание*, зарождается хорошо известное всем нам по высокому уровню развития культуры диалектическое взаимодействие *теории* и *практики* — практике необходима помощь научной теории, которая опосредует эффективность и непрерывное совершенствование практики.

Оказывается, однако, что недостаточно иметь знания для опосредования практических действий — от знания к его воплощению нет прямого пути: человек может многое и хорошо знать, но никак не реализовать эти знания, а тогда, когда он их реализует, результаты его практических действий могут быть существенно различными, в зависимости от целей, преследуемых этими действиями; вместе с тем, одни и те же знания и умения могут служить добру и злу, прогрессу и реакции, возвышению человека и его унижению, объединению и разобщению людей, свободе личности и порабощению человека человеком. Это значит, что наряду со знаниями людям нужны вырабатываемые в их жизни *ценностные ориентиры* — именно вырабатываемые, так как врожденных ему инстинктов недостаточно для того, чтобы мотивировать широкий круг генетически непрограммируемых действий.

рые организуют практическую в самом широком смысле этого слова жизнь людей. Вместе с тем, как показывает история мировой культуры, человечеству необходимо дополнение его *реальной* практической жизни жизнью *воображаемой*, иллюзорной, потому что таким образом он обретает способность бесконечно раздвигать границы своего жизненного опыта опытом воображаемой жизни в мифологической, а затем в художественной реальности. О том, что речь здесь идет о такой потребности, которая принадлежит к сущностным силам человека, свидетельствует тот факт, что «миры» мифологических образов рождаются в глубочайшей древности, по сути дела вместе с человеком, с обществом, с культурой, и, превращаясь в художественные «миры», сохраняются на всех последующих ступенях истории человечества и у всех населяющих Землю народов; значит, человечество не может обходиться без такого «удвоения» своего реального бытия воображаемым, иллюзорным квазибытием. Нельзя не учесть здесь и того, что животные начисто лишены подобной потребности и способности, не имея даже зачатков художественно-образной деятельности или мифологического сознания (очевидно, что пение птиц и их пляски не имеют ничего общего с музыкой и танцем, что это лишь внешнее сходство поведения, в одном случае — у животных — мотивированного физиологией, потребностями организации сексуальных отношений, и потому инстинктивного и стереотипного, а в другом — у человека — инициированного духовными потребностями, генетически не запрограммированного и потому бесконечно изменчивого по своим формам). Если игровое поведение свойственно уже животным, то опять-таки в пределах, биологически полезных для рода действий особи, тогда как игры детей являются лишь в небольшой степени физическими действиями, тренирующими тело, в основном же своем массиве это так называемые «ролевые игры» и «изобразительные игры» (ибо и рисование является для ребенка игрой), в которых они конструируют удваивающую мир иллюзорную реальность — такую, в которой воплощаются в нерасторжимом единстве их умения, знания, ценности, идеалы и с помощью которой они связывают себя с другими людьми — и реальными детьми, со-участниками игрового действия, и воображаемыми персонажами сочиняемого мира художественных образов (или мифологических образов, если речь идет о детстве человечества, а не отдельного человека). Хорошо известно, что так же, как нет ни одного народа, не сотворившего для себя мифов и лишённого искусства, так нет нормального ребенка, детство которого не было бы заполнено художественными играми, актерскими и рисовальными, танцевальными и поэтически-музыкальными.

Таковы основания, заставляющие нас включить в ансамбль внебиологических, культурных потребностей человека, потребность в образах, удваивающих реальность.

Теперь их анализ на потребностном уровне можно считать завершенным. Зафиксируем его результат в наглядной схеме (см. схему 8).

Тут не может не возникнуть вопрос — а отвечает ли данная структура потребностей столь важному для системного анализа критерию *необходимости* и *достаточности*? Ответ на него кроется в структуре человеческой деятельности, рассмотренной в контексте системы субъектно-объектных отношений.

щих материальное созидание с духовным осмыслением реальности, — как это происходит в художественном освоении мира. Таким образом, система глубинных стимулов деятельности образуется потребностью человека в ее предметных результатах и в партнерах, во взаимодействии с которыми она только и может осуществляться.

Дальнейший анализ показывает, что предметная деятельность неоднородна по своей сути, поскольку решает существенно различные задачи, порождая разные типы предметности. В самом деле, первое различие, которое здесь обнаруживается, состоит в том, что итогом деятельности может быть *новый объект*, принципиально отличный от того, из коего он был произведен, а может быть *информация о существующем* (в форме его отражения, выявления закона, построения модели и т. п.). В одном случае объект, возникающий благодаря качественному преобразованию реальности, может быть *материальным* или *идеальным* (например, вещью или ее проектом); в другом случае отражение сущего предстает либо в форме знания, либо в форме *ценностного его осмысления* — поскольку знание есть отражение объективного бытия, отвлеченного от отношения к нему субъекта, а ценностное сознание — отражение значения объекта для субъекта (я называю поэтому саму ценность «субъективированным объектом»). Все дальнейшие расчленения, описывающие разные роды вещей, проектов, знаний и ценностей, имеют уже второстепенный характер и, важные для решения специальных задач онтологии, эвристики, гносеологии, аксиологии, они несущественны на исходном уровне анализа структуры деятельности.

Структурная декомпозиция деятельности обнаружила ее простейшие компоненты — так сказать, «первоэлементы деятельности» — в самостоятельном существовании каждого и должна быть поэтому дополнена такой формой деятельности, в которой все ее компоненты выступают в нерасчленимо слитном, синкретическом виде; такова *художественная деятельность*, порождаемая соответствующей потребностью.

Общий итог структурного анализа деятельности в системе субъектно-объектных отношений может быть зафиксирован в такой схеме (см. схему 9):



Схема 9

Здесь характер стрелок соответствует информационной направленности деятельности: активность субъекта, направленная на преобразование объекта (реальное или идеальное, в данном случае безразлично), обозначается так: \longrightarrow ;

активность субъекта, направленная на отражение объекта, — как \longleftarrow (точнее было бы \longleftarrow , поскольку же сознание стремится к возможной минимизации этого угла отражения, идеальное знание можно представить именно как адекватный отблеск объекта в субъекте); активность субъекта, запечатлевающая ценностно-осмысленную связь с ним объекта, — как \longleftrightarrow ; активность субъекта, направленная на другого субъекта как партнера, — тоже как \longleftrightarrow (тождество знаков здесь вполне закономерно, так как ценностное отношение, субъективирующее объект, тем самым рождает с ним своего рода диалог, аналогичный диалогическому характеру межсубъектных отношений, общения). Поскольку же выделенная в данной схеме пара субъектов есть лишь сокращенное обозначение множества участников деятельности, более точное ее схематическое обозначение должно иметь такой вид (воспроизвожу схему из книги «Мир общения») (см. схему 10):

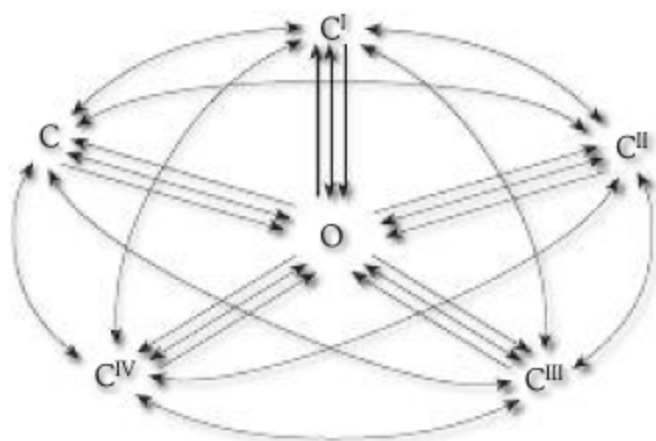


Схема 10

Впрочем, для полного соответствия реальной структуре деятельности следовало бы расчленить исходный объект, служащий материалом («сырьем») деятельности, и объект-продукт, полученный ею в результате тех или иных операций с материалом; чтобы зафиксировать это, нужна, видимо, новая схема (см. схему 11):



Схема 11

Обобщающая схема структуры деятельности может иметь такой вид (воспроизвожу ее из книги «Человеческая деятельность») (см. схему 12):

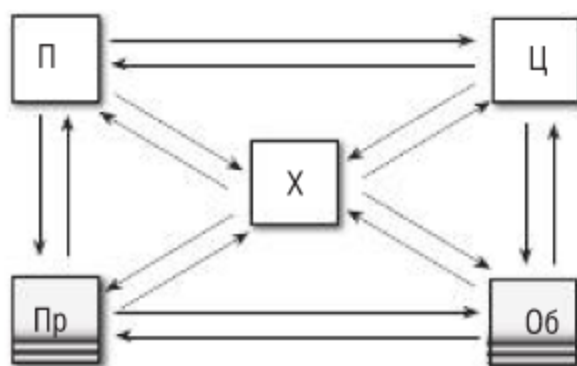


Схема 12

Здесь Пр обозначает *преобразовательную* деятельность;

Об — общение (разделение этих квадратов на две части фиксирует наличие двух форм преобразования и общения — материальную и духовную);

П — *познавательную* деятельность;

Ц — *ценностно-ориентационную* (обе имеют чисто духовный характер);

Х — *художественное освоение* мира, в котором, как показывает его центральное положение в данной схеме, скрепляются и сливаются воедино энергии всех четырех исходных видов деятельности. Поскольку это слияние делает художественное творчество иллюзорным удвоением утилитарной деятельности людей, сотворением кажущегося реальным, но существующего лишь в фантазии мира образов, и поскольку это удвоение реальной деятельности является ее отражением, со свойственным всякому отражению перевернутым повторением структуры отражаемой системы, постольку этот отраженный изоморфизм может быть представлен в такой схеме (см. схему 13).

Представляется очевидным, что все эти схемы имеют не только *демонстративно-иллюстрационное* значение, помогая увидеть структуру изучаемого системного объекта, но и несомненную *эвристическую ценность*, ибо способствуют познанию этой структуры, обнажая скрытые в ней связи и отношения.

Именно так человеческая деятельность, взятая в целом, в полноте своих конкретных видов и форм, *порождает культуру, выливается в культуру, сама становится культурной* и делает человека из биологического *существа существом культурным*, тем самым определяя и структуру его потребностей, и структуру его способностей.

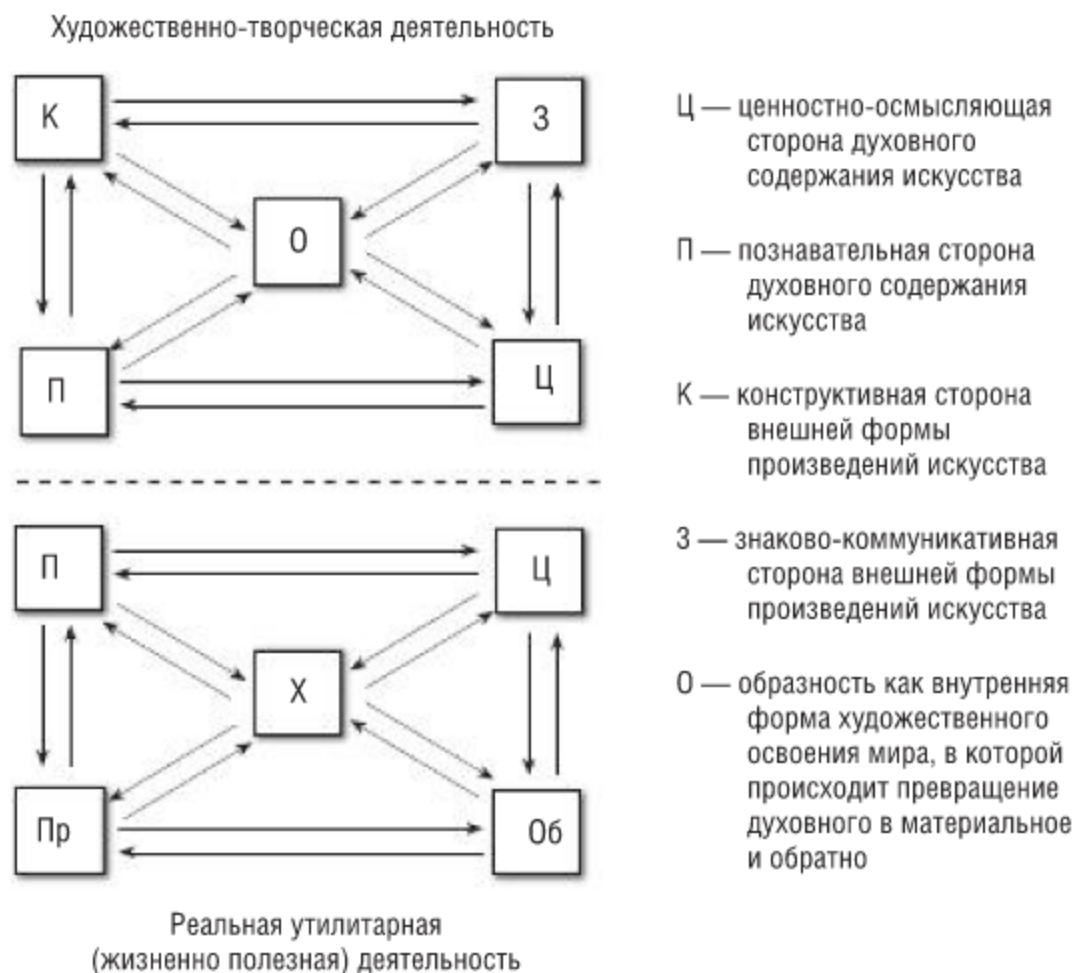


Схема 13

4.

Мы вправе предположить, что «блок» способностей человека изоморфен «блоку» потребностей — ведь всякая способность и является ничем иным, как способностью удовлетворять *соответствующую потребность*, — ничем иным не объяснить возникновение самой способности к тому или иному действию. Так, потребность в искусственных предметах, вещах предполагает существование способности создавать их; потребность в знаниях может удовлетворяться лишь благодаря способности человека познавать мир; потребность в ценностях — благодаря способности оценивать все то, что входит в орбиту человеческого бытия;

потребность в проектах не существующего, но желаемого — благодаря способности человека к «опережающему отражению» (П. Анохин); потребность в другом — благодаря моей способности к общению с себе подобным; наконец, потребность в дополнительном иллюзорном опыте «жизни в воображении» — благодаря нашей способности создавать художественную реальность и жить в ней при ясном сознании ее иллюзорности. Используя снова схематический способ представления сущностных сил человека, мы увидим, что система способностей укладывается в уже выявленную структурную матрицу потребностей (см. схему 14):



Схема.14

Опыт показывает, что в основании всех способностей человека лежат данные ему от природы — и человечеству, и каждому индивиду — специфические качества — от строения тела, рук, черепа до структуры двухполушарного мозга. Достаточно сопоставить человека, например, с дельфином для того, чтобы стало очевидным: последний, при всех его интеллектуальных данных, обречен на замкнутое существование в природе, в водной стихии, и не имел возможности превращения в иное существо — биосоциальное и окультуренное, подобно нашему обезьяноподобному предку, прежде всего потому, что *не имел рук* и, следовательно, был лишен способности к ремеслу, к труду. Каждый хорошо знает, что воспитание собственного ребенка приходится приспосабливать к тем «исходным данным», которые он получил от рождения; иногда мы называем эту природную данность «способностями», хотя точнее говорить всего лишь *о задатках способностей как о некой предрасположенности ребенка к той или иной деятельности*, которая превратится в способности только благодаря ее развитию в процессе воспитания, а без этого может заглухнуть и никак не определить характер реальной деятельности индивида. Следовательно, способность является *природно-культурным* образованием и зависит не в меньшей степени от воздействия на человека культуры, чем от врожденной его анатомо-физиологическо-психической структуры.

опубликованная в Москве в 1994 г. и рекомендованная Министерством образования в качестве вузовского учебника фундаментальная двухтомная «Психология» Р. Немова, в которой описываются последовательно «ощущения и восприятие, внимание, память, воображение, мышление» и причисленная почему-то к «познавательным процессам» речь — данный раздел так и поименован: «Психология деятельности и познавательных процессов», тогда как «способности, темперамент, характер, воля, эмоции, мотивация» столь же однолинейно рассмотрены в разделе «Психология личности» (из чего, видимо, следует, что все они формами психической деятельности не являются, равно как и то, что психология деятельности безличностна); вместе с тем ни в этом, ни в другом разделах, ни в третьем, названном «Психология человеческих взаимоотношений», нет *веры*, нет *интуиции*, нет *установки*, нет *вкуса*. Видимо, подобное представление о психике неизбежно, пока она рассматривается *вне функции управления целостно-разносторонней деятельностью человека, т. е. вне культуры*.

Но стоит нам увидеть в психике *плод преобразования природы культурой*, обретенный в филогенезе и всякий раз воспроизводимый в онтогенезе, поскольку обусловлен он потребностями культурной деятельности человека, и представление о строении психики окажется принципиально иным. В самом деле, поскольку само это преобразование было вызвано необходимостью изменить характер работы мозга, унаследованный человеком от его непосредственных животных предков в соответствии со складывавшейся у него и генетически непрограммируемой практикой жизнеобеспечения, постольку человеческая психика должна была научиться выполнять следующие задачи:

- а) *собирать* с возможной для нее полнотой информацию о среде, в которой действует индивид, и о нем самом в его взаимодействии со средой;
- б) *перерабатывать* эту информацию для ее претворения в реальном поведении и практической деятельности;
- в) *вырабатывать* внебиологические — духовные, культурные — регуляторы общения с другими людьми в совместной с ними жизни и деятельности;
- г) *восполнять* специфическими средствами неизбежный в ограниченной жизненной практике человека дефицит информации;
- д) *преодолевать* ограниченность осознаваемого, рационально обработанного жизненного опыта другими способами его интериоризации;
- е) *дополнять* ограниченный во времени и в пространстве реальный жизненный опыт квазиреальным, иллюзорным, на не знающим никаких границ опытом жизни в воображении;
- ж) *обобщать* всю эту разнородную информацию в специфических духовных конструктах, необходимых для ориентации в многообразии конкретных форм бытия и эмпирического опыта;
- з) *превращать* внеинстинктивным способом внутреннее во внешнее, психическое в практически-поведенческое.

б) Переработка собираемой информации имеет своей целью обеспечить все известные уже нам виды деятельности наиболее эффективным для каждого — в силу его специфичности — психическим инструментом, способным успешно решать данную задачу; вряд ли нужно доказывать, что для познавательной деятельности таким инструментом стало отсутствующее у животных — ибо ненужное им — *абстрактное мышление*; для ценностной ориентации в мире — *переживание* (*эмоциональная* активность в очеловеченной — *одухотворенной*, следовательно, *окультуренной* — форме); для преобразовательной деятельности — *воображение* (И. Кант не случайно добавил эпитет: «продуктивное», ибо ни мышление, ни переживание, ни один другой орган психики не обладает этой специфичной именно для воображения способностью *созидать реальное*, хотя и в форме *идеального*; одной из разновидностей воображения является *фантазия*, создающая образы неосуществимого); для художественного воссоздания (иллюзорного удвоения) реальности — синкретический психический «механизм», в котором слиты воедино *воображение, переживание и мышление*; его называют обычно *художественным талантом* или *образным мышлением*, но можно с таким же правом назвать образным переживанием или художественным воображением. Представлю схематически структуру и этого «блока» (см. схему 16):



Схема 16

Резюмируя проведенный анализ этого уровня культурной работы человеческой психики, можно ввести — кстати, «потерянное» психологической наукой в ряду других проявлений духовной деятельности, — понятие *интеллекта*, которое точно обозначает целостное единство выработанных историей культуры способов переработки информации, необходимых для внебиологической деятельности людей. Думаю, что появление развитого интеллекта следует считать одним из признаков *цивилизации* как исторического этапа культуригенеза и существенным признаком перехода от младенчества к детству в онтогенезе культуры.

в) Поскольку вся деятельность людей является коллективной, но потребность в другом не заложена в индивиде генетически и не проявляется во врожденном

художественное творчество так часто сравнивали с материнством) и любви к будущим своим читателям, зрителям, слушателям — ведь одним из аспектов художественного творчества, подчас приобретающим даже главенствующее значение, является возможная только перед любимым человеком *полнота и искренность самовыражения, духовного самораскрытия* художника; его творчество есть *род исповеди*, но не перед Богом и его служителями, а перед реальными людьми, перед той бесконечной чередой поколений, которая именуется Человечеством.

Третье дополнение состоит в том, что *любовь* есть психологический «механизм», имеющий своего антагониста — *ненависть*, так же как *симпатии* противостоит антипатия (сам термин четко выявляет здесь соотносительность этих установок человеческой психики). Подчеркну опять-таки культурологический аспект этой «антитетической парности» чувств, выражающийся в превращении то того, то другого в *социально-психологическую доминанту определенного типа культуры* — такую роль играла теоретически обосновывавшаяся и идеологически внедрявшаяся в сознание масс и воплощавшаяся в пролетарской культуре классовая ненависть к буржуазии, аристократии, богатым крестьянам («кулакам»), а в другом типе культуры — «любовь к ближнему», ставшая нравственно-психологической позицией русской гуманистической интеллигенции, воспитанной на идеях нашей классической литературы, и получившая наиболее яркое воплощение в толстовстве, а в культурах ортодоксально-религиозных — противоречивое сочетание провозглашаемой любви к ближнему и культивируемой ненависти к иноверцам и еретикам, вплоть до ее воплощения в терроре инквизиции, в кровавых крестовых походах христиан, в «священной войне» мусульман — джихаде...

Вряд ли нужно специально разъяснять, что в этой антитетической паре «любовь/ненависть» ее составляющие не равноценны — одна является силой созидательной, конструктивной, способствующей творчеству и объединению людей, другая — силой деструктивной, злой, оборотной стороной культурной медали, и потому в аспекте ценностном она должна быть признана, при всей ее неотрывности от любви, явлением *антикультурным*: не случайно социальные движения, делавшие ненависть своим главным оружием, — сталинизм, гитлеризм, маоизм — были враждебны культуре, уничтожали в концлагерях представителей интеллигенции и издевались над ними в ходе «культурных революций», сжигали на кострах книги, давили бульдозерами картины, запрещали оперы и симфонии...

В свете сказанного можно развить схему, изображающую строение культурных орудий человеческого интеллекта, введя в нее *любовь как силу духовного притяжения человека к человеку*, обеспечивающую продуктивность всей его предметной деятельности; в результате интеллектуальный треугольник превратится в ромб (см. схему 17).

г) И все же представленная здесь сложность сформировавшегося в истории культуры человеческого интеллекта не позволяет ему в полной мере удовлетворять потребность людей в сознательном и самосознательном управлении своим повседневным поведением и практической деятельностью; не позволяла у ее истоков, не позволяет и сейчас, на высокой ступени развития цивилизации, и не будет позволять в обозримом будущем потому, что реальная жизнь человека

признаваемом реально существующим; вера направляется и на другие сверхъестественные явления — скажем, вера в переселение душ — и на различные абсолютно естественные события, которые не произошли, но могут произойти, и мы верим, что они произойдут, — например, в вечный мир на земле, в торжество справедливости в отношениях между людьми, в преодоление кризиса в нашей стране, в преданность друга и т. д. и т. п. Вера необходима человеку как способ *компенсации дефицита знаний* во всех областях его жизни и деятельности — в быту, в труде, в научном исследовании, в политической активности: мне не нужно верить в то, что я твердо знаю, — в то, например, что за ночью последует день, что дважды два равно четырем, что летом жарко, а зимой холодно, но сумею ли я стать хорошим математиком, полечу ли когда-нибудь в космос, найду ли решение проблемы в моей научной, художественной, организаторской, полководческой, педагогической деятельности, будет ли моя душа бессмертна после смерти моего тела, — во все это мне остается только верить или не верить, пока не будут найдены необходимые доказательства; поскольку же для активной и целенаправленной деятельности, руководимой не врожденным инстинктом, а культурной мотивацией, нужна определенная психологическая опора, и возникает необходимость в *вере*.

Что касается надежды, то этот «инструмент» психики является модификацией веры, специально приспособленной к представлению возможного и желанного будущего, тогда как вера не имеет этой временной локализации, — я могу верить и в то, что есть сейчас, и в то, что произошло когда-то, и в то, что вообще находится вне времени, подобно содержанию мифа, надеяться же я могу лишь на то, что *может когда-либо сбыться*; к тому же надежда менее определена, чем вера, и потому не оказывает столь решительного влияния на поведение человека.

Нетрудно увидеть, что такая характеристика веры и надежды совпадает с тем, как трактуются человеческие чувства в разработанной П. Симоновым «информационной теории эмоций». Представляется, однако, что ее автор распространил на всю сферу человеческих чувств особенности рассмотренных сейчас специфических эмоциональных процессов. С другой стороны, и представление П. Анохина об эмоциях как оценочной деятельности психики абсолютизирует свойства определенной группы человеческих чувств. Видимо, в наше время уже недостаточно говорить об эмоциональной активности психики «вообще», противопоставляя ее рациональным, мыслительным действиям, — эмоции эмоциям рознь, и рознь эта выявляется при рассмотрении психики как *феномена культуры*, призванного управлять деятельностью и всем немотивируемым инстинктом поведением человека.

д) Невозможность ограничиться одними рационально-логическими способами переработки информации, производимыми на уровне *сознания*, имеет и другое последствие — выход психики за пределы того, что вообще доступно сознанию, — на два других «рабочих горизонта» — на обнаруженный З. Фрейдом уровень *неосознаваемого подсознания* и на выделенный уже в наше время отечественными психологами уровень *надсознания* (или *сверхсознания*).

е) История культуры показывает, что и этих приспособлений психики для максимально эффективного управления поведением человека недостаточно — недостаточно потому, что все описанные выше ее «механизмы» и «инструменты» складываются в реальном жизненном опыте человечества и каждого индивида, а потому несут на себе печать ограниченности этого опыта — его ограниченности пространственно-временными рамками реального бытия человека. Ибо рамки эти позволяют мне получать опыт лишь в реальном моем существовании «здесь и сейчас» — сила памяти способна в какой-то мере сохранять мой былой опыт, а воображение создает иллюзию опыта, который когда-нибудь будет, но может и не состояться.

Человечество изобрело, однако, хитроумный способ преодоления скованности жизненного опыта узкими рамками «здесь и сейчас», предоставляя индивиду возможность полнокровно, психологически целостно — т. е. и созерцанием, и сопереживанием, и всеми духовными чувствами, и обобщающе-осмысляющей мыслью, и ассоциирующей памятью, и предвосхищающей мечтой, и влекущей любовью — получать *дополнительный опыт*: речь идет об опыте нашей жизни в иллюзорной «художественной реальности», которую человек конструирует по образу и подобию реальности подлинной, материальной, но свободно им реконструированной для достижения определенных культурных целей. Так родилась *мифология* — эта, по удивительно меткой дефиниции К. Маркса, «бессознательно-художественная» переработка реальности народной фантазией — т. е. *художественная* по ее объективной образной структуре, но оказывающаяся мифом, а не произведением искусства, потому что для ее создателей и получателей образы эти являются не вымыслом воображения, а документально-точным описанием действительно существующего и потому *неосознаваемым в его художественной сотовренности*. В дальнейшем же из мифологии вырастет искусство, откровенно признающее иллюзорность выстраиваемой им «художественной реальности», но сохраняющее по наследству от мифа способность вызывать к себе отношение *как к реальности*.

Так нашла культура удивительную возможность беспредельно расширять человеческий опыт, раздвигая его пространственные и временные границы, — ведь мифологически-художественную «реальность» я не созерцаю со стороны и не изучаю ее силами мышления, а «живу в ней», переносясь всей целостностью моего духа в любую точку времени и пространства — на Олимп и в легендарную Иудею, где я переживаю (духовно проживаю) происходящее с Зевсом и с Христом, переносясь в средневековье, где я становлюсь эмоциональным соучастником деяний Неистового Роланда и князя Игоря, переносясь и в самое далекое будущее, в котором я начинаю жить вместе с героями Р. Брэдбери и А. Тарковского; искусство позволяет мне перевоплощаться во француза и в индейца, в принца и в нищего, в представителя другого пола и другого возраста, в носителя другого психического склада, характера, мирозозерцания и таким образом *присваивать себе чужой опыт* — опыт Гамлета и Дон Кихота, Татьяны Лариной и Анны Карениной, рембрандтовских стариков и веласкесовых шутов,

действия абстрактного мышления, оценивающего переживания, идеализирующего проектирования, художественно-образного (в мифологической или реалистической форме) моделирования, совместного действия разума и интуиции, сознания, подсознания и надсознания, знания и веры, расчета и надежды. Миро-созерцание и само-сознание потому имеют такой психологически-интегративный характер, что рождаются они в обыденном сознании личности, принимая свойственные ему нерасчлененность и аморфность. Чем более развит интеллект личности, тем сильнее рациональная «составляющая» этих образований психики, а в специализированном сознании ученых, идеологов, политиков-практиков, педагогов, философов содержание миро-созерцания и само-сознания становится и достаточно четким, и в каждом случае специфичным, в зависимости от господствующей в данной профессии установки. Что же касается сознания художника, то в нем миро-созерцание и само-сознание оказываются друг от друга неотделимыми, поскольку оно отождествляет субъективное и объективное.

з) Наконец, заключительный «блок» в структуре психики, порождаемый потребностью непосредственного осуществления ею ее управленческой функции — превращения сложного внутреннего процесса во внешнее, практическое действие, в реальный поведенческий акт. Такое превращение становится возможным благодаря:

- осознаваемой в той или иной степени потребности в результате некоего действия или в самом его процессе; степень эта определяется соотношением *желания и установки* как специфических психологических сил;
- более или менее отчетливому *целеполаганию*, определяющему стратегию и тактику поведения и опирающемуся на данные, поставляемые знаниями, ценностными ориентациями, идеалами, любовью, художественно-образными моделями реального и желанного;
- энергетическому механизму психики — *воле*, которая призвана обеспечивать действие необходимой ему мерой усилия, преодолевающего внешнее «сопротивление материала» и внутреннее сопротивление инертности, самоудовлетворенности, простой лени;
- чувству *удовольствия, радости, духовного удовлетворения*, выполняющего функцию «обратной связи», свидетельствуя о мере успеха деятельного акта, о достижении поставленной цели, а в его отсутствие — о неудачном решении задачи.

Чрезвычайно интересная проблема, требующая дальнейшего исследования, но вырисовывающаяся в проведенном анализе строения человеческой психики, — его связь с *трехуровневым строением субъекта деятельности*: ведь он является конкретным и уникальным в своем целостном бытии индивидом, но выступает, осознанно или бессознательно, как представитель различных биосоциокультурных *групп* — половозрастных, характерологических, этнических, сословно-классовых, профессиональных и т.д., — наконец, как носитель общечеловеческих родовых качеств. Эта диалектика *общего, особенного и единичного*, проявляющаяся в

Поскольку в графическую схему трудно вместить всю полноту рассматриваемых качеств человека, дополним ее другой, фиксирующей еще два аспекта данного движения информации как «мигрирующей структуры» (Я. Ребане). В деятельности общения субъект выступает в своем реальном индивидуальном бытии, через которое проявляются, однако, — что весьма существенно, ибо это имеет серьезные последствия для протекания общения, — его качества как ансамбля разного рода совокупных субъектов (носителя ансамбля «социальных ролей», по терминологии социологов) и как единого субъекта — человечества; это требует от психики выработки особого инструмента — потребности человека в другом человеке, которая реализуется в *способности к диалогическому контакту*. Способность эта имеет две формы проявления — *реальную* и *иллюзорно-художественную*, которые проявляются и самостоятельно, — скажем, в общении А. Пушкина с Анной Керн и в его квазиобщении с Татьяной Лариной, — и взаимодействуя друг с другом — как у той же Татьяны в ее восприятии героев романов С. Ричардсона и Ж.-Ж. Руссо и встрече с Онегиным (см. схему 20):

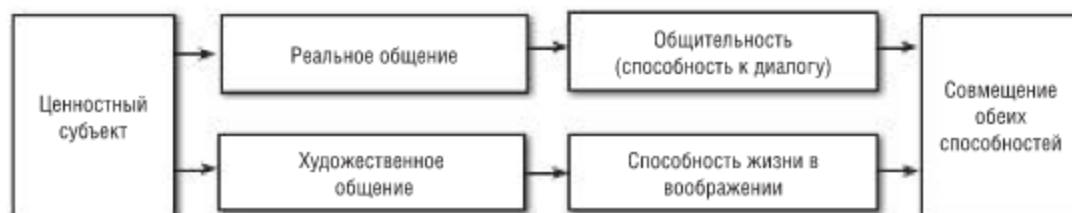


Схема 20

Таким образом, психика человека является не чисто природным, а *природно-культурным* феноменом — именно поэтому в ней лежат корни культуры как специфически человеческой, сверхбиологической деятельности.

5.

Культура, которую несет в себе человек, выражается, наконец, в *совокупности его умений*. Именно в них в чистом виде проявляется то, что обретается им прижизненно, ибо никакие человеческие умения, в отличие от умений животного, не являются врожденными, наследуемыми, инстинктивными — все они искусственны, благоприобретаемы. Культура выступает здесь как *механизм социального наследования*, ибо, начиная с раннего детства — и человечества, и личности, — люди получают свои умения в процессе приобщения к уже накопленному опыту в ходе обучения тому, что уже умеют делать учителя, предки, родители.

Вполне естественно, что структура умений должна отвечать структуре способностей и потребностей, — ведь умения и нужны для того, чтобы реализовывать способности, переводя деятельность из потенциального состояния в актуальное.

Корни этой диалектики объективного бытия культуры заложены во внутренней диалектике сущностных сил человека как культурогенного субъекта. Потому что творческие потенции личности обеспечиваются не благоприобретаемыми умениями, не мастерством, осваиваемым в ходе учения и исполнения определенных действий, а *врожденными ей потребностями и способностями*. Может даже показаться, что их врожденный характер выводит потребности и способности за пределы культуры, в сферу действия природы, игры природных сил, однако нельзя забывать о том, что речь идет не о витальных потребностях и способностях, инстинктивно-биологических по своим функциям, но об очеловеченных, социальных, духовных — т. е. *культурных по происхождению и содержанию сущностных сил человека*. Врожденными индивиду являются соотношение полушарий головного мозга, психофизиологический «рисунок ткани» каждого полушария, особенности зрительного и слухового анализаторов, т. е. материальная почва духовных способностей, так что здесь происходит своеобразное «перерастание» природы в культуру или, говоря философским языком, «снятие» природы культурой.

Культура, следовательно, в корнях своих *двухосновна* — она опирается на *потворяющееся* в жизни человечества и проявляется в *неповторимом* обновлении, она требует взаимодействия *традиционного с креативным*. При этом соотношение обоих ее первоначал варьируется в широком спектре их сопряжений — от безусловного доминирования одного до столь же явного преобладания другого. О том, как это происходит в истории человечества, речь пойдет позднее, в третьей части книги, а сейчас рассматривался только субъективный аспект проблемы — диалектика способностей и умений в структуре сущностных сил человека. Законом (разумеется, предполагающим и исключения из правила) является здесь биографическая хроноструктура: движение *от преобладания в первые годы человеческой жизни репродуктивных действий*, использующих простейшие механизмы подражания и обеспечивающих освоение элементарных начальных человеческих умений (ходить на двух ногах и оперировать ручными инструментами — от ложки, вилки и ножа до иглы и молотка, — разговаривать и петь, играть в то, что взрослые делают всерьез, затем в школе и других учебных заведениях осваивать основы наук, трудовых действий и способов общения, являющихся на данном этапе развития общества общезначимым «цивилизационным минимумом»), *к преобладанию продуктивно-креативных действий у взрослого человека*, вышедшего к самостоятельной деятельной жизни и стремящегося к самореализации, а потому — в меру имеющихся у него объективных и субъективных возможностей — ищущего пути воплощения своих способностей, и, наконец, *к самоповторению в старости*, когда уже иссякли творческие силы и остается эксплуатировать собственные достижения прошлых лет.

Другой спектр различных соотношений способностей и умений — индивидуальный: у каждого человека свои *мера одаренности*, подчас достигающая масштаба гениальности, и доступная ему *мера мастерства* в осуществляемых им действиях; вместе с тем у одного и того же индивида в разных сферах его деятельности — скажем, в работе слесаря, в пении, в игре в футбол, в воспитании своих

Глава 7

ПРОЦЕССЫ ОПРЕДЕМЕЧИВАНИЯ И ОБЩЕНИЯ: КУЛЬТУРА КАК СПОСОБ СОЗИДАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Культурный статус процесса деятельности определяется, как мы уже знаем, тем, что является не инстинктивной, генетически транслируемой и жестко запрограммированной в генотипе формой активности, но *сознательным, целенаправленным, свободно избираемым по целям и по средствам способом опредмечивания человеческих замыслов*. Эти способы предметной деятельности, как и формы общения, человечество «изобретает» и совершенствует на протяжении всей своей истории, а каждый индивид вырабатывает их в собственной своей жизни. Так культура обретает свои *телеологическое* и *технологическое* измерения. Рассмотрим более внимательно то и другое, отметив с самого начала неправомерную узость распространенного в нашей философской литературе сведения культуры к одной только «технологии деятельности» (Э. Маркарян, З. Файнбург и др.). Существо технологии деятельности в гораздо большей степени отвечает понятие «цивилизация», тогда как «культура» шире цивилизации — именно потому, что ей надлежит решать вопрос о целях раньше, чем будут найдены средства их достижения. Вот почему проблема свободы рассматривается не теорией цивилизации, а теорией культуры — свобода не управляет функционированием техники, науки, СМИ, но именно она лежит в основании культуры.

1.

В марксистской философской литературе идея свободы трактовалась, как правило, в соответствии с известной, гегельянской по сути ее, формулой Ф. Энгельса: «Свобода есть осознанная необходимость» (иногда даже говорили «познанная»). Между тем сам акт познания необходимости чего бы то ни было или даже осознание сути процесса, т. е. единство его познания и ценностного осмысления, еще не рождает свободы действия по отношению к познанному (или осознанному) предмету, явлению, процессу. Ибо свобода предполагает *выбор действия*, а знание и сознание не заключают в себе имманентно такого импульса, не говоря уже о том,

Нельзя не согласиться с образным, но точным выражением Ж.-П. Сартра: «Человек «приговорен к свободе»». А отсюда и другое его существенное отличие и от животных предков, и от порожденных им машин — *человеческая духовность*.

2.

С появлением человека в ходе развития жизни на Земле образовавшееся у животных и отличившее их от растений расслоение «физическое/психическое» оказалось удвоенным новой, дотоле неизвестной бытию дихотомией «материальное/духовное».

Значение духовного фактора в человеческой жизни стало таким мощным, что оно было сразу же, хотя, конечно, в превратно фантастической, ибо единственно доступной первобытному человеку, форме осознано им в анимистических представлениях о «духах», населяющих мир и определяющих судьбы человека извне и изнутри. Отсюда произошло религиозно-мистическое сознание, в котором духовность самого человека была отделена от него и обожествлена, осмыслена им как отчужденный от него Дух, сотворивший его, управляющий его поведением при жизни и приобщающий его себе после смерти.

Понятие «духа» столь прочно связалось в общественном сознании с религиозными представлениями, что высшая божественная сила предстала в нем как «Святой Дух», служители культа получили звание «духовенства», ирреальная духовная активность человеческой психики, познавательно-оценочно-проективная, диалогическая по своей структуре и нравственно-эстетическая по своей сути, была интерпретирована как религиозная, т. е. опосредующая связь человека с миром и с другими людьми его связью с мифическим внеположенным ему Абсолютным Духом — Божеством. И хотя развитие научного познания мира в Новое время стало разрушать эти наивные иллюзии детского сознания человечества, еще в конце XIX в. великому писателю и мыслителю Федору Достоевскому связь нравственности с религией казалась органичной и нерасторжимой, из чего следовал предостерегающий вывод: «Если Бога нет, то все дозволено!»; другой великий писатель и мыслитель Лев Толстой перенес Бога в человеческую душу, сочтя его — вслед за Людвигом Фейербахом — *любовью человека к человеку, т. е. в сущности нравственной* их связью, лишенной всякой мистики (за что и был отлучен от церкви как еретик). Прошло еще сто лет, и, несмотря на великие достижения науки, человечество судорожно цепляется за представление о неразрывности нравственного и религиозного, мистифицировано толкуя собственную реальную духовную активность — «высший цвет» материи, по образному выражению Ф. Энгельса.

Суть этой формы активности психики человека состоит в том, что управление его поведением она подняла с уровня рассудочно-эмоциональных операций и «опережающего отражения», вилетенных в физическое поведение и неотрывных от него, на уровень *самостоятельного способа деятельности*, отделенного от физического существования организма и материально-практических действий индивида, во имя порождения особой формы предметности — *духовных предметов*,

по содержанию и функционированию формы деятельности, и материально опредмеченные формы духовного самовыражения и общения, ибо все материальное обречено на разрушение, вплоть до полного уничтожения предмета, или хотя бы его амортизации, старения, дряхления, тогда как духовная субстанция не подвержена никаким физическим, химическим, механическим, биологическим воздействиям — в этом смысле духовное *неуничтожимо, вечно, бессмертно*, оно преодолевает пространственно-временное «земное тяготение» (это и сделало возможным религиозное отождествление духовного с божественным).

При таком понимании материального мы перестаем отождествлять «материальную культуру» — как это принято у нас с 20-х годов, когда стали определять этим понятием предмет археологии, — с миром вещей, и различаем в ней три области деятельности и соответственно три формы предметности, культурной реальности, в которых деятельность эта «угасает». Первая сфера материальной деятельности именуется обычно — и весьма точно — *физической культурой*. Она охватывает спортивные, медицинские и игровые воздействия на человеческое тело, которые изменяют его естественные, природные, анатомо-физиологические параметры, придавая ему новые, искусственные, самим человеком творимые, сверхприродные качества. Превращение данной человеку природной телесной структуры в иную, культурную, порождается его собственными, отчасти сознательными, а отчасти бессознательными, усилиями, отчасти самодеятельными, а отчасти совершаемыми под руководством других людей (родителей, учителей), отчасти самоцельными, а отчасти вплетенными в другие формы деятельности (в труд, игру, военную борьбу). По сути дела, никто из нас вообще не знает, каково его подлинное природное, натуральное, естественное, физическое бытие, ибо с раннего детства и на протяжении всей жизни анатомо-физиологические «исходные данные» существования индивида подвергаются такой трансформации, что существуют *в нерасчленимом сплаве природного и культурного*. В известных пределах сказанное можно отнести и к домашним животным, отличие которых от тел диких зверей тоже является результатом целенаправленно изменившей его человеческой деятельности, т. е. совместным продуктом природы и культуры; однако принципиальное различие состоит здесь в том, что по отношению к человеку культура изменяет натуру *каждого индивида*, животные же преобразуются культурой лишь на уровне вида (только дрессировка подымается здесь до уровня формирования индивида, но очевидно, что и в быту, и в цирке дрессура животных есть частный случай, который лишь подчеркивает свою несоизмеримость с масштабом, значением и способами вторжения культуры в физическое бытие человека).

Вторая сфера материальной культуры — *техническая деятельность*, направленная человеком не на самого себя, а вовне и имеющая целью своей создание вещей так называемой «второй природы», преобразование экологической ниши, которую человек выгородил себе в окружающей его безбрежной природе. Предметами материальной культуры становились вещи, которые, независимо от размеров вложенной в их создание духовной энергии, предназначены для материального же

мо, ни простое деление наук на «науки о природе» и «науки о духе» (или «науки о культуре»), ни столь же упрощенная дихотомия «естествознание/обществознание», ни чрезвычайно сложные классификационные конструкции Б. Кедрова не могут нас удовлетворить, ибо они *не* основываются на *системном анализе строения познаваемого науками бытия*. Еще важнее то, что духовная активность человека не сводится к познанию бытия, но включает в себя и его ценностное осмысление, и его идеальное, проектное преобразование. Кроме того, — и это так же существенно важно — духовное освоение мира осуществляется и на уровне обыденного сознания, и на уровне специализированном, как правило, профессионализированном и институционализированном. Отсюда следует, что структура духовной культуры несравненно сложнее, чем строение материальной культуры (что и не удивительно), — она обусловлена и *предметом* строения, и его *способом*, и различием его *уровней*.

Дальнейший анализ духовной деятельности будет осуществлен в одной из следующих глав, специально посвященной историко-морфологическому рассмотрению всех форм духовной предметности, а сейчас задумаемся над тем, исчерпывает ли дихотомия материальной и духовной деятельности возможности культуры.

3.

В последние десятилетия в нашей культурологической мысли не раз высказывалось представление о возможности третьего способа связи материального и духовного в культуре, снимающего их противоположность, однако одни теоретики утверждали, что таким третьим слоем культуры является *политическая культура*, другие, — что им является *культура общения*, третьи — что отождествление материального и духовного происходит в *художественной культуре*. В ряде работ я обосновывал и защищал последнюю точку зрения, исходя из того, что именно и только в художественном творчестве материальное и духовное *взаимно отождествляются, а не просто соединяются или уравниваются*, т. е. вступают в особый вид связи, в котором свойства обоих «партнеров» уничтожаются и рождаются *новые системные свойства*. Именно и только в искусстве обнаруживается подобное «оборачивание» материального духовным, а духовного материальным, превращение одного в другое: каменного тела статуи — в духовное состояние изображаемого человека, а за ним — и самого скульптора; звуковой ткани симфонии — в движение духовных чувств композитора и исполнителя; душевное состояние поэта требует словесно звучащего воплощения — хотя бы в том первоначальном «мычании», о котором писал В. Маяковский, объясняя читателям, «как делать стихи», и эмоциональное движение актера выражается в жесте, в мимике, в речевой интонации.

Доказательством происходящей в искусстве уникальной связи материального и духовного — их *взаимного отождествления* — является неизвестная ни материальной, ни духовной культуре его информационно-семиотическая особенность: *непереводимость духовного содержания произведения искусства из одной материальной формы в другую и невозможность замены одного духовного наполнения его*

формах наложения одного на другой, их скрещения, а подчас и синтезирования. Наиболее очевидные проявления этой отчасти сохранявшейся, отчасти возникшей связи разных способов опредмечивания — архитектура, вместе с ней все отрасли прикладного искусства, а в наше время и дизайн, которые органично соединили материальную культуру с художественной; с другой стороны, последняя находила возможность соединять свои усилия с физической культурой — в художественной гимнастике, в фигурном катании на коньках и других конкретных синтезах спортивной и художественной деятельности; аналогичные явления можно увидеть во взаимосвязи художественной и социально-организационной деятельности, из которой возникали необходимые для эффективной организации творчества и восприятия искусства художественные учреждения — музей, театр, филармония, союз писателей, издательство художественной литературы и т. д. и т. п. Не менее разнообразны и тесны взаимосвязи духовной и художественной культур: их можно увидеть и в использовании средств разных искусств для воплощения и утверждения политических идей — от государственного гимна до плакатов, карикатур, пьес и фильмов на политические темы; религиозных идей — от архитектуры храма и его убранства до молитвы, литургического обряда, самого мифа, имеющего художественно-образную структуру; философских идей, которые весьма часто выражаются не на народном для них теоретическом языке, а на языках художественных — в стихах и повестях, в картинах и симфониях, в спектаклях и фильмах; еще очевиднее скрещение искусства и нравственности, которое было едва ли не нормой для классики и отвергнуто лишь эстетизмом и модернизмом XIX—XX вв., желавшими «очистить» искусство от всех «анэстетических» ценностей.

И материальная, и духовная деятельность гораздо легче и в более широком диапазоне соединяются с деятельностью художественной, нежели друг с другом; оно и понятно — ведь последняя сама уже является тождеством духовного и материального, поэтому она без особого труда может «прирасти» и к техническому творчеству, и к спортивному, и к философскому, и к идеологическому... Между тем, «сцепиться» без посредства художественного творчества материальному и духовному субстратам несравненно труднее — ведь взятые, так сказать, в чистом виде они являются противоположностями и альтернативны в предметной деятельности: либо я создаю, к примеру, техническую вещь, либо рассуждаю о сущности бытия. И все же в культуре возникают ситуации, когда необходимо, несмотря на все трудности, так или иначе соединять плоды материальной и духовной деятельности. Это началось уже в первобытности, в придании утилитарным вещам магического значения, превращавшего полезные предметы в священные предметы; само святилище, затем храм и монастырь выполняли социально-организационные функции, иногда и хозяйственные, и военные, и одновременно религиозные. Точно так же политическая и юридическая идеологии «прирастали» к зданию, к креслу, к одежде, становясь символическим обозначением государства, власти, социального положения монарха, полководца, судьи... Вообще символика, выходящая за пределы художественной образности, функционирует не только в «чистых» семиотических

4.

Рассматривая культуру как качество способа деятельности, обнаруживаешь еще один спектральный ряд, образуемый двоякими возможностями мотивации деятельности — *целенаправленной* и *самоцельной*. Первая рождает *труд* — в широком смысле этого слова, подразумевающим любые действия, преследующие некую внешнюю для них цель (в этом смысле говорят не только о труде рабочего, но и о труде инженера, ученого, педагога, проповедника и т.д.), а вторая — *игру*, в столь же широком смысле слова, предполагающем не только специализированные — детские, спортивные, карточные — игры, но и возможность превращения любой деятельности в игру, когда ее целью становится *сам процесс, а не его результат*, — в этом смысле Ф. Шиллер утверждал, что «человек прекрасен, когда он играет», И. Хейзинга называл человека *Homo ludens* — «человеком играющим», а К. Маркс говорил о превращении труда в будущем коммунистическом обществе в «игру физических и интеллектуальных сил человека».

Подчеркну, что целенаправленная деятельность во всех своих проявлениях — не только в духовном производстве — принадлежит к культуре *по самой своей сути*, ибо цель как таковая есть продукт культуры, а не биологической активности. (Поэтому некорректно говорить о целеполагании в поведении зверя — инстинктивное влечение к тому или иному результату действия: построению гнезда, пожиранию другого животного, совокуплению — не является полаганием цели, осознаваемой как нечто идеальное и обуславливающее определенные, вполне реальные средства для ее достижения.)

Не менее очевидно, что феноменом культуры является *игра*. Она сущностно отличается от игр животного, поскольку является не инстинктивным биологическим регулятором поведения особи, а свободно избираемым и свободно осуществляемым типом деятельности, бескорыстным и утверждающим человеческие способности и умения *как таковые*. Принадлежность игры к культуре проявляется не в частных культурных функциях того или иного конкретного вида игры — ролевой игры ребенка, дидактической игры учащихся, спортивной игры, деловой игры, — а в присущих человеческой деятельности во всех ее формах неких игровых потенциях, которые присутствуют в латентном виде в труде, но могут стать определяющими, превращая труд в игру, т.е. его интрогенной, по Д. Узнадзе, т.е. *самоцельной, свободной деятельностью человека*. Что же касается специализированных конкретных игр, то они могут рассматриваться как модели этой «игровой субстанции» человеческой деятельности, как разнообразные формы ее существования в определенных социоэтнокультурных условиях. И эти конкретные условия делают возможным не только *превращение труда в игру*, но и обратную метаморфозу — *превращение игры в труд*: это происходит тогда, когда игра становится профессиональным занятием игрока, служащим, как и любой другой род труда, средством достижения внешней для процесса деятельности цели — скажем, заработка, завоевания наград, почетных званий, социального престижа. Следует также учитывать, что отсутствие абсолютной противоположности между игрой и трудом делает возможными различные

5.

Опредмечивающая человеческая деятельность является по своему происхождению и способу организации *коллективным* действием и потому предполагает не только сложную систему отношений между субъектом и объектом, но и отношения между участвующими в ней субъектами — их *общение*. Поскольку анализ общения был предметом специальной монографии автора этих строк, здесь можно ограничиться краткой характеристикой этого культурного феномена и его связи с предметной деятельностью.

Связь эта и историческая, и функциональная, и структурно-логическая. Не будучи инстинктивным, действие человека по созданию «второй природы» требует согласования участвующих в этом процессе индивидов, которое зависит и от конкретных объективных обстоятельств данного процесса деятельности, и от особенностей каждого действующего в коллективе субъекта.

Прежде всего я должен оспорить широко распространенное отождествление двух принципиально различных форм деятельности — *общения* и *коммуникации*. Их различие на философском языке определяется как отличие *межсубъектных отношений*, имеющих целью совместное практическое действие или совместную выработку определенной информации, от отношения субъекта к другому человеку как *объекту*, коему следует передать некую информацию или совершить над ним операцию. На языке семиотики и эстетики данное различие разъясняется противопоставлением *диалога* и *монолога*, ибо диалог не есть «обмен монологами», как его подчас представляют себе, но способ достижения *общности его участников* — во всяком случае, в виде цели, к которой они стремятся (поэтому, когда остроумные журналисты называли дебаты в Организации Объединенных Наций «диалогом глухих», они подчеркивали парадоксальность данного явления, которое было именно «обменом монологами», не превращавшимся в подлинный диалог). В ряде сфер культуры оптимальным видом информационной связи является именно *коммуникация, монологическое высказывание*, имеющее целью передачу некоего сообщения и рассчитанного на его адекватное понимание адресатами (на этом основаны обучение основам наук, медицинская практика, военная служба), в других же сферах Я обращаюсь к другому как равному мне по самостоятельности, активности, свободе, праву на творчество субъекту, рассчитывая на его *сотворчество в выработке общей программы действий или концепции*, но при этом не лишаящей ни его, ни меня суверенности и индивидуальности. В западной философской антропологии принято формулировать эту ситуацию как отношение «Я — Ты», в отличие от «Я — он» или даже «Я — оно» (М. Бубер, М. Хайдеггер), ибо, действительно, «Ты» — это для меня другое «Я», а «он» или «оно» — нечто безличное, вещное, пассивное, подчиненное...

Общение как межсубъектное взаимодействие исторически возникло в охотной охоте первобытных людей на могучего зверя, успех которой зависел в решающей степени от согласованности их действий, а она определялась способностью приспособления поведения каждого охотника к поведению партнеров в непрерывно меняющейся обстановке. Точно так же в онтогенезе потребность, способность и умение общения

Глава 8

ПРЕДМЕТНОЕ БЫТИЕ КУЛЬТУРЫ: ТРИ ФОРМЫ МАТЕРИАЛЬНОЙ ПРЕДМЕТНОСТИ — ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ТЕЛО, ТЕХНИЧЕСКАЯ ВЕЩЬ, СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

От факт, что в обыденном сознании, да и в некоторых теоретических концепциях, культура понимается как совокупность произведений, так называемых «памятников культуры», или «совокупность ценностей» в смысле «носителей ценности», имеет известное оправдание: такое представление отражает особое место, занимаемое в культуре ее предметным «наличным бытием». Ибо предметное бытие культуры является ее *центральным слоем*, связующим обе фазы человеческой деятельности и наиболее податливым для научного исследования. В конечном счете, деятельностный аспект культуры — и в фазе опредмечивания, и в фазе распредмечивания — эфемерен, он реально существует, лишь пока протекает, предметы же, в которых созидательная деятельность отвердевает, сохраняются в веках, отделившись от процесса, их породившего, и предоставляют бесчисленной череде поколений возможность вновь и вновь их воспринимать, на них воспитываться, актуализировать заключенные в них человекотворческие потенции и их изучать.

Характеристику предметного бытия культуры я начинаю с рассмотрения основных форм *материальной предметности*, поскольку в культуре, как и в обществе, материальность сохраняет свое *базовое значение* (это, разумеется, не ее преимущество, не признание ее особой ценности, как представляется вульгаризаторам исторического материализма, а всего лишь объективная функциональная характеристика, проистекающая из того, что люди, как писали авторы «Немецкой идеологии», прежде чем заниматься высокими духовными сюжетами, должны есть, пить, размножаться — короче, обеспечивать свое материальное бытие, свое физическое существование, ибо при всей своей высокой духовности они остаются животными, подчиненными биологическим законам бытия, но способы удовлетворения их витальных потребностей оказываются уже не биологическими, а культурными).

Выше было показано, что существуют три формы материальной предметности — *человеческое тело, техническая вещь и социальная организация*; мы и рассмотрим

Однако и в самой глубокой древности труд не был единственной сферой культуры, в которой функционировало тело человека. Второй такой сферой была *обрядовая деятельность*. Хотя на первом этапе истории обряд был синкретическим действием, т.е. соединял физическую активность с духовной — ритуально-магической, художественно-осмысляющей, — тело становилось основным непосредственным орудием этого действия: его участники должны были обладать большой физической силой, ловкостью, выносливостью, чтобы выдерживать длительные нагрузки обрядового танца. Функционирование тела человека в обряде, ритуале, культе существенно отличалось от его действий в трудовых процессах — отличалось тем, что здесь его «физические действия», говоря языком теории К. Станиславского, были не продуктивными, а символическими — обряд был ведь средством организации *социальных отношений*, и вовлеченность в него природных явлений обуславливалась перенесением на них человеческих качеств, т.е. их одухотворением, мифологизацией, антропоморфизацией. Человеческое тело было непосредственным *местом встречи природы и культуры, их взаимным отождествлением*, и потому оно должно было наглядно, ощутимо, выразительно соединять свои утилитарные, биологические, физические качества со сверхбиологическими, символическими, социальными — т.е. быть *одновременно функциональным и значащим, физически развитым и смыслонесущим, сильным и художественно-выразительным*.

Этнографические, а отчасти и археологические, и историко-художественные свидетельства показывают, как происходило обретение телом этих сверхфизических качеств. Оказывается, что два способа решения этой задачи нашла культура. Первый состоял в изменении естественных форм тела, имевшем определенный и всем понятный смысл: например, использование разного рода операций, менявших формы носа, уха, женской ступни, украшения, вживлявшиеся в тело и становившиеся от него неотделимыми, — например, браслеты, которые надевались на руки и ноги ребенка и которые уже нельзя было снять, когда он вырастал, разнообразные прически, обрезание мальчиков и другие приемы деформации природной данности служили превращению тела в *знак* рода, племени, социального положения, принадлежности к возрастной группе. Второй способ — нанесение на тело, включая лицо, разного рода орнаментальных узоров или изображений с помощью раскраски, татуировки, рубцовой техники. Превращение тела в культурный предмет начиналось в детстве. Хотя оно не было столь долгим в первобытности, как на современном этапе истории культуры, оно все же оказывалось гораздо более длительным, чем у животных, — именно потому, что оно было связано с освоением жизненно-практического опыта предков, который не передавался генетически. Это было время подготовки индивида к самостоятельной деятельности, время его духовного и телесного развития. Основным средством, способным обеспечить решение этой важнейшей задачи, стала *игра*.

В первобытности детская игра обнаруживает прямые генетические связи с играми детенышей у животных, и к ней приложимы все те характеристики последних, которые дают им этологи, изучающие игру уже более ста лет как форму биологической жизнедеятельности, имеющую серьезные адаптивные функции

Рассматривая более пристально исторические перипетии роли труда в жизни человеческого тела, следует сразу указать на ее противоречивость, *амбивалентность*. С одной стороны, участие в физическом труде, начинавшееся уже в детстве, приводило в среде трудящихся к формированию особого телесного типа, образовавшему резкий контраст коренастого мускулистого тела крестьянина, рабочего, воина и физически немощного тела аристократа или полностью погруженного в духовную жизнь интеллигента. Искусство четко фиксировало эти различия, изображая типичных представителей разных классов, — например, в картинах П. Брейгеля и А. Брувера, Д. Веласкеса и А. Ватто, И. Репина и Н. Ярошенко, К. Менье и И. Шадра. Физическая дегенерация становилась уделом классов господ, освобожденных от физического труда, — такова закономерность, неоднократно прослеживавшаяся в художественной литературе последних столетий и принимавшая подчас символический смысл (например, в романах Э. Золя, У. Фолкнера, М. Горького).

Чрезвычайно интересно в этом отношении осмысление Н. Чернышевским эстетических последствий зависимости физического развития человека в классовом обществе от его участия в труде — сравнение трех типов женской красоты: красоты крестьянки, светской дамы и купчихи; в пронизательности этих суждений убеждает сопоставление женских образов, созданных классиками русской живописи XIX—XX вв., от А. Венецианова и К. Брюллова до М. Нестерова и В. Кустодиева. Не менее выпукло демонстрирует культурные параметры человеческого тела влияние на него тех требований, которые предъявляли гладиаторство и рыцарство, монашество и культура йоги, современный «культуризм» (опять выразительнейшее слово!) и наркомания, и многие, многие другие социокультурные факторы. В конечном счете само соотношение биологических и культурных качеств тела оказывается *феноменом культуры* — таковы диаметрально противоположные соотношения физического и духовного, телесного и интеллектуального в средневековом аскетизме и в современном «культуризме», таков идеал гармонии тела и Духа в античности и в культуре Возрождения.

Если в процессе десакрализации и демократизации культуры влияние обряда на жизнь человеческого тела неуклонно сокращалось, то роль спорта становилась все более широкой. Спорт вырос из обряда, но со временем его гимнастические, акробатические, силовые средства стали высвобождаться, деритуализовываться, становились самоцельными; это роднило их с игрой и рождало новый культурный синтез — уже не *магико-гимнастический*, а *гимнастически-игровой*. История засвидетельствовала некий рубеж в этом процессе — организацию в Древней Греции знаменитых Олимпийских игр, сохраняющих поныне свою действенность и выполняющих важную культурную миссию — не чисто спортивного, но и эстетического, и этического, и политического характера.

Хотя и в других своих проявлениях спорт всегда сохранял связи с общественной жизнью и духовной культурой, суть его как специализированной, а нередко и профессионализированной деятельности заключается в том, что он делает *самоцельной жизнь человеческого тела*, доставляет человеку радость от выявления

туры и спорта, которые и с медицинской, и с психологической, и с этической, и с эстетической точек зрения обладают максимальными возможностями развития здорового и гармонично сложенного тела ребенка.

Подытоживая сказанное, можно заключить, что в культуре функционирование человеческого тела реализует *все* возможности, которыми она располагает, и потому может быть представлено в виде спектра, охватывающего соседствующие и переходящие друг в друга конкретные формы физической культуры. Один край этого спектра лежит на границе культуры и природы, ибо физическая культура имеет материальный природный субстрат, определяющий ее физические и биофизиологические свойства, которые не отменяются культурой, а «снимаются» ею. Вхождение же тела в культуру начинается, как мы видели, и логически, и генетически — с его утилитарного функционирования. Подобно создаваемым человеком вещам, его тело обретает «потребительскую стоимость», т. е. способность удовлетворять разнообразные практические потребности, рождающиеся в культурном бытии людей; таково здоровье, поскольку оно обеспечивает не саму физическую жизнь, а работоспособность человека и его способность к полноценному общению с другими людьми — назовем эту ипостась культурного бытия тела «*работоспособным телом*».

Практическое функционирование тела в культуре с самого начала таит возможность его превращения в носителя различных социальных значений, различных типов информации; так тело человека становилось материальной основой особого языка культуры, приобретая *семиотические свойства*. Отмеченные выше различия в телосложении монаха и воина, аристократа и крестьянина, рабочего и интеллигента, порожденные особенностями их образов жизни, становились знаками социальной принадлежности этих людей. Маленькая ножка китайки или осиная талия европейской аристократки — продукты культуры, работающие как ее знаки, символы социального положения; это касается в еще большей степени прически, грима, одежды, которые можно рассматривать как «второе тело» человека, несравненно более доступное культурной обработке, — все это вместе взятое оказывается *языком*, на котором человек представляет себя окружающим. Тело обретает в определенных условиях и религиозный смысл, и политический — вспомним изможденные тела средневековых аскетов, символизировавшие степень их духовной самоотдачи божеству, или роль бороды и бритого лица в русской политической истории, расистское противопоставление антропологических признаков «высшей» расы и «низшей» (черты белой расы могли превозноситься над желтой и черной с одинаковым успехом, равно как в пределах белой расы физические черты «бледнолицых» арийцев в противопоставлении облику семитов или индейцев). Сама степень открытости тела оказывалась *культурным текстом* — сопоставим противоположные позиции античной культуры и мусульманской, чадру восточной женщины и глубокое декольте европейской, стыдливость христианского укрытия тела одеждой и бросивший вызов традиционной морали стриптиз, разные типы обнаженности в «Рождении Венеры» С. Боттичелли, в «Источнике» Ж. Энгра и в «Олимпии» Э. Манэ. Так и в быту, благодаря разному

Так в спектре культурных форм жизни человеческого тела вырисовывается еще одна «полоса» — «красивое тело». А она включается в воссоздающую реальную жизнь художественную реальность, становится элементом художественного образа человека, т. е. «выразительным телом»: таково тело танцора, актера, клоуна в создаваемых ими образах. Впрочем, зарождается эта форма жизни человеческого тела не в искусстве, а в повседневном общении людей, в котором выразительность мимики, жеста, телодвижения является элементом коммуникативной связи человека с человеком, неотрывным от речи. *Жизнь тела становится здесь выразительницей жизни духа*, вбирает в себя и ее нравственное содержание, и ее эстетические проявления, но суть ее, ее качественное своеобразие состоят именно в направленном на восприятие другими людьми выражении собственных духовных состояний кинетическим (телесно-динамическим) языком.

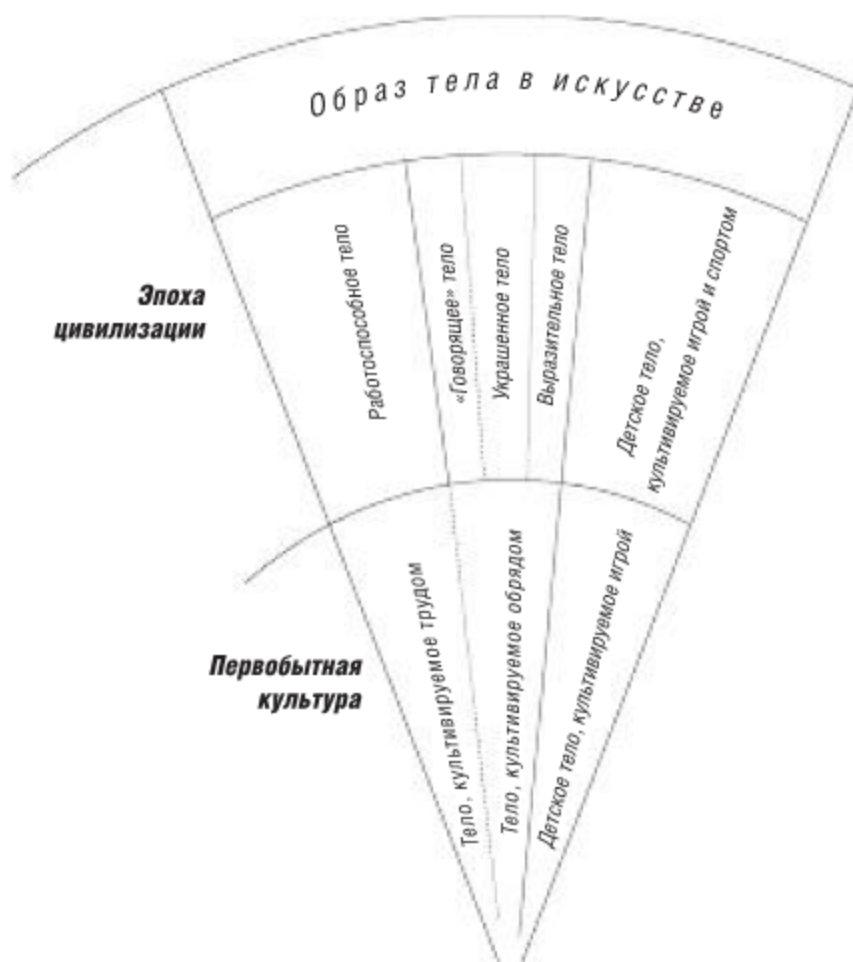


Схема 22

В художественную культуру человеческое тело входит, однако, и другим путем — через его *изображение теми или иными средствами* — скульптурными, графическими, живописными, фотографическими и кинематографическими, словесными. Мы встречаемся здесь с тем, что можно было бы назвать «*изображенным телом*». Вряд ли нужно доказывать, что не только способ этого изображения, но и его характер есть феномен культуры — исторически меняются изобразительно-выразительные средства, меняются и понимание тела, ощущение его ценности, его культурный смысл; так изображение человеческого тела в искусстве становится *носителем культуры на двух уровнях — и формальном, и содержательном*. Понятно, что здесь мы уже вышли за пределы материальной культуры, оказавшись в смежной области культуры художественной.

Все сказанное о жизни тела в культуре в единстве исторического и морфологического ее аспектов можно наглядно представить на следующей схеме (см. схему 22).

2.

Второй формой опредмечивания материально-созидательной деятельности человека является *вещь*. Подобно человеческому телу, вещь имеет «двойное подданство» — она есть *природно-материальный* и одновременно *культурный* объект. Предысторией вещей является использование первобытным человеком предметов — палки или куска камня — в качестве орудий; однако такой способностью обладают и обезьяны. Собственная история вещей начинается с *их изготовления* — превращения камня в рубило, палки в копье, шкуры убитого зверя в одежду.

Первая роль, в которой вещь выступает в культуре, — *потребительная стоимость*. Данное понятие, казалось бы, чисто экономическое, становится таковым только в соотношении с меновой стоимостью, собственное же его содержание — культурологическое, потому что это способность вещи удовлетворять определенные практические потребности людей, которые уже не чисто биологические, но окультуренные; потребительная стоимость есть, следовательно, определение *меры полезности* вещи человеку.

Полезная вещь — изначальная форма существования вещи в культуре. Но одновременно она становилась *средством социальной организации первобытного коллектива — носителем социальной информации*, ибо на ее потребительную стоимость наслаивались *ценностные смыслы*. Так полезная вещь предстала перед людьми и как *говорящая вещь*, т.е. оказалась не только сама собою, но и знаком чего-то иного; ее физическое бытие дополнялось духовным, безусловное — условным, реально-практическое — символическим. Значения, которыми обрастала вещь в первобытной культуре, порождались мифологическими представлениями ее создателей, стремившихся освящать едва ли не каждую рукотворную вещь, дабы она хорошо работала; казалось, что приобщение вещи к миру духов, ее наделение иллюзорными, сверхпотребительскими свойствами — *социальной ценностью* — обеспечивает ее эффективное использование. Такая синкретическая полезностно-ценностная полифункциональность вещи соответствовала той степени развития

культуры, которая характеризовалась изначальной невыделенностью духовного производства из материального, их диффузной слитностью.

В этом информационном комплексе, заключенном в древнейших вещах, зарождалось и их *эстетическое значение*, неотрывное и от утилитарного, и от символического; но здесь же закладывались и основы *художественной выразительности* вещей. Вот почему так трудно применительно к первобытной культуре выделять искусство и эстетически ориентированное формообразование — эти качества уже возникали, сплетенные с другими, неэстетическими и нехудожественными; поэтому можно с равной убежденностью доказывать наличие эстетической культуры и художественной культуры в первобытной культуре и оспаривать их существование.

Лишь постепенно, в ходе тысячелетий, процесс дифференциации практических и символических, утилитарных и ценностных свойств вещей вел к обособлению *двух классов предметов* — чисто производственных, прозаических, будничных, и ритуальных, наделенных особым культовым, а затем политическим значениями, эстетической ценностью, художественной выразительностью: так сосуды шаманов, жрецов, священнослужителей стали отличаться от обыденных вещей повседневного употребления; так стул царя оказался тронем, одежда — мантией, головной убор — короной, шапкой Мономаха и т. д. и т. п.

Разумеется, различие между этими двумя классами вещей не было жестким когда, например, избранные вещи умершего погружались вместе с ним в могилу, их полезные свойства оборачивались магико-символическими. Однако принципиальное значение имела постепенная автономизация семиотически-аксиологической формы функционирования вещи в культуре, делавшая определенные вещи практически бесполезными, но ценностными, священными, политически-осмысленными — короче, «говорящими».

Вместе с тем уже в глубочайшей древности возникает еще одна функция вещи, чисто символическая и лишь моделировавшая ее полезную и ее ритуальную функции: я имею в виду *игрушку* — вещь, специально предназначенную для ребенка и позволяющую ему овладевать практическим опытом взрослых еще до того, как он станет физически способен пользоваться настоящими вещами. Игрушка — великое изобретение культуры, призванное передавать накапливаемый практический опыт новым поколениям людей и подготавливать их к последующей собственной практической деятельности. Судя по археологическим данным, — находкам маленьких копий орудий труда, оружия, бытовых предметов — изобретение это можно датировать глубокой древностью, а этнографические данные подтверждают, что у всех известных нам народов существует этот класс миниатюрных символических вещей. Часто игрушка была своеобразным произведением искусства, однако это отнюдь не обязательно — и в древние времена, и в нашу эпоху игрушка может и не иметь художественного характера, а быть просто уменьшенным в размере и практически не употребляемым бытовым предметом или оружием, т. е. *моделью вещи*, предназначенной функционировать только и именно в игре.

понаты не работают, а лишь демонстрируют свою способность работать и тем самым «говорят» о научном, техническом, эстетическом уровне, достигнутом предприятием, фирмой, страной или городом, которые эти вещи представляют. Таким образом, «говорящей вещью» продукты материального производства могут оставаться на протяжении всей истории культуры — и тогда, когда они создаются, и тогда, когда они обретают определенные социокультурные значения, непредусмотренные их создателями, в самом процессе их функционирования, по психологическому закону ассоциативной связи предмета со сферой его «обитания», с обстоятельствами его «жизни». Эти связи позволяют «говорящей вещи» выступать в качестве эмблемы — в гербе, знаках отличия, в политической, коммерческой, спортивной рекламе.

Значительные метаморфозы происходили в ходе развития культуры и с *эстетической функцией* вещи. Она все более выделялась из изначального полифункционализма вещи, начинала осознаваться как *самостоятельная ее ценность*, отличная от всех других, подчас даже вступающая с ними в конфликт и конкурирующая с ними за право главенствовать в ее, данной вещи, реальной жизни. В истории производства орудий труда и всех других полезных вещей складывалось чувство формы, которое вело изготовителей к тщательной обработке поверхности, приданию вещам гармоничных пропорций, выверенной тектонической композиции; в спектре ценностно-смысловых свойств вещи красота начинала осознаваться как особое ее свойство — этнографически-лингвистические данные показывают, что само понятие «красивый» сравнительно рано возникает в словаре разных народов, а пифагорейцы сделали красоту предметом специального анализа, признав ее самой сущностью бытия; Сократ, софисты, Платон стали описывать красоту в конкретных ее проявлениях — в лице человека, теле лошади или бытовом предмете — как некое, явно наличествующее, хотя и трудно уловимое качество («Трудно дается прекрасное!» — завершил Платон свой известный анализ этой проблемы в диалоге «Гиппий Большой»), стараясь понять отличие прекрасного и от полезного, и от приятного, и от пригодного. В практике созидания вещей в античном обществе, а затем в ремесленном производстве средневековья отношение мастера к своим творениям включало непрменный эстетический компонент, и потому каждая вещь оказывалась красивой.

Положение стало меняться с развитием промышленного производства. Красота перестала быть непрменным спутником пользы, как и информативной нагруженности вещи. По разным причинам — и экономического, и технологического, и психологического свойства — производство выпускает теперь множество вещей полезных, но некрасивых, значащих (престижных, например), но бесполезных, или красивых, но бессмысленных и непригодных к практическому употреблению. Разные, кажущиеся нам сейчас парадоксальными проявления этой исторической коллизии — утилитаристский функционализм в архитектуре XX в., лозунг: «Долой красоту!», звучавший в нашей стране в 20-е годы, когда красота казалась пережитком если не капитализма, то феодализма; еще в романе И. Тургенева «Отцы и дети» Базаров просил Кирсанова «не говорить красиво», а герой сатирической пьесы В. Маяковского требовал: «Сделайте мне красиво!»;

или Кариатиды), либо расписывая поверхность сосуда, стену здания, потолок интерьера живописной или графической сюжетной росписью, либо используя для этих целей средства скульптурного рельефа. Соотношение языков изобразительных и архитектурно-прикладных в возникающем при таком — синтетическом — решении задачи художественном образе бывает весьма различным — от архитектурной до изобразительной, но во всех случаях художественная полноценность вещи требует образных усилий с обеих сторон.

Развитие промышленного производства, машинной индустрии поначалу показалось смертельным и для художественного ремесла, и для архитектуры как искусства, поскольку она была основана на протяжении всей своей прошлой истории на индивидуальном проектировании каждого сооружения и его ручном исполнении. Однако развитие культуры нашло способ разрешения возникшего тут в XIX в. конфликта — это сделал дизайн, не случайно называемый также «художественным проектированием» или «художественно-конструкторской деятельностью». Дизайн ищет способы органической связи всех качеств — эргономических, технологических, экономических, информативных, эстетических, а в ряде случаев и художественных — на базе современного индустриального и постиндустриального производства. Неудивительно, что в нашей стране низкий технико-технологический уровень производства не позволит обеспечить высококачественное исполнение даже превосходных дизайнерских замыслов. Постепенно дизайн вбирал в себя создание всей предметной среды, включая городскую застройку, — потому правомерно определять индустриальное домостроение понятием «дизайн-архитектура» (я ввел это понятие и обосновал его в книге «Морфология искусства»).

Так анализ функционирования вещи — не только практического, но и смыслоносущего, ее способности не только «работать», но и передавать разнообразную информацию, — еще раз убеждает в том, *сколь относительно границы между материальным, художественным и духовным слоями культуры, сколь проницаемы эти границы, ибо они не только разделяют, но и связывают разные сферы культуры, обеспечивая и ее расчлененность, и ее целостность. Об этом же говорит и жизнь игрушки в культуре.* Зародившись, как уже было отмечено, в глубокой древности как необходимый инструмент включения в культуру ребенка, игрушка как символическая вещь сохранилась на протяжении всей истории, оставаясь необходимой людям для тех же целей. Разумеется, с изменением характера деятельности взрослых менялись и игрушки. Особенно большое влияние оказывало на них в последние столетия развитие техники: воспроизводя, например, швейную машину, автомобиль, телефон, ракету, используя технические достижения, вплоть до компьютерной и телевизионной техники, в своем устройстве и предлагая детям решение самостоятельных инженерно-конструкторских задач, современные игрушки — детище научно-технической революции и, к сожалению, высокой степени военизированной быта — достаточно полно представляют нынешнее состояние культуры. Так на каждой ступени ее развития, в каждом этносе и социальном слое одной и той же нации игрушка создает точный *портрет данного типа культуры.* В этом отношении чрезвычайно показательны, что на протяжении всей своей

истории игрушка сохраняла тесную связь с художественным творчеством — это позволяет нам рассматривать богородскую или вятскую игрушку как подлинные произведения искусства и украшать ими интерьер; и сегодня в игрушечном производстве работают многочисленные художники — скульпторы, прикладники, дизайнеры, выполняющие важную педагогическую миссию — *включение детей в целостную материально-духовно-художественную жизнь современной культуры*. Однако интерес искусства к вещи не ограничивается его участием в создании игрушечных моделей реальных вещей, он выражается и в *художественно-образном воспроизведении вещи*, в ее полномочном включении в тот иллюзорный мир образов, который творит искусство. Примечательно, что оно не ограничивается изображением вещей как *элементов среды* человеческой жизни, ее описанием в романах, картинах, спектаклях, фильмах, но посвящает ей *самостоятельный жанр изобразительного искусства — натюрморт*, возникший в XVII в. и прочно занявший эстетически высоко значимое место в художественной культуре, — достаточно вспомнить натюрморты «малых» голландцев и фламандцев; после П. Сезанна и благодаря ему натюрморт стал доминирующим жанром живописи, оттеснив и так называемую сюжет-картину, и портрет, и пейзаж.

История натюрморта представляет интерес не только для искусствознания, но и для культурологии, ибо отражает *историю вещи как феномена культуры* — ее функционирование, понимание, оценку, ее «культурный вес». Сопоставив место вещи в средневековой христианской живописи и в буржуазной художественной культуре XX в., или же судьбы натюрморта в истории нашего изобразительного искусства в 20-е годы, в сталинскую эпоху и в нынешнее время, мы увидим, какой культурологической информативностью обладает изображение вещи в изобразительном искусстве — не меньшей, в ряде случаев, чем изображение человеческого тела. Весьма показательна и история изображения вещи в искусстве слова: в средневековых повествованиях мы практически не встречаем описания вещей, они лишь называются по необходимости для уточнения характера изображаемого действия; в произведениях О. де Бальзака, Ч. Диккенса, Н. Гоголя описание вещей занимает важное место в образном представлении среды, в которой живут и действуют герои и которое помогает понять их психологию и характер, — вспомним хотя бы вещи Собакевича, каждая из которых оказывалась его своеобразным портретом; в XX же веке стало возможным, а в известном смысле и закономерным, движение «нового романа» с его «вещизмом» (А. Роб-Грийе), в частности, появление произведения, так и названного «Вещи» (роман французского писателя Ж. Перека), в котором именно они, «хищные вещи века», в их отношении к человеку становились главным содержанием повествования. Чрезвычайно интересным мог бы быть специальный анализ образа вещи в современной детской литературе — скажем, в «Мойдодыре» К. Чуковского; такой анализ показал бы, как литература и воспроизводит, и воспитывает определенное отношение к вещам как явлению культуры.

Резюмируя произведенный нами анализ, представим жизнь вещи в культуре на схеме, подобной той, в которой были показаны формы культурного бытия человеческого тела (см. схему 23).

Как уже отмечалось, *организация* есть опредмеченное бытие общественных отношений, плод деятельности людей, направленной на укрепление общества с помощью стабильных прочных структур, независимых от каждого отдельного человека и предлагаемых ему обществом как некая объективная реальность, которую он волен принять, согласовывая с ней свое поведение, может совершенствовать ее посредством реформ, может и отвергнуть ее, становясь на пути революционной борьбы во имя замены данных организаций другими. Попытка уничтожения всех организационных форм и создания человеческого общежития без каких-либо организаций, предложенная анархистами или «новыми левыми», является чистой утопией, ибо никакая саморазвивающаяся система не может существовать в неорганизованном,

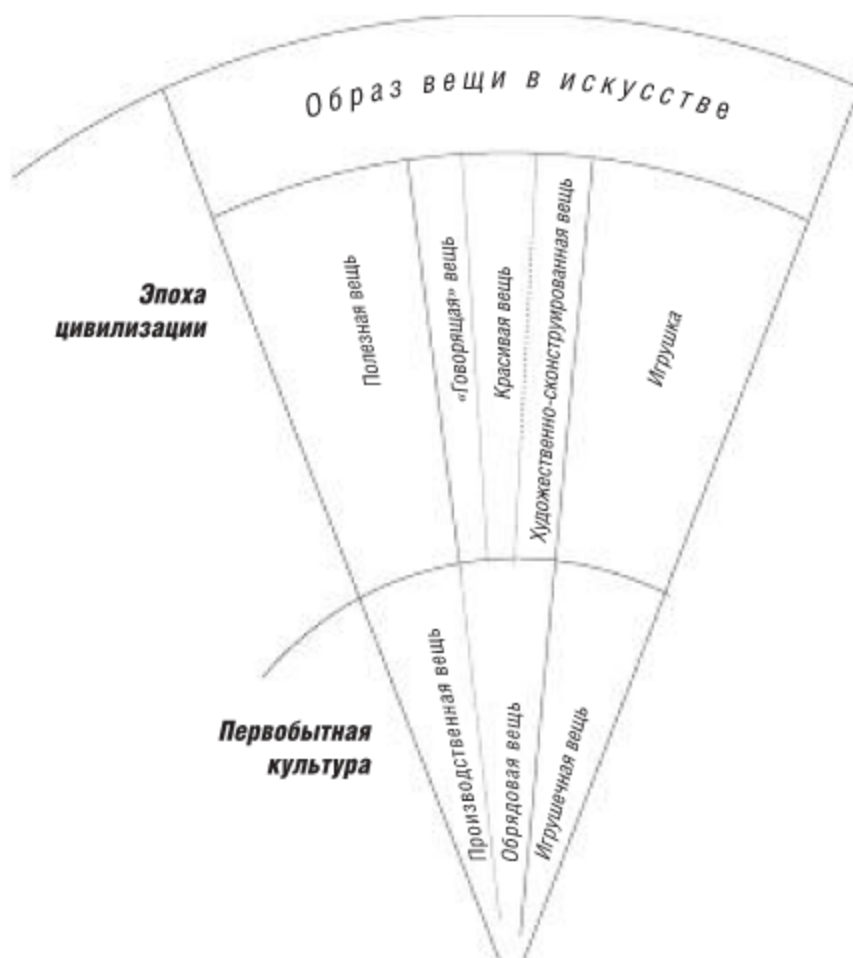


Схема 23

плялись, становились многосторонне расчлененными, иерархически многоступенчатыми, сцепленными друг с другом прямыми и обратными связями; организации эти *опредмечивали* экономические отношения, правовые отношения, нравственные отношения, научную, просветительскую, художественную, спортивную деятельность — все сферы жизни цивилизованного общества, все области культуры.

В экономической жизни первой такой организацией стал *цех*, вошедший в себя в средневековом городе ремесло, затем — *мануфактура*, наконец, в индустриальном обществе — *промышленные и торговые компании, фирмы, корпорации, банки* и другие организации, регулирующие экономическую жизнь общества. В политической сфере такой многоступенчатой организацией стало *государство*, выступившее в истории во множестве различных модификаций; одновременно в развитом государстве возникали *политические партии* — другой тип организации, представляющий высокий уровень политической культуры, на который она поднялась в эпоху буржуазных революций. В правовой сфере организационными учреждениями стали *суд, прокуратура, арбитраж, юридические органы государственной власти*. В нравственной сфере подобную функцию выполняет в малом социальном масштабе *семья*, которой государство и церковь придавали вид законодательно оформленного социального микроорганизма, а в большом общественном масштабе, вплоть до общечеловеческого, — *религиозные организации*, узурпировавшие право разработки нравственного кодекса и санкционировавшие мораль мистическим божественным императивом. Религия заимствовала у государственной власти форму учреждения, у права — систему пенитенциарных органов, у просвещения — структуру учебных заведений — семинарий, духовных академий, даже у экономики — собственные финансовые органы типа банков, у художественной культуры — организацию творчества архитекторов, иконописцев, музыкантов, мастеров художественного ремесла, у научно-учебной деятельности — организации университетского или монастырского типа, в которых в средние века развивалась научная мысль под эгидой религиозного сознания; именно эта *мощная, разветвленная и крепко взаимосвязанная организационная структура*, а не только психологическое воздействие, обеспечивала религии длительное господство в общественной жизни.

Секуляризация культуры, начавшаяся в эпоху Возрождения, все шире разветвлявшаяся в буржуазном обществе, породила *широкий спектр мирских организаций*, необходимых для развития науки, техники, просвещения, искусства, спорта, развлечений. Таковы, с одной стороны, официальные учреждения и институты, академии наук, дворцы культуры, театры, консерватории, издательства, редакции журналов и газет, радио- и ТВ-студии и т. п., а с другой стороны, свободные объединения типа союзов писателей, художников, театральных деятелей, философских обществ, географических и т. п. Нельзя себе представить современную культуру вне этой грандиозной разветвленной системы организаций, осуществляющих управление ее развитием в соответствии с нуждами общества, существенно различными в разных его типах, и ее самоуправление в соответствии с собственными потребностями роста и самосовершенствования.

Глава 9

ПРЕДМЕТНОЕ БЫТИЕ КУЛЬТУРЫ: ТРИ ФОРМЫ ДУХОВНОЙ ПРЕДМЕТНОСТИ — ЗНАНИЕ, ЦЕННОСТЬ, ПРОЕКТ

Выше было изложено обоснование трехстороннего строения духовных предметов: плодом познавательной деятельности человека является *знание*, продуктом ценностно-ориентационной деятельности — *ценность*, итогом духовно-преобразовательной деятельности — *проект*; вместе с тем особенность духовных предметов состоит в том, что материальная форма их воплощения приобретает знаковый характер, и тем самым возникает *система языков культуры*. Начну с анализа онтологического аспекта духовной культуры.

1.

Выработка знаний, обладание знаниями, хранение и передача знаний — одно из великих «изобретений» культуры, отсутствующих в жизни животных. Их информационный потенциал, почти полностью врожденный у каждой особи и генетически транслируемый из поколения в поколение, не является *знанием* в точном смысле этого слова. «Я знаю» — формула *сознания*, фиксирующая добытую человеком или полученную от других в ходе учения информацию о том, что существует в мире и в самом индивиде, и опосредующая его взгляды на жизнь, его практические действия, его поведение. Соответственно уровень культуры каждого человека и всего человечества на каждой стадии онтогенеза и филогенеза определяется в большой степени характерными для него *объемами, глубиной знаний*. Равно неверны как рационалистически-сциентистское сведение культуры к совокупности знаний, так и недооценка познавательного содержания культуры, выражающаяся в ее сведении к «воплощенным ценностям», или символам, или языкам, и относящая знания к цивилизации, а не к культуре. Получение знания осуществляется особого рода человеческой деятельностью, цель которой, во-первых, отражение реально существующего в его *единичности, конкретности, неповторимости, во-вторых, выявление общего, сущностного, связей и отношений*, скрывающихся за многообразием явлений, в-третьих, связи единичного и общего в формах особенного. В этой трехуровневости знания условие его полноты. Поскольку же соотношение единичного, осо-

бенного и общего различно в разных сферах бытия, постольку их соотношение в знании оказывалось различным, — например, в знании природных и социальных явлений, в знании технических и художественных творений, в знании материальной и духовной сторон самого человеческого бытия.

Самоопределение познания в этой его специфической функции произошло на сравнительно высокой ступени развития культуры. Изначально же, в первобытности, познавательная деятельность была синкретически слита с другими формами духовной активности людей — ценностно-осмысляющей и преобразовательно-проектирующей — и вместе с ними, как уже отмечалось, вплетена в материальную практику. Поскольку же синкретическое, диффузное сознание первобытного человека формировалось на трех разных уровнях духовной жизни древних людей, его познавательная компонента предстает в трех разных формах: а) как *практическое познание*, органически включенное во все виды практики; б) как *мифологическое познание*, проявлявшееся в имманентной мифу познавательной установке; в) как *игровое познание*, оказавшееся с самого начала истории культуры необходимым компонентом детской игры, а затем и игр взрослых. Каковы же особенности исходных форм знания, рождавшихся в этих формах познавательной деятельности? *Практические знания* имели — и имеют по сей день — предельно конкретный характер, обусловленные своеобразием вовлекаемых в практику явлений — природы, социальных отношений, самого человеческого бытия. Отсюда и сила, и слабость этого первоначального (и в филогенезе, и в онтогенезе) рода знаний: благодаря им практическая деятельность человека вырывалась из рамок биологического инстинктивного поведения, становилась истинно человеческой, культурной, но их эмпиризм, неотрефлексированность делали предельно узкой сферу их применения.

Познание *природы* было необходимо включено в трудовую деятельность — в процессы изготовления орудий труда и оружия, в охоту и собирательство, позднее в скотоводство и земледелие, в различные ремесла; во всех этих разветвлениях труда добываемые в нем знания находились в практическом сознании работников, поэтому *практическое познание* называют часто «обыденным» (что кажется, однако, не слишком удачным, ибо определяющим является не его «обыденность», а именно *вплетенность в практики*); понятно, что практическое знание далеко не в полной мере осознается и, как правило, не формализуется: оно добывается каждым для себя, а если передается отцом сыну, мастером ученику, то лишь в прямом научении данному способу деятельности.

О зарождении практического познания *общественных отношений* говорят первоначальные обрядовые действия, которые оформляли эти отношения — брачные и похоронные ритуалы, акты инициации и остракизма, церемонии выборов вождей, передачу власти, заключения межплеменных договоров; затем в ходе все усложнявшейся практики управления обществом знания социальных отношений ширились, углублялись, оказываясь, как и в труде, пропорциональными накапливаемому опыту на данном направлении человеческой деятельности.

Практическое познание *человека* формировалось в недрах такой формы практики, как повседневное общение людей; общие черты этого рода знаний те же —

но от его практической деятельности неизбежно становилась *рациональной*, ибо каждое ее суждение проверялось практикой — в противном случае человечество не обрело бы способность овладевать природой и просто не выжило бы; именно этой прямой, непосредственной связью с генетически непрограммируемой практикой и объясняется развитие функциональной асимметрии человеческого мозга, обеспечившей развитие его способности абстрактно мыслить, дабы получать объективно истинные знания о реальном мире. Поскольку же сознание отрывалось от практики во имя выработки обобщенных представлений о мире, призванных объяснять все сущее и происходящее в природе и в человеческом бытии, постольку на этом уровне психической деятельности она оказывалась *иррациональной* и могла достигать своих целей лишь художественно-образными средствами, которые оборачивались фантастически-мистифицирующей трактовкой реальности — мифом, так как метафорические структуры уподобления, отождествления, партиципации воспринимались как адекватно *фиксирующие реальность*. Вот почему бесплоден спор об исторической первичности религиозного или атеистического мышления — они зародились и развивались *параллельно*, в равной мере принадлежа культуре, но доминируя в разных ее «отсеках», на разных уровнях сознания; соответственно рациональные механизмы практического познания стали почвой развития науки, а иррациональность мифологического мышления — источником религии и искусства (разумеется, на протяжении всей истории культуры, вплоть до сего дня, эти две ветви духовной активности не были самодовлеющими и полностью изолированными одна от другой, подобно волновым и корпускулярным свойствам элементарных частиц в микромире — в мире духовном противоположные силы не могут не сталкиваться, не скрещиваться и тем самым не взаимодействовать так или иначе в поисках цельного и непротиворечивого понимания бытия, однако эта их связь, на разных этапах истории и в разных типах культуры то более, то менее тесная, то стимулируемая, то тормозящаяся, не опровергает различия их силы на разных уровнях деятельности психики, возможности той и другой стать *доминантой* данного способа освоения человеком мира; так объясняется возможность сочетания строго научного мышления и религиозности у некоторых современных ученых и попытки некоторых современных философов доказать совместимость науки и религии, рациональности и мистики).

Третий тип знаний, добывавшийся человечеством изначально, рождался в *игре*. Этнографические данные показывают (богатый материал представлен в сборниках «Этнография детства», изданных Институтом этнографии Академии наук под редакцией И. Кона), что уже на ранних фазах культурогенеза игра вычленяется как самостоятельная форма поведения ребенка, ибо — как уже отмечалось выше — только с ее помощью можно было «подключать» детей к опыту взрослых; но тем самым в этой своеобразной детской практике добываются знания деятельности и поведения взрослых, человеческих взаимоотношений, норм социальной жизни и одновременно — знание ребенком самого себя, своего характера, интересов, психологии. «Ребенок, не умеющий играть, не будет благословен на земле», — справедливо говорили древние тюрки.

Устойчивость и разнообразие средств, жанров, способов получения документального знания говорят о том, что культура испытывает потребность в знании *единичного* в такой же мере, как в знании *особенного* и *общего*. Оно и понятно — ведь в практике бытия мы всегда имеем дело именно с *единичным*, и каждый из нас *единичен* в своем реальном существовании. Когда же исторически возникла возможность научного познания единичного, оно стало осуществляться не только документальными, но и исследовательскими, специфически научными методами. При этом данные методы применяются наиболее широко в тех областях науки, в которых изучаются сферы бытия, отличающиеся особенно большой ролью единичного, случайного, вариативного: таковы *бытие человека, история человечества, духовная культура, художественное воссоздание жизни*. Именно здесь *единичное* предстает как *уникальное* — неповторимое, единственное в своем роде: уникальны личность человека, историческое деяние, художественное произведение, т. е. все, что несет на себе начало *субъектности*, — ведь уникальность является, как мы помним, существенным атрибутом субъекта. Поэтому историческая наука, искусствоведение, экспериментальная психология, психиатрия так резко отличаются от всех других наук.

Как бы ни были, однако, своеобразны научное и документальное знания единичного, особенного и общего, они противостоят тем разновидностям знания, которые возникают рядом с наукой, — в сфере *идеологии, религии и искусства*. Это объясняется тем, что природа идеологии не *гносеологическая, а аксиологическая*, т. е. цель ее — не поиск объективной истины, а обоснование определенного типа ценностей — политических, юридических, религиозных, нравственных, эстетических, художественных. Идеология *осмысляет* мир, т. е. освещает объективное под углом зрения субъективных интересов, потребностей, устремлений, под углом зрения должного, желаемого, идеального (и соответственно отвергаемого, осуждаемого) для данного субъекта — личности или социальной группы, политической партии, класса, сословия, нации. Понятно, что расхождение между наукой и идеологией особенно велико при освоении природных явлений, а связь их наиболее тесна при их обращении к социокультурным объектам. Но в том-то и дело, что обоснование любой системы ценностей (и соответственно сокрушение противоположной системы ценностей) немислимо вне познания, только идет речь здесь не о познании мира, общества, человека как *объектов, внеположенных субъекту*, а о познании *значения для него объективной реальности, т. е. связи объективного с субъективным*. Потому-то идеологическое знание, в отличие от научного и документального, зависит от позиций социального субъекта, ценности которого оно помогает обосновывать и защищать.

Такой характер идеологического знания наиболее последовательно выражается в религиозном освоении действительности. Познание материального, объективного мира религия либо объявляет чуждым ей, либо неистинным, мнимым, ложным, ибо оно противоположно «показаниям» веры, мистического озарения, представлению о сверхъестественном, чудодейственном, божественном, — вспомним знаменитое «*credo quia absurdum*» Тертуллиана или же утверждение более

художественного освоения мира, выражающим его целостность; в силу этого оно является одновременно знанием мира и самопознанием личности, знанием сущего и должного, наличествующего и ценного, короче — *уникальным, особым знанием*, качественно отличным от того, которое содержится и в науке, и в идеологии, и в религии, и в философии.

Как бы ни была высока роль специализированных форм знания, достигаемая в ходе развития культуры, на протяжении всей ее истории сохраняются родившиеся в первобытности *практическая* и *игровая* формы знания. Первая, имманентная всем ответвлениям практики — труду, социально организующей и революционной деятельности, общению людей, — остается и всегда будет необходимым практике и неустранимым из нее ее аспектом, ибо практическое знание превосходит знание теоретическое тем, что *непосредственно обслуживает практику* в отличие от науки, идущей к практике извне и требующей специального изучения. Как бы наука ни была тесно связана с практикой, она отчуждена от нее общественным разделением труда, сделавшим духовное производство самостоятельной сферой, наряду с производством материальным и с социально-организационной практикой (поэтому внешнее воздействие научного знания на практику, сколь бы ни было оно продуктивным, не может заменить тех внутренних импульсов, которые практика получает от имманентного ей знания, ею самой продуцируемого и в ней же реализующегося).

Следует также отметить, что по мере развития культуры все большее значение приобретает *познавательный потенциал практического общения людей*. Это объясняется тем, что прогрессирующее усложнение личностных качеств человека, начинающееся тогда, когда сознание индивидуального «Я» вычленяется из первоначального «Мы», и приводящее в конечном счете к одному из величайших завоеваний современной культуры — *формированию уникальной, неповторимой и незаменимой личности*, требует все более глубокого знания каждым человеком и окружающих его людей, и самого себя. Между тем научно-теоретическое познание оказывается здесь фактически бессильным: даже в тех отраслях науки, которые имеют дело не с общим, закономерным, инвариантным, а с индивидуальным, личностно своеобразным, — в таких гуманитарных дисциплинах, как история, литературоведение, искусствоведение, — предметом познания являются личности немногих выдающихся людей; поэтому каждому человеку остается самостоятельно, в ходе практического общения, познавать тех, с кем непосредственно связана его жизнь, — детей, друзей, родителей, сотрудников, спутников жизни, равно как и самого себя. Несомненно, что большую помощь оказывает нам на этом пути искусство, научившееся в ходе своей истории познавать духовный мир и поведение личности, т. е. многообразие конкретных проявлений общего в единичном, типического в индивидуальном; но и возможности искусства на этом пути ограничены, ибо его герои — вымышленные люди, иллюзорные, а не подлинно реальные существа. Поэтому *в деле познания человека человеком и в его самопознании роль практического общения незаменима ничем — ни наукой, ни искусством*.

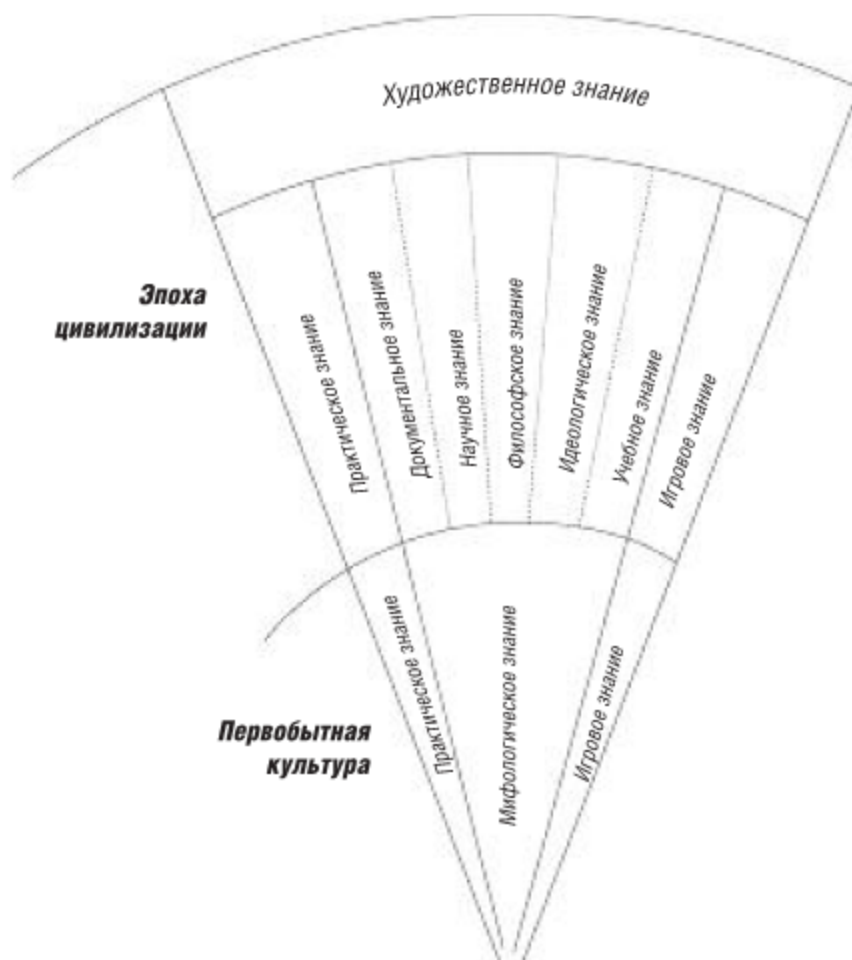


Схема 25

Примечательна в этом смысле этимология слова «прекрасное»: оно имело первоначально широкий спектр значений, охватывающих и нравственное, и эстетическое, и даже утилитарное содержание («прекрасное» означало и «очень красивое», и «очень хорошее», и «доброе», и «полезное», и «пригодное»), в современной же культуре употребляется в разных конкретных значениях, каждое из которых мы понимаем по контексту — скажем, в выражениях «прекрасный человек», «прекрасный обед», «прекрасная роза». Вместе с тем всеохватывающее в первобытном обществе мифологическое сознание вносило в эти недифференцированные положительные и отрицательные оценки опосредовавший их мистически-религиозный смысловой аспект: нечто могло быть «хорошим», «добрым», «красивым» лишь благодаря своей причастности к покровительствующим человеку духам, добрым богам, а «плохим», «злым», «уродливым» становилось все, что исходило от враждебных духов, от дьявола, черта, сатаны, — потому-то в древнейших анимистических культурах потусторонние силы сами делились на «добрых» и «злых», т. е. благорасположенных

достигалась благодаря преобразованию культурой биологической способности человеческих предков к *игре*.

С точки зрения культурологически-аксиологической суть детской игры состоит в *приобщении ребенка к социальным ценностям, к нормам данной культуры* еще до того, как он сумеет приобщаться к ним через усвоение мифов и участие в практической жизни родоплеменного коллектива; и тут действует имманентный игре комплекс запретов — своеобразная система табуирования того, что противоречит ценностям данной культуры и данного социума.

Цивилизация обозначает новый этап в аксиологическом развитии культуры, характеризующийся распадом мифологического сознания и формированием новых способов воплощения и трансляции ценностей, наряду с сохранением тех, что доказали свое непреходящее значение в истории культуры.

Подобно тому как знание продолжает жить в *обыденном, практическом сознании* людей на протяжении всей истории культуры, необходимое для опосредования всех их действий и взаимодействий, так продолжают существовать в обыденном сознании общества ценности, обеспечивая духовную ориентацию и избирательную регуляцию предметной деятельности людей и их общения. Более того, на протяжении всей истории культуры, в условиях самого высокого уровня развития цивилизации, ориентированной в наше время рационалистически, сциентистски и техницистски, обыденное сознание, как и в первобытности, включает вместе со знаниями и ценностные ориентации, определяющие *выбор цели* человеческих действий и *отношение к самому знанию, к истине*: знание может ведь представлять высшую ценность для субъекта — для личности, для социальной группы, для данного типа культуры — или не иметь таковой: достаточно сравнить отношение к знанию, к разуму, к науке в религиозно-ориентированных культурах и в атеистических, или же в кругах ученых и политиков, или же понимание соотношения нравственных ценностей и научных исследований у современных техницистов и «зеленых»... Само же ценностное сознание становится предметом познания далеко не всегда и далеко не в полной мере — для этого нужны высокий уровень рефлексивности, способность и потребность *самоанализа*, а эта способность, как и связанные с ней *самооценка* и *самообщение*, доступны не каждому человеку — они отличают высокий уровень развития индивидуального сознания, да и в истории человечества формируются сравнительно поздно. Об этом говорит позднее появление в истории философии *теории ценности — аксиологии*, которая осознала и теоретически исследовала качественное отличие ценностного отношения от познавательного. Важно иметь в виду, что ценностная ориентация обыденного сознания, как и его познавательный потенциал, имеет два вектора — на оценивание *объекта внешнего мира и других людей* и на оценивание человеком *самого себя* как субъекта. Способность оценивать мир объектов формируется и реализуется в практической связи с ними человека, ибо именно в жизненной практике выявляется положительная или отрицательная, политическая или нравственная ценность для субъекта всего того, что входит в его опыт и приобретает для него то или иное реальное значение; что же касается оценки других людей и самооценки

неотомизма, персонализма, экзистенциализма, и в русской идеалистической философии «серебряного века».

Все же философия как третий «продукт распада» мифологического сознания выработала собственный аксиологический потенциал. Подобно искусству и религии, но иным способом — чисто теоретическим, отвлеченно-теоретическим, на высшем уровне рационального обобщения — она осмысляла, упорядочивала, обосновывала и формулировала основные принципы ценностного сознания человека — его *мировоззрение*. Само это понятие — «мировоззрение» — становилось подчас синонимом «философии», поскольку выработка определенного воззрения на мир всегда составляла ее сердцевину, смысл ее существования в культуре. Возвращаясь к тому, что было сказано о философии выше, при рассмотрении ее познавательного потенциала, отмечу, что решать аксиологические задачи она могла по-разному — опираясь на знания, добываемые науками, или исходя из содержания обыденного, практического знания, или рационализируя иррациональное — «веру, надежду, любовь», религиозные чувства, мистические ощущения причастности человека к потустороннему, ибо связь с научным знанием для философии *факультативна, необязательна*, а мировоззренческая рефлексия — *обязательна, имманентна*, специфична для нее как для особой формы общественного сознания. Но и тогда, когда философия опирается на научное знание о мире, она не растворяется в нем, не сводится к нему — уже потому, что оно всегда частично, односторонне представляет мир с его физической, или химической, или биологической, или математической, или социальной стороны, тогда как философия является *миро-воззрением* в буквальном смысле этого слова, т. е. осмысляет *мир как таковой, мир в целом, в единстве всех его сторон* — материальной и духовной, природной и социальной, количественной и качественной, физической и психологической... А при этом, осмысляя многосторонние связи мира и человека, философия не может не выражать и не обосновывать то или иное отношение человека к миру, к Богу, к окружающей действительности и к самому себе как особой форме бытия — носителю этого отношения, субъекту. А отношение это по самой своей природе *аксиологично*, оно есть форма *ценностного сознания*; следовательно, смысл существования философии в «теле» культуры — *осознание ценностной связи субъекта и объекта на самом высоком уровне рационально-теоретического обобщения*.

Так философия и включается в сферу идеологии, и выделяется в ней, отличаясь от других идеологических форм. (Напомню, что под «идеологией» понимается то культурное образование, которое возникало в эпоху цивилизации в связи с потребностью специального ценностного осмысления усложнившейся — и все более усложняющейся — общественной жизни.) Возникновение государства и иных политических институтов потребовало их теоретического осмысления *политической* идеологией; необходимость в правовых средствах укрепления социальной целостности и стабильности привела к теоретически их обосновывавшей *юридической* идеологии; осознание специфичности нравственной сферы, эстетической сферы, религиозной сферы вело к выработке соответствующих форм

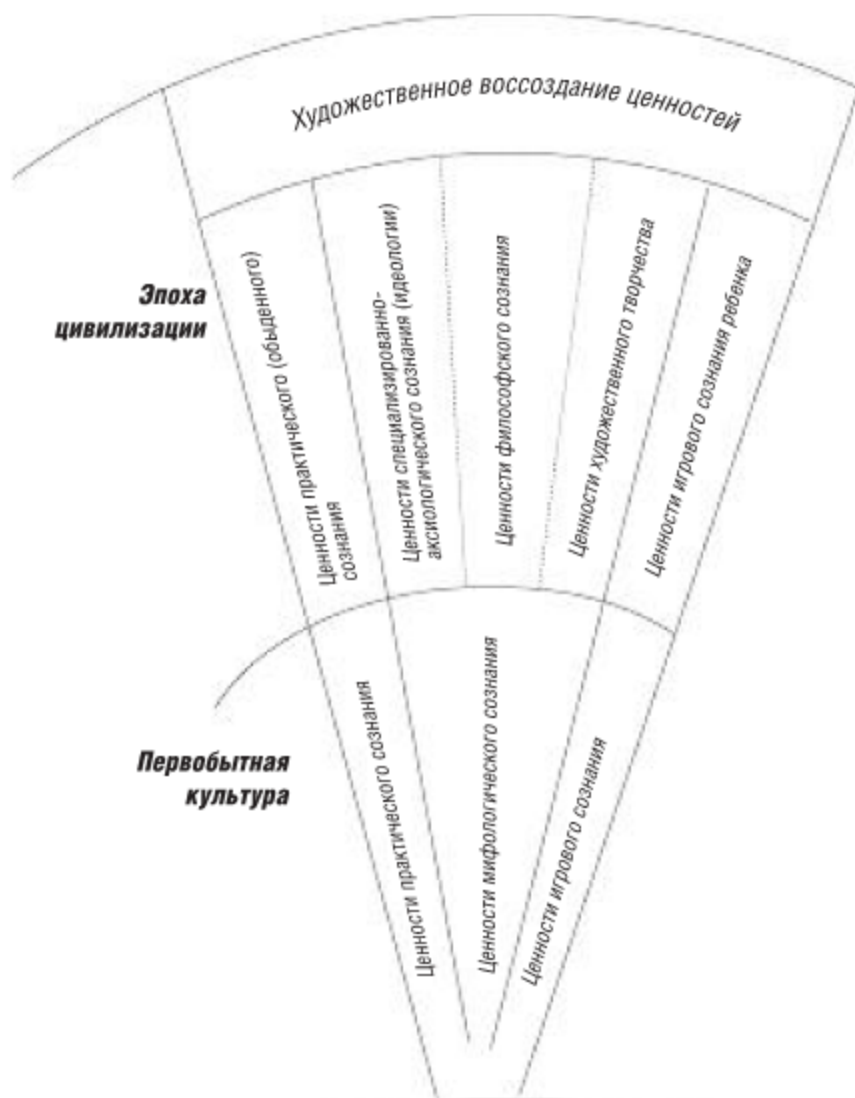


Схема 26

пульсивно и реактивно, а целенаправленно, должно было осуществляться на основе *предваряющего его проекта* — от изготовления рубила техникой скалывания слоев камня, скрывающего доступный лишь воображению острый край будущего орудия в бесформенной глыбе, и до построения охотничьего загона, жилья, святилища. Спроектированным в той или иной степени должен был быть и способ достижения цели, поскольку он превращался *из естественного — биологического — в искусственный — культурный*, и всякий раз, в каждом индивидуальном действии, даже повторяющемся, мог варьироваться, совершенствоваться, формируя мастерство действующего индивида.

этот процесс на ранних стадиях филогенеза, ибо низкий уровень развития материальной практики связан с узким спектром степеней свободы, — первобытный человек в большой степени зависел от внешнего мира, который он только начинал преобразовывать, подчинять своим потребностям. Столь же ограничен был диапазон возможностей свободного выбора на духовном уровне его деятельности — познавательная ее направленность по самой своей природе подчиняет действия человека объективному миру, законы которого она должна раскрыть, а ценностная ориентация на начальной ступени становления культуры устремлена на постижение ценности того, что действительно, согласно свидетельствам практики, полезно роду, общине, жизнеобеспечению. И только в сфере фантазии, в идеальном проектировании и конструировании человек оказывался *подлинно, безгранично свободен* — для нее ведь нет ничего недоступного, зависящего от возможностей материальной практики. Правда, эту игру своей фантазии, порождающей мифы, первобытный человек осознавал отнюдь не как свободное творчество, а как отражение, документальную фиксацию существующего, однако объективно активность фантазии, ее творческие возможности становились все более могучими и широкими, что в конечном счете приводило человечество к осознанию того, что не он является творением богов, а боги сотворены им самим.

Третий путь формирования проективной деятельности сознания первобытного человека — тот же, какой мы обнаружили в анализе исторического процесса становления его познавательной и ценностно-ориентационной деятельности: *детская игра*. Поскольку она, как мы уже знаем, становится необходимой культуре как способ приобщения ребенка к опыту, накапливаемому человечеством, ее существенной чертой является воспроизведение поведения взрослых, но в той условной форме — «как бы», которая только и доступна ребенку. А это значит, что детское воображение в те отдаленные времена, как и сейчас, должно было *проектировать совершаемые действия*, поскольку они не были запрограммированы в инстинкте, как игры животных, и не могли осуществляться на основе простой имитации поведения взрослых. Следовательно, игра оказывалась для ребенка *двойным проектированием*: непосредственно — проектированием совершаемого действия, опосредованно — проектированием собственного будущего, проигрыванием того, каким ребенок хотел бы стать и нравственно, и физически. Вместе с тем игра становилась и эффективным средством развития самого воображения, фантазии ребенка, т. е. его способности проектировать не существующее, но желанное грядущее. Это делало игру изначально в высшей степени важным *средством очеловечивания человека*, эффективнейшим способом превращения пришедшего в мир маленького животного, стремящегося удовлетворить врожденные ему физиологические потребности, в *свободно планирующее свою жизнь, творящее самое себя и саморазвивающееся, т. е. культурное, существо*.

Как видим, «продуктивное воображение», творящее «субъективную реальность», идеальный мир прообразов, подобно познанию и ценностному осмыслению мира и в неразрывной с ними связи формируется в древности в трех сферах — в

неожиданные — и для него самого — импровизационно-инсайтные решения, в зависимости от складывающейся ситуации и поведения партнера. В так называемой ролевой игре соотношение этих двух начал вновь меняется, поскольку законы игры скрещиваются здесь с законами художественной деятельности (ролевая игра ребенка, как уже было показано, представляет собой *художественно-игровое* действие, самодеятельную комедия-дель-арте, не знающую ни разделений функций драматурга, режиссера, актера, сценографа, ни разделения позиций актера и зрителя).

Создание произведений искусства не случайно называется «художественным творчеством», так же как спортивную игру не случайно называют «игрой с правилами» — эти определения фиксируют разные доминанты данных видов деятельности, в ролевой же игре правило и творчество как бы уравниваются, что позволяет ей формировать у ребенка и свободную активность продуктивного воображения, и дисциплину целенаправленного и программируемого поведения. Поэтому придется повторить то, что было сказано в анализе познавательного и ценностно-ориентационного потенциалов игры: и с точки зрения проективной игра была, остается и всегда будет *наиболее эффективным инструментом культуры, предназначенным для формирования человеческого сознания ребенка как культурного существа*. В этом свете становятся понятными и прочно теоретически обоснованными позиции тех мастеров современной педагогики, которые настаивают на огромном значении игры в школьном обучении, особенно в младших классах, в которых переход ребенка от «возраста игр» к «возрасту учения» должен быть как можно более плавной, постепенной сменой деятельностной доминанты.

Как, однако, ни велика и стабильная роль проектирования в обыденном сознании и в игре, его влеченное бытие не могло удовлетворить культуру, с ее все быстрее развивающимся прогрессом и порожденной им дифференциацией форм деятельности. Процесс этот требовал *специального проектного обеспечения каждой ее формы*, что вело к распаду первоначального мифологического синкретизма общественного сознания. Это сказалось на познавательном и ценностно-ориентационном видах деятельности человека, и столь же существенны были последствия данного процесса для судеб проектирования в предметном пространстве.

Особенностью мифа было построение модели мироздания в целом, в нерасчлененном единстве бытия природы, общества, человека, культуры. Потребность в таком глобальном проектном воспроизведении мира сохранялась и на постмифологической ступени развития культуры, и удовлетворялась она теми же образными художественными средствами; и когда философ хотел прибегнуть к помощи проектирования для решения аналогичной задачи, он обращался к тем же художественным средствам — как Н. Чернышевский или В. Соловьев, Ж.-П. Сартр или А. Камю. История культуры знает немало опытов и прямого синтеза философии с искусством — в творчестве И. Гёте, например, Е. Баратынского, Л. Толстого, — но это не меняло принципиального различия философии как формы *теоретической*

ответствии с тем, проекты каких объектов следовало создавать — *природных*, или *социальных*, или *человеческих*.

Проектирование «второй природы» из материала «первой» осуществляется в техническом (инженерном) проектировании мира вещей. Чем дальше заходил научно-технический прогресс, тем более видное место занимало оно в культуре, превратившись в конечном счете в профессию конструкторов-инженеров, изобретателей. В перспективе вся исполнительская деятельность в сфере техники будет передана машинам, человек же сохранит за собой именно проектные функции, изобретательские и рационализаторские.

Особый интерес представляет взаимоотношение технического проектирования и художественно-образного. На доиндустриальной стадии развития культуры они были нераздельно синкретичны: особенность ремесленной деятельности состоит в том, что создатель вещи сам ее проектировал, конструировал и исполнял, одновременно воплощая в ней свои представления, переживания и эстетическое чувство. Не случайно само слово «техне» имело у греков нерасчлененное значение «техника», «ремесло», «искусство», как и латинское «ars», из коего впоследствии в романских языках вычленяются разные понятия для обозначения *ремесленника* и *художника* (например, во французском языке «*artiste*» и «*artisan*»; в итальянском — «*artista*» и «*artigiano*»; в испанском — «*artista*» и «*artesano*»).

Аналогична — что весьма показательно! — этимология и в русском языке: «искусство» означает и «искусность» в любой технической деятельности, и «художество», а слово «художник» употребляется и для обозначения живописца, поэта, музыканта, и для определения любого работника, деятельность которого отличается высокой степенью искусности, мастерства («художник своего дела»). Хорошо известно, каким высоким художественным вкусом отличалась деятельность ремесленника в средние века, и лишь фабрично-заводское машинное производство разрушило это «природное» единство искусства и техники; в эстетике возникшее их противостояние было впервые осознано И. Кантом, а в XIX—XX вв. понятие «ремесленник» стало использоваться в художественной критике для презрительного определения художника, творчество которого лишено собственно художественного, образно поэтического содержания и сохраняет одни технические достоинства.

В XX в. культура открыла возможность на основе индустриального, машинного производства восстановить начальный союз техники и искусства; речь идет о *дизайне*. Как уже отмечалось, в качестве синонимов этого понятия часто употребляют выражение «художественно-техническое проектирование» или «художественное конструирование», ибо суть данной деятельности — не исполнение, его осуществляют машины, воспроизводящие проектный образец в неограниченном количестве идентичных экземпляров (так называемое «тиражирование»), а создание *проектного прообраза вещи, объединяющей утилитарные, технико-технологические, эргономические, экономические и одновременно художественно-эстетические качества*. Очевидно вместе с тем, что, как бы широко ни развивался дизайн в культуре нашего времени, его синкретическое бытие не

кого античного мыслителя, представление нашему взору *того, чего нет, но что могло бы быть по вероятности или необходимости*.

Таким образом, искусство, и самостоятельно, и объединяясь с другими, нехудожественными способами проектирования человека, оказывается одним из эффективнейших способов создания его идеальных моделей, становящихся предметом подражания для массы реальных людей.

Характеризуя проектирование общественных систем и человеческого бытия, я неоднократно использовал понятия «идеальное», «идеализация», производные от «идеала», ибо *идеал* есть не что иное, как род проекта, воплощающий представление о *совершенстве человека и совершенной организации жизни человечества* (поэтому само понятие «идеал» имеет поэтический эмоциональный ореол, в отличие от прозаически звучащих терминов «проект и «модель»). Поэтому *идеал*, в отличие от ценностно нейтрального *проекта*, является носителем *наивысшей ценности*, тем самым направляя человеческое поведение в нравственной, эстетической, политической, религиозной сферах и служа *критерием оценки реальности* в каждой из этих сфер. Такими возможностями идеал обладает потому, что в отличие от *идеи* — при всей близости этих понятий — *идеал* является не абстрактным, обобщенным формулированием определенной ценности (блага, добра, справедливости и т.п.), а *конкретным представлением о «потребном будущем», образом* этого желанного будущего. Вот почему, вопреки распространенному убеждению, что теоретическое обоснование идеалов осуществляет *идеология*, поскольку она решает эту задачу по отношению ко всему миру ценностей, следует заключить, что теория идеала есть *идеология*, а не идеология — теория идей, и является разновидностью *теории проектирования как области праксеологии*.

Резюмирую данный анализ еще в одной историко-морфологической схеме (см. схему 27).

Сопоставление данной схемы с теми, которые читатель видел в этой и в предыдущей главах, делает наглядным *единство феноменологической структуры предметного бытия всех разделов и материальной, и духовной культуры*. В этом нет ничего удивительного, ибо общие законы их функционирования и развития одни и те же: это различие *культуры взрослых людей* и *культуры детства*, проходящее через всю историю человечества и объясняющееся особенностями системы социокультурного наследования, ее отличием от наследования биогенетического; это различие в культуре взрослых двух исходных подсистем, предопределившее во многом последующую ее морфологическую судьбу, — подсистемы *практически-трудовой деятельности* и подсистемы *мифологически-обрядовой деятельности*; это движение от *синкретизма* начальной ступени истории культуры к *дифференцированной специализации* различных форм деятельности в эпоху цивилизации.

Анализ предметного бытия духовной культуры следовало бы завершить, как это было оговорено выше, описанием используемых ею «языков» — семиотического «механизма», обеспечивающего ее существование и функционирование.

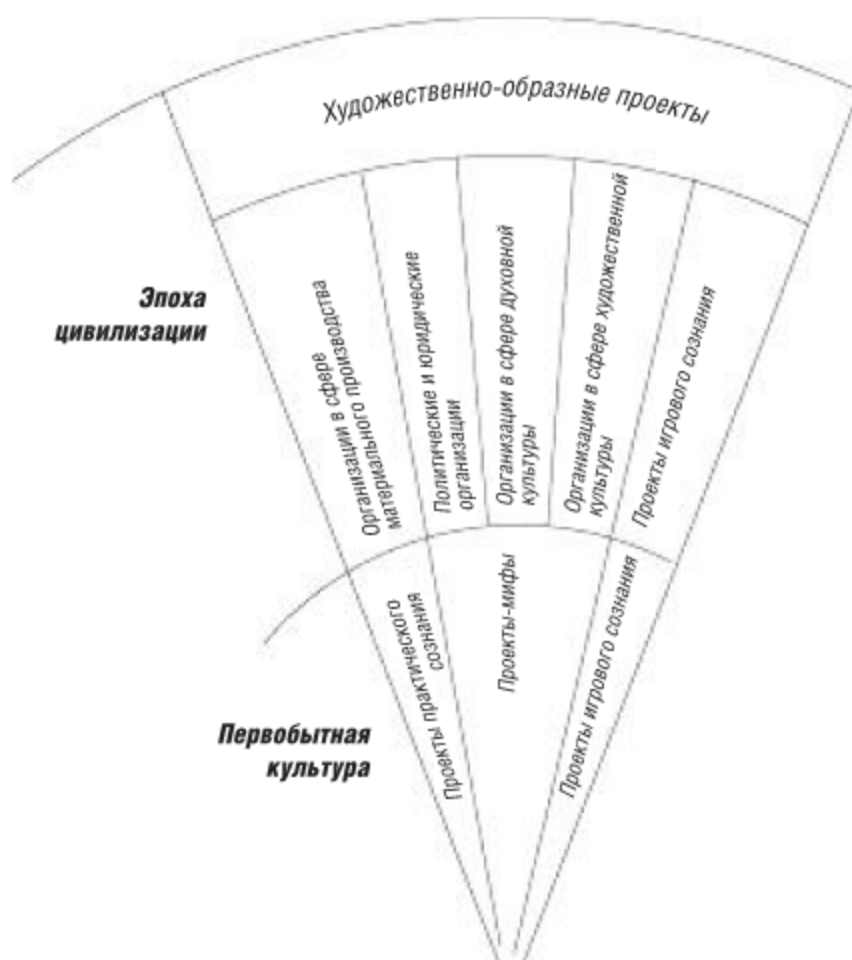


Схема 27

Решение этой задачи придется, однако, несколько отложить, так как семиозис культуры охватывает и художественную сферу и может быть поэтому понят в его системной полноте и структурной организованности только тогда, когда мы выявим возможность и необходимость *превращения языков практической жизни в специфические языки искусства.*

Глава 10

ПРЕДМЕТНОСТЬ

ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ — ВОПЛОЩЕННЫЙ
ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОБРАЗ

1.

Определение основной единицы предметно-бытия художественной культуры понятием «воплощенный художественный образ» ставит его в ряд с понятиями «вещь», «тело», «организация», «знание», «ценность», «проект». При этом нельзя сразу же не обратить внимания на то, что вместо напрашивающегося для однородности дефиниций слова «образ» я использую сложное определение; это объясняется тем, что художественная деятельность — как уже было показано — является уникальным способом освоения человеком действительности, в котором все другие виды деятельности оказываются синкретически слитыми в одно нерасчленимое целое, отождествлены друг с другом. Это придает основной «клеточке» художественной ткани такую многогранность, которая не может быть обозначена одним словом.

Поясню прежде всего, почему необходимо прилагательное «художественный», уточняющее термин «образ». Дело в том, что слово «образ» в русском языке имеет длительную историю: в древности оно обозначало «внешний облик», «лик», в частности, «лик Божий»; отсюда, с одной стороны, сохранившееся до наших дней понятие «образ-икона», поскольку в ней запечатлен «образ Бога», а с другой — обыденное «образина», получившее отрицательный смысл; обретение словом «образ» нового, чисто эстетического значения было опосредовано процессом превращения в конце XVII — начале XVIII вв. иконы в парсуну, а затем в портрет земного человека, — так в реальной художественной практике иконопись становилась *живописью*, в которой образы небожителей были вытеснены образами *живых* людей.

Но и в современном употреблении понятие «образ» неоднозначно: оно используется в нескольких значениях. Любое изображение — скажем, рисунок цветка, прибора, горного ландшафта в школьных учебниках по ботанике, физике, географии — называют «образом» в широком смысле, т. е. *чувственно-конкретным воспроизведением* реальных предметов и явлений. Зрительное восприятие предметов реального мира называют «образами» этих предметов в психологическом

в отличие от простых ощущений, отражающих единичное бытие в его зримой, слышимой, осязаемой конкретности. Действительная особенность духовной структуры художественного образа состоит в том, что, порождаемый творческой деятельностью, в которой синкретически слиты познание, ценностное осмысление и проектирование вымышленной реальности, он несет в своем содержании *все эти три начала в слитном и нерасторжимом единстве*. Возьмем ли мы образ Андрея Болконского или левитановой «Владимирки», образ Полтавской битвы в поэме А. Пушкина или образ вишневого сада в драме А. Чехова, образ дома Божия в церкви «Покрова-на-Нерли» или образ ладьевидного ковша в народном ремесле, образ личности в 5-й симфонии Д. Шостаковича или образ вещи в натюрморте К. Петрова-Водкина, перед нами всякий раз *познавательное отражение* некоей объективной реальности, *эмоциональное выражение* оценки отражаемого художником и *создание нового идеального объекта*, преобразующее исходную реальность для того, чтобы он воплотил слитное единство знания и оценки. Такой трехмерной структуры нет у нехудожественных образов, имеющих документально-репродукционный характер, или научно-иллюстративный, или проектировочно-технический, — только художественный способ освоения мира создает подобные уникальные трехсторонние идеальные конструкторы, которые становятся четырехсторонними благодаря появлению в них еще одного необходимого компонента — *интенционального*, порождаемого *диалогической обращенностью* произведения искусства к зрителю—читателю—слушателю, ибо он является для художника — не «реципиентом» обычного коммуникативного акта, а призываемым к со-творчеству со-участником со-вместной деятельности-диалога, имеющего целью своей выработку художественной информации.

Повторяю, что соотношение всех четырех сторон художественного образа может быть различным в зависимости от многих причин — от природы вида, рода, жанра искусства, от позиций творческого метода и стиля, от индивидуальности художника, от конкретной художественной задачи, которую он решает в данном творческом акте, но на тех или иных правах, как образная доминанта или подтекстный фон, подчиняющие себе другие стороны или ищущие с ними гармонического равновесия, каждая из них необходима в полноценном художественном образе.

Следует также иметь в виду, что в этом своем специфическом качестве художественный образ оказывается системой, имеющей разные масштабные модификации: он выкристаллизовывается в художественном тексте как ее мельчайшая «клеточка» — *микрообраз*, типа метафоры в стихе, интонации в музыкальной ткани, выразительного жеста в танце, пластического мотива в скульптурном памятнике и т. д.; как *макрообраз*, ведущий в произведении относительно самостоятельное существование, — скажем, персонаж в романе, пьесе, фильме («образ героя», по школьной терминологии), или образ ландшафта, интерьера, значимой вещи в картине или повести, или музыкальная тема в симфонии и опере и т. п.; наконец, как *мегаобраз*, характеризующий произведение искусства в целом, а

колорит, и звучание, и жест приобретают материальную и тем самым чувственно-воспринимаемую реальность, становясь способными возбудить соответствующие реакции у воспринимающих произведение людей. Следовательно, подлинное предметное бытие художественная деятельность обретает не в самих образах, а в образах, *воплощенных в произведениях искусства*.

Онтология вещи, тела, общественной организации определяется их материальностью — поскольку функционируют они именно как конкретные материальные предметы, в реальном существовании каждого как единичного объекта: так, я работаю *этим* скальпелем, управляю *этим* автомобилем, двигаю *этой* рукой, хожу в *этот* университет. Иной характер имеет онтология продуктов духовной деятельности — материальное воплощение с его конкретностью безразлично для их существования и функционирования, ибо оно — *только средство объективации и трансляции*, которое может быть заменено многими другими; подлинным продуктом творчества является здесь не артефакт, а духовный конструкт со свойственной ему *обобщенностью* — понятие, идея, проект, идеал, формула, суждение, концепция, теория, учение — в какой бы форме конструкт этот ни был материализован, в какую бы знаковую систему эта форма ни была включена.

В этом смысле онтология искусства не может быть уподоблена предметному бытию ни материальной, ни духовной культуры, потому что художественная образность *столь же духовна*, как познание, ценностное осмысление и проектирование, но функционирует образ *как материальный предмет*, воспринимаемый в реальности его конкретного существования, обращенный именно этой своей конкретностью к переживанию воспринимающего его человека; потому-то единицей предметности художественной культуры является не *образ* как чисто духовное явление и не материальная конструкция, самодовлеющая игра формы, артефакт, а *воплощенный образ*, т.е. *материализованный средствами того или иного искусства*.

Этот вывод подтверждается особым способом функционирования художественных образов, отличным от функционирования научных понятий, идеологических идей, технических проектов. Способ этот — уже упоминавшееся *общение* художника и зрителя-читателя-слушателя, их *вовлечение в диалог с создателем образов искусства как партнерами художника, соучастниками творческого процесса*. К этому вопросу придется вернуться в следующей главе, а сейчас обращу внимание лишь на то, что в своем опредмеченном бытии художественный образ должен обладать одновременно и *конструктивными* качествами, вызывающими эстетическое к нему отношение, и *семиотическими*, делающими понятным воспринимающим его людям заключенное в нем содержание (на языке Я. Мукаржевского это называлось «единством вещи и знака»).

Резюмируя все сказанное, можно определить образность как «внутреннюю форму» искусства, используя понятие, введенное В. Гумбольдтом и А. Потебней в анализе языка. В теории искусства понятие это прекрасно работает, высвечивая место образа в общей структуре художественного воссоздания действительности

в практику, — так называемый охотничий «танец» и военный «танец», «художественное конструирование», говоря современным языком, оружия, сосудов, причесок; мы вправе употребить здесь понятие «прикладное искусство» в широком его значении, поскольку все проявления художественной деятельности были не «свободными», самодостаточными, чисто художественными, но дополнявшими и принципы формообразования, и практическое функционирование вещи, тела, действия.

Вторая форма существования зарождавшейся художественной образности — *мифологическое мышление-переживание-воображение*, поскольку оно имело не логико-дискурсивную, а «бессознательно-художественную» структуру. И хотя сам миф, при всей его иллюзорности, имел своего рода жизненно-практические функции, он был все же явлением, духовным по своему субстрату, он рождался и жил в общественном сознании, и потому его художественно-образную «оформленность» нельзя не отличать от таковой в обряде, в наскальных изображениях тотемных животных или в раскраске человеческого тела.

Своеобразной была и древнейшая художественная деятельность детей — лишенная прямых связей и с трудом, и с мифом, она заменяла их *связью с игрой*; по сути дела, здесь сложился тот тип *художественно-игрового синкретизма*, который сохранится в жизни ребенка по сей день и именуется обычно «ролевой игрой» («ролевой» — т.е. актерской). Очевидно и то, что средства этого действия, доступные ребенку, отличались от тех, которые использовались взрослыми.

Если в ходе развития цивилизации такой характер художественной деятельности сохранится в культуре детства, то прикладной ее характер останется господствующим только в фольклоре (это прекрасно показано и объяснено в работах В. Гусева), а в культуре города принцип «прикладного искусства» отодвигался на второй план, на авансцену же ее выдвигалось все более решительно и агрессивно «чистое» — т.е. свободное от решения утилитарно-функциональных задач — искусство, имеющее художественное воздействие единственным смыслом своего существования. По сути дела, эстетическая теория, со времени своего самоопределения в середине XVIII в. и по сей день, имеет его основным предметом исследования, приравнивая тем самым законы «чистого» искусства (его называют также «станковым», «концертным») к общим законам художественного творчества, а иногда даже пытаюсь теоретически доказать — подобно, например, Н. Чернышевскому, — что ни прикладные искусства, ни сама архитектура искусстваами в прямом и точном смысле этого слова не являются...

И все же прикладные формы художественного творчества, синтезировавшие его с окружающими «мир искусств» сферами культуры, не только сохранялись в ней за пределами фольклора, но и неудержимо, и вопреки всем ограничительным действиям эстетов, расширяли сферу своего существования. Происходило это не только на границах искусства и техники, но и в зонах его соприкосновения с другими областями материальной и духовной культуры: со спортом — в художественной гимнастике, с фотографией — в художественной фотографии, с журналистикой — в художественной публицистике; произведениями «прикладного

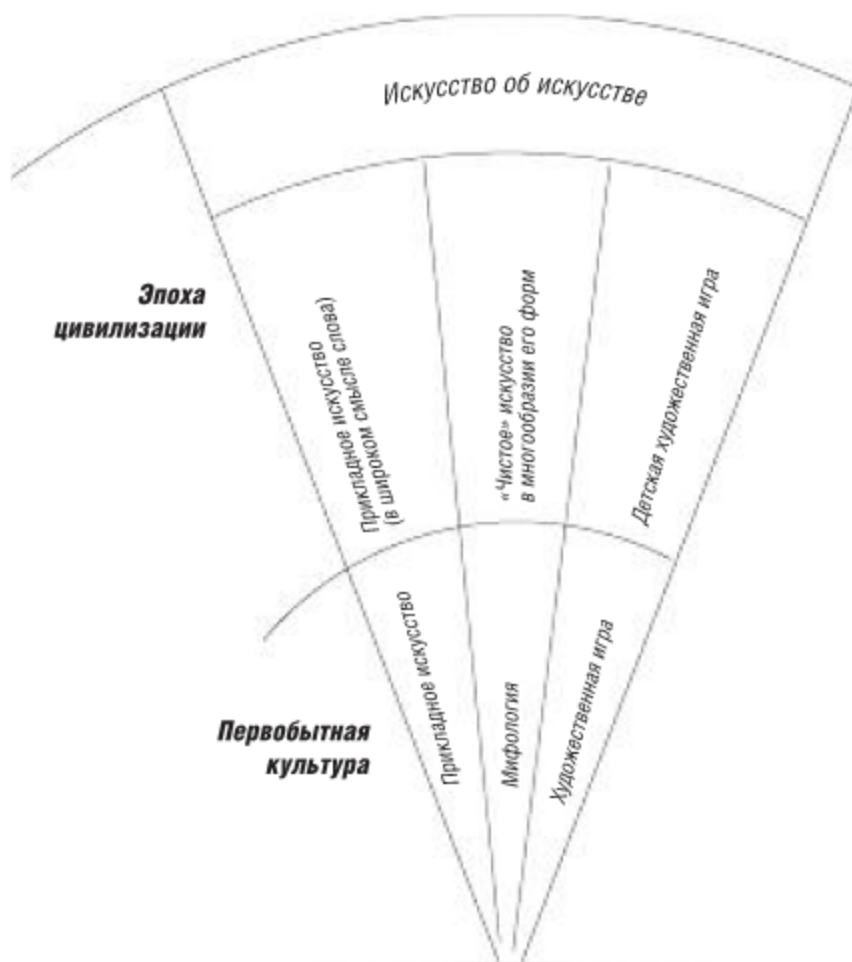


Схема 29

возможным расценить их как особый жанр литературы XX в. — «роман о культуре» («Доктор Фаустус» Т. Манна, «Игра в бисер» Г. Гессе, «Мастер и Маргарита» М. Булгакова и многие другие).

Теперь можно обратиться к рассмотрению основных форм художественной предметности в общей морфологической картине «мира искусств».

4.

Отождествление духовного содержания с материальной формой, определяющее место и функции искусства в культуре, объясняет и зависимость его выразительных возможностей от характера используемых для этого материальных средств. Их исходное и основное различие состоит в *пространственно-статическом* характере

тем, что человек изображает здесь самого себя. Это превращение реального индивида в воображаемого именуется *актерским перевоплощением*. Конечно, художественный смысл перевоплощение приобретает на сцене или на экране тогда — и только тогда! — когда становится *выразительным*, т.е. когда художник-актер не только перевоплощается в другого, но и выражает свое к нему отношение — как к благородному человеку или подлецу, храбрцу или трусу, злодею или его жертве; в одних случаях актер делает это открыто, играя «отношение», по сценической концепции Б. Брехта, в других он делает это в скрытой форме, в образном подтексте, следуя системе К. Станиславского, но выражение этого отношения всегда необходимо, вступая в органическое единство с представлением «другого». В искусстве слова структура образа также обусловлена характером его материально-знаковых средств, обеспечивающих особые его изобразительно-выразительные возможности. Писатель оперирует словами, каждое из которых содержит некое абстрактное понятие, но он должен так скомбинировать эти понятия, чтобы их сцепление вызвало в сознании читателя образ именно конкретного описываемого явления и одновременно его человеческую ценность. Поэтому словесный образ является *«выразительным описанием»*, в котором слово служит таким же строительным материалом при конструировании образа, как цвет в живописи, звук в музыке, жест в танце.

Таковы три типа образности, основанной на воссоздании (при любой степени условности) эмпирического бытия реального мира. Как же строится образная ткань в другой группе искусств?

Наиболее отчетливо проявляется это в строении музыкального образа, природа которого, как убедительно показал Б. Асафьев, *интонационная*. Интонация — это звуковысотное, темпоритмически организованное и в определенном тембровом регистре осуществленное *выражение духовного движения* — настроения, чувства, переживания. Музыкальная интонация и интонация речевая выросли из единого корня — из напевной речи первобытного человека, сохраняя и в дальнейшем свою связь в спектральной структуре пения, простирающейся от речитатива до кантилены. Элементы изобразительности, реализуемой с помощью звукоподражания или синэстетических ассоциаций, используются в музыке, но имеют здесь факультативный характер, тогда как неизобразительные способы выражения эмоциональных процессов аналогична структуре хореографического образа. Б. Асафьев называл его «немой интонацией», более точно, по-видимому, говорить о «пластической интонации», но, во всяком случае, *интонационный, неизобразительный* характер образа в танце несомненен; синтез интонационной и изобразительной структур свойствен образу в пантомиме, связывающей искусство танца с искусством актера; подобные синтетические формы мы встречаем и на пути от словесного образа к музыкальному и на пути от изобразительных искусств к искусствам архитектурным.

В этих последних, охватывающих архитектуру, прикладные и декоративные искусства, орнамент, а в наше время и дизайн, художественный образ столько же *неизобразителен, абстрактно-геометричен* по своей структуре, как в танце или

музыке, — не случайно архитектуру издавна называют «застывшей музыкой», так же как музыку — «движущейся архитектурой». Образное начало рождается в этой группе искусств тогда, когда в пространственной форме технического сооружения — здания, сосуда, орнаментального декора ткани, машины — общим композиционным строем, системой пропорций, тектоники, фактурных и цветовых отношений выражается *определенное эмоционально-духовное состояние* — торжественное или лирическое, скорбное или радостное, праздничное или обыденное. Отличие от выразительности музыкального и хореографического образов состоит здесь только в том, что процессуальный характер последних позволяет им выражать *движение* чувства, а в архитектурных искусствах, в силу статичности произведений, могут быть выражены только душевные *состояния, устойчивые настроения*. Все это объясняет использование искусствознанием по отношению к этой группе искусств понятия, заимствованного и в музыковедении, — «мотив», но с эпитетом «пластический», так повторяющаяся в орнаменте выразительную структуру называют «мотивом», так говорят о пластическом мотиве — или противоположных мотивах — в архитектурной композиции; так каждый из трех классических ордера в античной архитектуре — дорический, ионический и коринфский — имел свой пластический мотив в пропорциях колонны и рисунке капители; так на контрасте пластических мотивов массивного центрального объема, несущего на себе купол, и легких крыльев колоннад строится образное решение Казанского собора А. Воронихина.

Общую морфологическую картину типов образных структур в искусстве иллюстрирует следующая схема (она превращена из секторно-кольцевой в прямоугольную для удобства чтения) (см. схему 32):

	Образы, разворачивающиеся в движении	Образы, развернутые пространственно и процессуально	Образы с рядомположенными элементами
Образы интонационного типа	<i>Музыкальная интонация</i>	<i>Пластическая интонация</i>	<i>Пластический мотив</i>
Образы с синтетической структурой	<i>Интонированное повествование</i>	<i>Пластически-интонированное перевоплощение</i>	<i>Единство пластического мотива и представления</i>
Образы репродукционного типа	<i>Выразительное описание</i>	<i>Выразительное перевоплощение</i>	<i>Выразительные представления</i>

Схема 32



Схема эта делает наглядной закономерность строения системы искусств: в ней выстраиваются два ряда образных структур — назовем их «интонационной» и «репродукционной», и каждая предстает в трех модификациях, поскольку образ может развертываться и в последовательности сменяющихся друг друга элементов, и в их одновременном, рядоположенном существовании, и, наконец, в соединении обоих способов организации художественной ткани.

Так завершается анализ предметного бытия культуры, выявивший ее *целостные материально-духовно-художественное бытие и развитие*, органическую связь этих трех ее разделов, при всем своеобразии каждого. Изучение строения культуры, ее функционирования и развития должно исходить из понимания той *диалектики ее целостности и расчлененности, диалектики общего и особенного, диалектики взаимоопосредования и автономности разных подсистем* культуры как целостной при всей ее разнородности системы.

Обратимся теперь к рассмотрению семиотического ее аспекта.

в художественной культуре — лишь «вариациями на тему» (например, в книжной иллюстрации, в инсценировках романов, в экранизации пьес, в симфонических «Картинках с выставки»). Множество языков нужно культуре именно потому, что *ее информационное содержание многосторонне богато и каждый специфический информационный процесс нуждается в адекватных средствах воплощения.*

Задачи культурологического анализа полиглотности культуры состоят поэтому в том, чтобы установить, какие именно языки необходимы и достаточны ей для успешного функционирования и развития и чем объясняется именно такой «набор» знаковых систем в семиозисе культуры.

4.

Генетический подход к решению данной проблемы заставляет начать с выяснения того, какие способы связи человек мог унаследовать от своих животных предков. Судя по известным нам коммуникативным системам обезьян, которые, видимо, сохранили структуру коммуникаций наших с ними общих предков, передача информации осуществлялась в стаде двумя способами — *жестомимическим* и *звукоинтонационным*. В пределах последнего было выработано несколько устойчивых акустических комплексов: исследователи насчитывают их до семнадцати, которые можно рассматривать как зародыш развившейся у человека звуковой речи.

Нетрудно понять, почему у высших животных складываются именно эти и только эти средства связи и почему они не овладевают словом: для решения такой задачи у них нет потребности — *высокого уровня развития абстрактного мышления*, а оно находится в зачаточном состоянии потому, что примитивная и стабильная, лишь в небольших пределах варьирующаяся практика позволяет управлять ею с помощью врожденных у особи психических механизмов — инстинктов; что же касается двухканальности используемых гоминидами коммуникаций, то это объясняется зрительным и слуховым способами восприятия данных сигналов, исчерпывающих возможности высших животных посылать сообщения на более или менее далекое расстояние (в контактной связи жест ощущается тактильно — при поглаживании или ударе, ласковых прикосновениях или щипках). Оба эти канала и были унаследованы людьми и существенно ими развиты, породив их древнейший язык — *кинестический* и *одновременно невербально-звуковой*; вместе с тем, на базе устойчивых по смыслу и акустической форме знаковых комплексов, стал формироваться *словесный язык* — одно из главных завоеваний культуры, кардинально отличившее человека от всех животных.

Судьба этих языков оказалась различной: последний стал в культуре основным средством общения и коммуникации людей, а два первых сохранились в бытовом общении в качестве сопутствующих речи выразительно-коммуникативных средств, и только в художественной культуре оба завоевали равноправное со словесным языком положение, став самостоятельными языками танца и музыки и войдя в семиотический ансамбль сложных языков сценического искусства — в

мысли, сделав необходимым изобретение такого языка, который был бы способен эффективно решать эту задачу. Им и стал словесный язык, первоначально устный, сложившийся на базе звукоинтонационных средств выражения и в живой речи от них неотрывный, а затем — второе великое семиотическое изобретение культуры! — фиксировавшийся во внешней для него, письменной форме. Она *отчуждала высказывание от самого процесса говорения*, запечатлевала его в вещном, пространственном, зримом облике словесного текста, благодаря чему он становился независимым от своего создателя и мог сохраняться в веках, делая несомое им интеллектуальное содержание достоянием бесконечного числа людей.

История философии и математики в древних обществах весьма рельефно показывает, как философское осмысление мира и места в нем человека, вырастая из мифологического сознания первобытных людей, потребовало освободить слово от его неразрывной связи с жестово-танцевальными и музыкально-интонационными средствами, свойственной мифу, — философия стала сферой Логоса, диалогического Слова (вспомним хотя бы роль Демокрита и Сократа в истории философской мысли), а математическое исчисление, вырастая из того же корня, должно было использовать и словесное обозначение чисел, и геометрические изображения-конструкции для моделирования объективных пространственных отношений бытия.

Вместе с тем эмоциональная жизнь и жизнь воображения не отмирали, не оттеснялись в автономизировавшуюся сферу культуры — сферу художественной деятельности, которая долгое время сохраняла связь с мифологическим сознанием в его изменявшихся формах (формах мировых религий), но все решительнее и шире секуляризовались в повседневной жизни, в быту, где обыденное сознание удерживало живую связь мыслей человека с его переживаниями и образными представлениями. Эта сохранявшаяся — и сохраняющаяся поныне — синкретическая целостность духовной жизни требовала использования всех языковых средств — от жестомимических до абстрактно-геометрических, в их разнообразных сцеплениях, синтезах и в самостоятельном использовании каждого (от «чистого» танца до «чистой» архитектуры). Если в живой, устной речи слово и тембро-ритмо-интонация неотделимы друг от друга, отчего она органически соединяет интеллектуальную и эмоциональную выразительность, в большинстве коммуникативных ситуаций при несомненном первенстве, главенстве первой (лингвисты говорят об эмоциональном «ореоле» слова, но понятийном его *содержании* то письменность резко отделила интеллектуально-мыслительное значение текста от эмоциональной его экспрессивности, придавая слову статус *термина* и делая язык оптимальным средством научного, отвлеченно-теоретического и адекватно точного познания человеком мира. Вместе с тем человеческий гений сумел извлекать из письменного слова таившиеся в различных способах соединения слов, с одной стороны, возможности *выражения* человеческих чувств, эмоций, переживаний, настроений, а с другой — возможности *изображения* конкретного бытия, проявления общего в единичном, внутреннего во внешнем, сущности в кажимости, мыслимого в чувственно воспринимаемом облике. Это позволило

природу имели ожерелья из зубов и когтей зверя, раковин или перьев. Однако постепенно два языка культуры — *изобразительный* и *орнаментальный* — разошлись, каждый стал самостоятельным, ибо культуре были необходимы обе семиотические структуры, как и различные их сочетания, располагающиеся широким спектром переходных форм.

Такое раздвоение языковых возможностей внечеловеческих, природных средств объясняется тем, что в материальном мире, окружающем человека, он различает *сущностные свойства* и *конкретные*, являющиеся ему в непосредственном созерцании, открываемые познающей мир мыслью и ощущаемые в живом контакте с эмпирически данным ему «на-личным бытием». Пластические языки опираются на эти различия и используются культурой как в повседневном общении людей, в материальном производстве, в деловых коммуникациях, так и в художественной жизни, становясь языками искусства. Так, одежда священнослужителей и военнослужащих, обрядовая утварь и средства дорожной сигнализации отчетливо выявляют семиотические возможности абстрактных геометрических и стереометрических формо- и цветосочетаний, благодаря чему сразу узнаются сан служителей церкви, ранг офицера, род войск, в которых служит солдат, социальное положение носителя короны, тиары, бескозырки, место стоянки такси, право проезда или запрета и т. д. и т. п. При этом система значений может быть жестко регламентированной и свободной, индивидуально-вариативной — скажем, в военной одежде и в штатской, в знаках дорожной сигнализации и в вывесках магазинов. Вместе с тем изобразительные и абстрактные средства могут применяться альтернативно, могут комбинироваться, могут перекодироваться — скажем, цвета светофора и изображения фигур стоящего и движущегося человека, цвет петлиц и изобразительные знаки летчика и артиллериста.

Существенно отличие пластических языков от письменных, словесных и музыкальных: последние являются вторичными, перекодирующими живое слово и живое музыкальное звучание, а пластические языки связаны с кинетическим только генетически, обретая полную самостоятельность от языка жестов; если запись словесного текста и нотная запись сохраняют динамизм, текучесть, временную структуру живой речи и живой музыки, то закрепление жеста в природных материалах — камне, глине, мраморе, металле, листе бумаги, раскрашенной ткани — *переводит процессуальное бытие жеста в статическую форму вещи*, тем самым радикально меняя содержательно-информационные возможности данного пластического текста; вместе с тем фиксация жеста в материале позволяет воссоздать облик предмета (скажем, в чертеже), связь элементов в форме (например, в орнаменте, в строении здания, в конфигурации бытовой вещи) с такой степенью конкретности, обстоятельности, детальности, зримости и эмоциональной действенности, которая недоступна эфемерному жесту или, тем более, ограниченной выражением психических состояний мимике.

Формирование обогащенной таким образом системы языковых средств культуры привело к разделению «сфер влияния» между разными типами языков:

СИСТЕМА ЯЗЫКОВ КУЛЬТУРЫ

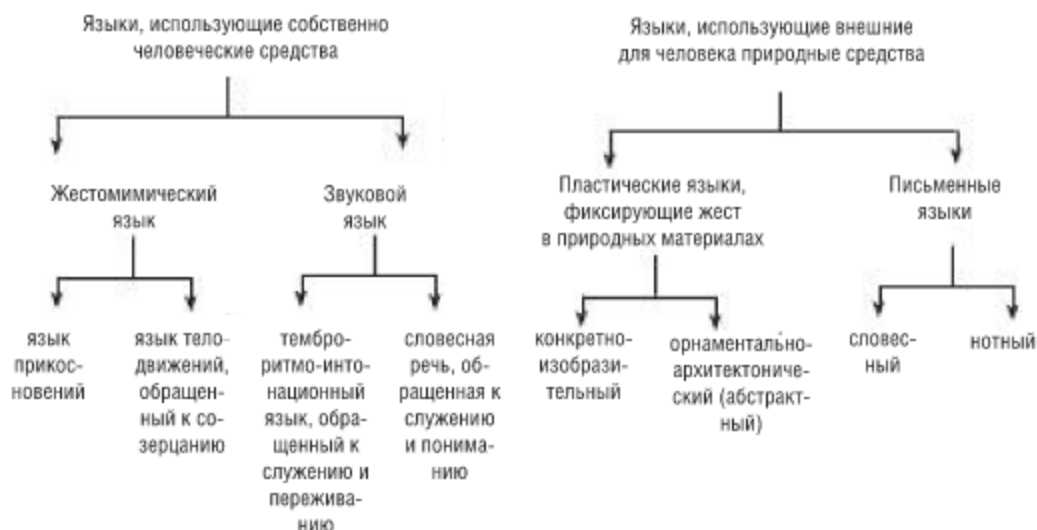


Схема 33

2.

Крайне важный, но недостаточно разработанный теоретически аспект семиотики культуры — *типология знаковых систем*. Широкое признание получила классификация знаков, предложенная Ч. Пирсом; известны сложная система, разработанная итальянским семиотиком У. Эко, и деление знаковых систем на первичные и вторичные, обоснованное Ю. Лотманом; интересен опыт систематизации знаковых систем, сделанной Ю. Степановым, в которой они расположены по степени нарастания их семиотических свойств. Однако все эти построения упускают из вида едва ли не основополагающее с культурологической точки зрения *функциональное различие между двумя типами языков*. Ибо одно дело — потребность *передачи того или иного вида информации*, которая должна быть распространена в обществе именно в том виде в каком она добыта людьми, — знание фактов (документальная информация) и знание законов (научная информация), знание оптимальных действий (технологическая информация) и способов их осуществления (техническая информация), и совсем другое — *потребность выработки новой информации совместными усилиями творящих субъектов*, которые передают друг другу не готовые сообщения, а сообщения, рассчитанные на их интерпретацию, на творческое осмысление, предполагающие доработку, претворение, обогащение, трансформацию партнером по общему действию; таковы дружеская беседа, имеющая целью обретение общих взглядов и позиций, таковы взаимоотношения в семье и творческом коллективе, таково общение художника

В этом свете становится понятным, что если идеальный язык бытового и делового общения людей — это *живая, устная, звучащая речь* (не случайно ученые установили, что она *по природе своей диалогична*), то оптимальное средство коммуникации — *письменный язык*, противопоставляющий индивидуализированному характеру речи свою безличностную структуру, описываемую в учебниках и словарях и императивно навязываемую каждому, кто хочет этим языком овладеть; понятно и то, что именно в живой, диалогической речи активнейшую роль играет *внутренняя форма слова*, превращающая его, как это точно отметил еще А. Потебня, в мельчайший *художественный образ* с его ассоциативной изобразительностью, эмоциональной экспрессивностью и многозначностью, научный же язык, широко пользуясь метафорами, превращает их в *термины*, «внутреннюю форму» которых мы очень быстро перестаем воспринимать (скажем, в обозначениях «магнитные волны», «грудная клетка», «черная дыра» и т. д. и т. п.); систематическое обнажение внутренней формы слова, которое мы встречаем, например, в ярко написанных теоретических работах Г. Гачева, — редкий случай в научных текстах. Понятна, наконец, и повышенная экспрессивность диалогической речи в сравнении с гораздо более рациональным, холодным письменным текстом — ведь последний почти полностью утратил такое сильное средство эмоциональной выразительности, как *интонация*, которая в звучащей речи неотрывна от высказываемого смысла.

Диалогический тип языка уже в бытовом, политическом, религиозном употреблении насыщается художественными элементами, которые обладают особой способностью организовывать общение людей, связывая человека с человеком как субъекта с субъектом; но оптимальным способом общения становятся чисто художественные языки, складывающиеся на базе всех осваиваемых в семиозисе культуры средств — словесных (язык искусства слова), жестомимических (язык танца, пантомимы, актерского искусства), звукоинтонационных (музыкальный язык), пластических (языки живописи, графики, скульптуры и языки архитектуры, прикладных искусств, дизайна). У художественных языков нет словарей с фиксированным значением знаков, нет грамматики (отчего нередко говорят вообще о незнаковом характере художественной ткани, как будто монологические языки, языки коммуникации должны быть мериллом реализации языком его семиотических функций), что и отличает их от языков черчения, проектного моделирования (макетирования), дорожной сигнализации, жестовой символики религиозного обряда или военного быта. Ибо знаки в искусстве — не нечто отдельное от образов, как нередко утверждает догматическая эстетика, не особое, частного значения, средство, а *сторона образности*, имманентно ей присущая и обеспечивающая образу возможность быть пережитым и понятым людьми. Так проявляет себя синкретизм художественно-образного способа освоения мира.

Отсюда становится понятным, что этот способ рождается не в самом искусстве — здесь он только получает концентрированное и специализированное выражение, — а в *обыденном сознании и обыденном поведении людей* — как метафорические структуры речи, как ее ритмо-тембро-интонационные структуры, как

жестомимическая выразительность поведения, как элементы перевоплощения при исполнении человеком той или иной жизненной роли. Особенно ярко это рождение художественной образности видно по жизни ребенка — его насыщенная метафорами и сравнениями речь, богатство его мимики, жестикуляции и интонаций, легкость перевоплощения, реализующаяся в основном виде его деятельности — так называемой ролевой игре, потребность в рисовании и предельная выразительность графического, пластического и колористического способов изображения позволяют говорить о ребенке как о *прирожденном художнике*. И хотя большинство взрослых теряют эту способность, если она не превращается в основу профессионального или хотя бы самодеятельного творчества, их обыденная жизнь и повседневное общение и даже специализированные формы деятельности в той или иной степени «инкрустированы» образными структурами; в анализе речи это прекрасно показывал в свое время А. Потебня, в анализе поведения — Н. Евреинов, о детской игре как «художественно-игровом», по сути своей, поведении, как своеобразной детской комедия-дель-арте было сказано выше.

Нельзя, однако, не видеть того, что у художественных знаковых систем по сравнению с диалогическими языками практической жизни есть «слабое место», не позволяющее им стать единственными или хотя бы главными инструментами человеческого общения, — их прочная связь с той информацией, которая говорит об *ирреальном, воображаемом, фантазируемом, вымышленном мире*. Поэтому художественные языки *лишь дополняют* языки практического общения, но не могут *заменить их*. Все же культура находит возможность включать средства художественного общения в жизненную практику, совмещая информативно-монологические и художественно-диалогические способы связи человека с человеком: такова *двуслойная семиотическая структура* описанных мною выше бифункциональных (прикладных) искусств — от архитектуры до ораторского искусства, от дизайна до художественной публицистики. Более того — все чаще в культуре Нового времени возникает потребность в скрещении обоих типов языка в одном и том же произведении — скажем, в мемуарах (от «Исповеди» Ж.-Ж. Руссо до дневника Анны Франк), в документально-художественном фильме (скажем, в «Обыкновенном фашизме» М. Ромма), в научно-художественных повествованиях (яркий пример — «Неизбежность странного мира» Д. Данина).

Результирующая схема 34 фиксирует полученную нами общую картину.

Практическая жизнь		Жизнь в искусстве	
Монологические языки (коммуникативные знаковые системы)	Диалогические языки практического общения		Диалогические языки художественного общения
	Синтетические языки бифункциональных искусств		
Сфера коммуникации		Сфера общения	

Схема 34





Схема 35

Если же мы *захотим* посмотреть на семиотическую «топографию» культуры исторически, то получим такую картину (см. схему 35):

Уже эта схема говорит о необходимости подключить к структурно-функциональному анализу семиозиса культуры его специальное историческое рассмотрение. Оно показывает, что семиотическая структура культуры приобрела в историческом процессе автономизации различных языков и их разнообразного использования *спектральный характер*. Спектр этот начинается в специализированных сферах практической жизни людей — производственной и социально-организационной: здесь все языки культуры работают утилитарно, служа средствами передачи в социальном пространстве и в социальном времени — т. е. от человека к человеку и от поколения к поколению — необходимой интеллектуальной информации. В обыденной жизни, именуемой обычно «бытом», передача деловых сообщений сопровождается той или иной мерой необходимой эмоциональной экспрессии и потому требует включения в семиотическую ткань повседневного общения художественно-образных «медальонов», «инкрустаций», спорадически вспыхивающих и гаснущих образных элементов — скажем, включения метафор, сравнений, других тропов в обыденную речь; напевности и жестовых интонаций в соответствующие средства коммуникации; художественных элементов в рисунки, иллюстрирующие книги, в одежду и обстановку жилища.

Вместе с тем совершенствование языковых структур ведет к обретению ими *эстетической ценности*, которая может нарастать до такой степени, что в ряде случаев соотношение утилитарной и эстетической функций текста меняется и главным становится в нем не передаваемая содержательная информация, а то,

культуры

Схема 36

Переходная зона от повседневной практической жизни к жизни человека в искусстве	Сфера художественной культуры		
	Одноэлементные языки искусства	Бинарные языки синтетических искусств	Одноэлементные языки смежных искусств
Жестомимический аспект бытового красноречия и ораторского искусства	Язык пантомимы и танца	Мимический и звуковой язык искусства актера	Звукоинтонационный художественный язык
Звукоинструкционный аспект бытового красноречия и ораторского искусства	Язык музыкальной просодии и инструментальной музыки	Язык пения (от мелодического через речитатив к мелодекламации)	Словесный художественный язык
Фольклорная напевная речь			
Красноречие Ораторская речь	Выразительная речь актера. Речь художника-чтеца	Сценическое пение. Бытовое и концертное пение	Музыкальная просодия (пение без слов)
Язык художественной публицистики (художественных жанров журналистики)	Язык поэзии. Язык художественной прозы	Рисованный текст. Искусство шрифта	Геометрический орнамент
Идеологически-художественный язык плаката, рекламы, публицистического фильма	Язык графики, живописи, скульптуры, художественной фотографии	Синтетический языки архитектурно-скульптурных жанров и синтеза прикладного и изобразительного искусств	Языки архитектуры, прикладных искусств и дизайна
Синтетический технико-эстетический язык дизайна	Ритмо-орнаментальный язык архитектуры, прикладных искусств, дизайна	Языки архитектурно-изобразительного синтеза в архитектуре и в изобразительном орнаменте	Языки изобразительных искусств

Глава 12

ПРОЦЕССЫ РАСПРЕДМЕЧИВАНИЯ И ОБЩЕНИЯ: КУЛЬТУРА КАК СПОСОБ ДЕЯТЕЛЬНОГО ПРИСВОЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОПЫТА

Предметное бытие культуры *связывает* человека с человеком, поколение с поколением, народ с народом внегенетическими связями, обеспечивая деятельное существование и непрерывное развитие человечества как единого целого. Благодаря тому, что деятельность *опредмечивания* получает в качестве симметричного ее дополнения деятельность *распредмечивания*, *креативная* энергия культуры оборачивается ее *рецептивной* энергией, и деятельностный потенциал, выявляющийся в способах *созидательной* активности человека, обретает вторую ипостась в способах его *присваивающей* активности. Они и подлежат сейчас специальному рассмотрению.

1.

Отмечу сразу, что речь идет не о каком-либо едином и единственном способе деятельности, а о *целом их ансамбле*, столь же сложном, как система созидательных способов деятельности, и *изоморфно-симметричном* этой системе, ибо каждый специфический способ опредмечивания требует соответствующего ему способа распредмечивания; если многообразны формы продуктивной деятельности, то разнородными должны быть и способы распредмечивания — история культуры отбирает оптимальный способ рецепции для каждого способа креации. Так, фундаментальное различие между научным и художественным творчеством, связанное с разными соотношениями объективного и субъективного в вырабатываемой тут и там информации, порождает аналогичные различия в способах распредмечивания научных и художественных творений: первый предстает как *усвоение* той информации, которая содержится в научном сочинении, безотносительно к индивидуальности усваивающего субъекта, второй — как совместная с художником (и исполнителем) *выработка* информации, благодаря сотворчеству воспринимающего. Точно так же различия между творческой и репродуктивной модификациями созидательной деятельности «отпечатываются» на восприятии их продуктов: усвоение новой информации, порожденной творчеством (о какой бы сфере деятельности ни шла речь), требует особой активности воспринимающего ее психического аппарата,

действию других людей для получения благ, необходимых ему, его социальной группе, нации, обществу в целом, а с другой — *научается нормам и приемам коллективного бытия*, не получаемым от рождения, как у пчел и муравьев, а вырабатываемым исторически и обретаемым индивидуально. Так люди получают навыки коллективной деятельности, умения управлять и исполнять, координировать и соединять свои действия с действиями коллег, короче — *умение практически жить в обществе*.

Оперируя собственным телом как продуктом культуры, человек дополняет багаж своих практических отношений с природой и обществом отношениями с самим собою как с материальным, физическим существом, но уже не чисто биологическим, а культивированным, следовательно, биокультурным. Тело, развитое физическим трудом и физкультурой, спортивными упражнениями и играми, уходом и лечением, «потребляется» самим его владельцем, используется им для более совершенных действий во всех сферах его практического бытия — от интимных отношений до военных операций, и одновременно осваивается им самим и его окружением эстетически как носитель красоты, изящества, грациозности, а подчас осмысливается и религиозно, и нравственно, и даже символично-политически. Таким образом, продукты материальной культуры обеспечивают возможность *целостно-всестороннего*, охватывающего практические отношения человека к природе, к обществу и к самому себе формирования умений его истинно человеческого — т. е. *культурного* — поведения и действия.

Становясь одновременно с исполнением своих прямых обязанностей носителями духовных значений и художественных смыслов, эти предметы начинают играть и дополнительные роли в процессе формирования человека как культурного существа. Но суть этих ролей и способов их исполнения мы поймем лучше, исследуя их в сфере прямой, непосредственной реализации — в функционировании продуктов духовной и художественной культуры.

2.

Распредмечивание духовных предметов, материально воплощающих знания, ценности и проекты, имеет иной характер, чем обретение умений, ибо здесь осуществляется деятельность *теоретическая* и *духовно-эмоциональная*, а не практическая. Разумеется, формирование известного рода умений необходимо и тут — скажем, умения учиться, решать задачи, конспектировать изучаемый текст, навыков технического проектирования и т. д., но суть духовного «присвоения» значений научных, идеологических, проектно-моделирующих произведений иная.

Оно является, во-первых, *изучением*, а не *научением*, — т. е. *извлечением знаний*, содержащихся в передаваемых изустно суждениях обыденного познания и в научных трудах. В той мере, в какой знание отвечает своему имени, будучи объективно-истинным, при всей относительности этой истины во многих случаях, оно предлагается для усвоения *императивно*, независимо от формы его изложения, обстоятельств учения и индивидуальности учащегося. Единственное условие усвоения знания — понимание языка, на котором оно формулируется (словесного, математического, технического и

*модели будущего, которые недоказуемы средствами абстрактного мышления, но должны быть приняты или отвергнуты как руководство к практическому действию, и только оно может в конечном счете доказать оправданность веры в осуществимость, в эффективность, в прогрессивность, в благородство данного проекта. Пока же практика не сказала своего решающего слова, человеку остается, прибегая к тем или иным рациональным аргументам, пытаться обосновать веру в реализуемость данного технического проекта, социального проекта, педагогического проекта, либо категорически его отвергать, либо быть сомневающимся скептиком. Однако во всех этих случаях существенна необходимость особого способа передачи веры в ценность данного идеала и развития самой способности продуктивного воображения, способного представлять проект несуществующего. В этой связи надо признать, что, сколь бы фантастичными ни оказались мифологические представления древних людей, а затем и мифология мировых религий, их неоспоримая прогрессивная культурная роль в истории человечества состояла в *формировании и активном развитии воображения, фантазии, потребности и способности человеческой психики выходить за пределы собирания и обработки познавательной информации и строить модели идеального бытия, представляющегося возможным, необходимым и желательным и даже в случае неосуществимости служащего критерием оценок реального бытия.**

С радикально иной ситуацией мы сталкиваемся при *передаче ценностей* от поколения к поколению и от общества к личности, ибо, как выясняется, семиотические механизмы коммуникации, опирающиеся на психологические силы мышления и воображения, при решении данной — аксиологической — задачи не срабатывают: выработанные в культуре ценности, даже если они имеют всеобщую и давнюю апробацию, подобно господствовавшим тысячи лет мифологическим и религиозным системам ценностей, при всей своей императивности, которая делала традицию мощнейшей культурогенной силой и позволяет называть данные типы культуры «традиционными», только в том случае могут быть органично восприняты и индивидом, и поколением, усвоены ими, а не выучены или изучены, *если они пережиты личностью, приняты ею эмоционально, а не поняты рационально* (представить же их силою воображения просто невозможно — представлению доступны не ценность, а только ее носители, т. е. не добро как таковое, а конкретный *добрый поступок*, не красота, а *красивая вещь*, не святость, а тот или иной святой).

Поскольку *ценности* существенно отличаются от *знаний* по самой своей природе, — они, как мы помним, выражают не отношение между объектами, а отношение между объектом и субъектом, постольку и способ их распределмечивания не может быть тем же, что и при усвоении знаний. Передать другому свои ценности можно лишь *в процессе духовного общения*, т. е. такого поведения, которое основано на отношении к другому не как к ученику, незнайке, нуждающемуся в получении знания, а как к *равному себе субъекту* — хотя бы он был ребенком или представителем другой культуры; однако, как истинный субъект, он должен

Общение отличается от коммуникации по ряду признаков:

- общение является *связью равных* — партнеров, стремящихся к *совместной выработке* информации, тогда как коммуникация есть процесс, предполагающий *функциональное неравенство* сторон: одна из них — отправитель сообщения — коммуникатор, адресант, другая — получатель послания, адресат;
- общение имеет целью *общность*, а коммуникация — *передачу информации* (или *обмен информацией*, когда есть и обратная связь); иначе говоря, коммуникация по природе своей *монологична*, а общение — *диалогично*, поэтому законом коммуникации является *убывание информации* в канале связи, а законом общения — *возрастание информации*, обогащающей духовный мир обоих партнеров («обоих» — в простейшей модели общения «Я и Ты», в принципе же — бесконечного множества партнеров);
- общение возможно лишь при *свободном вхождении* в него его участников, а коммуникация *облигаторна* — общество обязывает тебя принять и усвоить ту информацию, которая передается, скажем, в школе, в вузе, в государственном учреждении, в средствах массовой информации, программируя необходимый с его точки зрения минимум знаний и проектов, который должен усвоить каждый член общества;
- акт коммуникации *безличен* — послание отправляется «всем, всем, всем», и все адресаты должны одинаково принять, понять и усвоить его содержание, общение же *интенционально* — диалог предполагает ощущение индивидуальности партнера и ориентацию высказывания на его характер, на его тезаурус, на его мировоззрение, на его к тебе отношение.

Диалектика воспитания состоит в силу сказанного именно в том, что оно должно соединить в единый процесс желание воспитателя *приобщить воспитанника к своим ценностям*, — поскольку он считает их истинными, предпочитает всем другим — и одновременно стремление воспитанника как полноценного субъекта *самостоятельно и свободно строить свою систему ценностей*, свое мировоззрение. Такая же диалектика связывает необходимый в аксиологической ситуации *индивидуальный подход*, как принято говорить в педагогике, подобный индивидуальному подходу в идеальных формах общения — дружбе и любви, со стремлением сделать мои ценности *всеобщими*, объединить группу, партию, класс, нацию этими ценностями. Наконец, столь же диалектически связываются в данном процессе *переживание* и *понимание* ценностных позиций, *эмоциональное* и *рефлексивное* отношения к ценностям другого и своим собственным, что превращает ценностное отношение в *целостно-духовное*, а не одностороннее — либо рациональное, либо эмоциональное, либо мечтательно-фантазирующее. Понятно, что воспитание как целенаправленное формирование ценностного сознания личности — деятельность несравненно более сложная, чем образование (передача знаний) или научение (передача умений), и требует особых качеств от воспитателя — и родителей, и профессиональных педагогов, и политических функционеров, и религиозных деятелей.

слушателя обобщающим термином «реципиент» (буквально — «воспринимающий»), весьма неточны, чтобы не сказать — просто ошибочны, ибо переносят на контакт человека с художественным произведением психологические определения *обыденного чувственного восприятия* предметов и явлений действительности. Суть дела, однако, в том, что зрительное, или слуховое, или зрительно-слуховое восприятие (сенсорная рецепция) произведений искусства есть *лишь пункт и внешний слой* сложнейшего психологического процесса, который радикально отличается от обыденного восприятия в точном смысле этого термина. Отличие это прежде всего в том, что процесс, протекающий в сознании зрителя-читателя-слушателя, изоморфен тому, который свойствен художественному творчеству, с теми лишь отличиями, что *процесс этот* локализован в сознании и никак не материализуется, и является *не творческим, а сотворческим*, поскольку его направленность зависит от воспринимаемого произведения искусства, продолжая, развивая, обогащая сделанное художником-первотворцом. Это объясняется тем, что произведения искусства — осознает это художник или не осознает — ориентированы на продолжение творческого акта зрителем-читателем-слушателем; в зарубежной эстетике это свойство произведения искусства обозначается понятием *non-finito*, т. е. *незавершенностью*, и оно действительно всегда открыто, в большей или меньшей степени, для его завершения воображением. Завершения — так как сотворчество зрителя-слушателя-читателя опирается на распредмечивание воплощенного в произведении духовного содержания и сопровождается эстетическим наслаждением от совершенства формы, в которой данное содержание выражено. Поэтому контакт с произведением искусства является одновременно его *созерцанием, переживанием, пониманием, творческим воссозданием* в воображении, личностной интерпретацией и наслаждением, радостью от успешного осуществления всех этих действий.

Возможность зрителя-читателя-слушателя подниматься от рецепции к креации, от восприятия к сотворчеству проистекает из того, что художественная деятельность *сливается в одно нерасчленимое целое предметную деятельность и общение*, предполагающее активность обоих партнеров. Именно *диалогический характер* постижения человеком искусства принципиально отличает его от изучения научных знаний — или технических проектов, процессов, монологических по своей природе, т. е. предполагающих *усвоение передаваемой информации*, а не ее *порождение совместными усилиями отправителя и получателя*, превращающихся в партнеров единого действия.

Таким образом, процесс распредмечивания с психологической точки зрения оказывается *изоморфным* процессу опредмечивания, но *зеркально симметричным*, и возвращает нас поэтому к исходному пункту деятельности — к человеку.



Глава 13

ЧЕЛОВЕК КАК ТВОРЕНИЕ КУЛЬТУРЫ И НАЧАЛО НОВОГО ВИТКА СПИРАЛИ

1.

Завершая рассмотрение цикла функционирования культуры, мы возвращаемся к человеку, поскольку он является не только творцом культуры, но и ее творением. Распредмечивая человеческое содержание, заключенное в предметности культуры, человек вбирает его в себя, усваивает его и присваивает, становясь тем самым культурным существом. Естественно, что обретаемое им при этом богатство культурных качеств по своему строению подобно тому, какое составляло ансамбль «сущностных сил» людей, творивших «вторую природу», и что тем самым те, кто ее распредмечивает, уподобляются тем, кто в ней себя опредмечивал.

Это значит, что наши потребности, способности и умения являются даром культуры, и даже те из них, которые обусловлены нашей биофизиологической природой, оказываются «обработанными» культурой. Чем богаче сложившийся у индивида в процессе его приобщения к культуре состав потребностей, способностей и умений и чем он более человечен, т. е. духовен, тем выше уровень его культуры. Поскольку же и потребности, и умения модифицируются в зависимости от вида деятельности, который они мотивируют и реализуют, постольку своеобразие культуры каждой личности определяется конкретным соотношением усвоенных ею знаний, выработанных ею ценностей, обретенных ею идеалов, мерой ее общительности и качеством ее художественного вкуса, т. е. потребности, способности и умения «жить» в искусстве, а не только в жизненной реальности; собственно говоря, это и имеется в виду, когда говорят о «всестороннем и гармоничном развитии личности».

Но и стремясь к достижению этого идеала, мы должны понимать, что он может быть лишь результатом, итогом длительного и неравномерно протекающего процесса развития личности, в котором удельный вес каждого потенциала и его роль в целостной жизнедеятельности человека существенно меняются.

К сожалению, педагогика и педагогическая психология не выработали еще серьезно обоснованную периодизацию жизненного пути человека; интересные опыты, сделанные Л. Выготским, Б. Ананьевым, Д. Элькониным, не обладают желательной

убедительностью, потому что не имели в своей основе разработанную теорию деятельности. Если же исходить из того понимания строения деятельности человека, которое изложено выше, то хроноструктура онтогенеза, определяющая динамику вхождения индивида в культуру, предстанет перед нами в таком виде.

Первый его этап — младенчество, охватывающее примерно первые три года деятельности, доступной ребенку изначально, — *общение*. Оно начинается с обмена улыбками с матерью, с обращения к ней и к другим вступающим с ним в контакт людям и к домашним животным неартикулированными, но эмоционально-выразительными звуками, и развивается по мере овладения ребенком речью и способностью прямохождения, освобождающей руки для любых необходимых действий и обеспечивающей возможность свободного передвижения в пространстве. Но если первые звуковые, мимические и жестовые обращения являются еще в сущности природными средствами общения, то словесная речь и формы поведения, которым взрослые учат ребенка, являются уже продуктами культуры. Таким образом, процесс культурации только начинается на этом этапе жизни, а социализация фактически еще не доносит до ребенка свои воздействия. Понятно и то, что мышление, ценностное сознание и продуктивное воображение в этом возрасте развиваются несравненно медленнее и слабее, чем общительность, вырастающая из любовной привязанности ребенка к матери, отцу, бабушке, няне, т. е. к тем людям (а подчас и животным), с которыми он находится в постоянном контакте.

Второй этап онтогенеза — *детство*, простирающееся примерно от 3 до 6–7 лет, т. е. до поступления ребенка в школу. В эти годы ведущим видом деятельности психологи считают игру; однако тут имеется в виду *ролевая игра*, которая, как было показано выше, представляет собой самостоятельное искусство — художественно-образное воссоздание поведения и действий взрослых, осуществляющееся лишь в игровой форме; поэтому основной формирующей ребенка в этом возрасте силой становится *художественное общение*. Все содержание культуры, доступное ребенку, включается в процесс формирования его сознания преимущественно через эту его художественно-игровую самостоятельность; она дополняется влиянием плодов художественного творчества взрослых, создаваемых специально для детей или унаследованных от детства человечества, — сказок, поэтических и рисованных книжек, настольных игр, оформленных художником, народных песен и музыки, написанной для детей композиторами, мультфильмов. И хотя в эти годы детей учат писать и считать, очевидно, сколь несоразмерна роль знаний и умений по сравнению с ролью искусства в процессе формирования психики ребенка — развитие воображения и способности общения *значительно опережают* обретение знаний и смысложизненных ориентаций.

Третий этап человеческой жизни начинается с переломного для ребенка события — прихода в школу, т. е. перехода от «возраста игр» к «возрасту учения», и завершается другим, не менее важным для него переломом — *половым созреванием*; следовательно, это время от 6–7 до 13–14 лет. Здесь вновь меняется деятельностьная доминанта — ею становится теперь *познание мира*, осуществляемое с помощью учителей и учебников; оно приводит к активному, опережающему все

перед ним раскрываются две возможности: сохранять обретенные знания, ценности, идеалы, вкусы либо продолжать овладевать богатствами культуры с помощью *самообразования, самовоспитания, самообщения*.

Этот путь приобщения к культуре особенно значим в нашу эпоху, когда значительно расширился круг интеллектуально развитых людей, подготовленных предшествующим воспитанием к дальнейшему самостоятельному духовному развитию, тем более что современная цивилизация создает для этого все условия организацией книгоиздательского, музейного, научно-популяризационного дела и культурно-просветительной работы. Все зависит, следовательно, от того, удалось ли в процессе формирования личности воспитать у нее *потребность в непрерывном расширении своего культурного тезауруса, в непрекращающемся духовном обогащении*. Тут в полной мере применим важный вывод современной педагогической психологии: воспитание есть не что иное, как *формирование духовных потребностей*, а одной из них является потребность не знающего предела, ненасытного *культурного возвышения*.

По мере взросления человека расширяется спектр вариаций индивидуальной культуры. На ранних фазах жизненного цикла деятельность доминанта является одной и той же у всех младенцев, детей, подростков, поскольку своеобразии личности еще только формируется, а общество ставит ее в достаточно жесткие условия единой программы дошкольного и школьного обучения и воспитания. Когда же личность обретает свободу действий — в выборе профессии, образа жизни, заполнения досуга, когда индивидуальная структура ее интересов, склонностей и способностей, дарований, потребностей, установок, равно как и иерархия ее ценностей, складываются окончательно и получают возможность более или менее полно реализовываться, мы сталкиваемся уже не с единым возрастным типом культуры, а с целым типологическим спектром, каждая «полоса» которого выражает особую иерархическую структуру деятельностных ориентаций личности.

Один из таких типов можно назвать условно *«культурой эрудита»*: речь идет о культуре, основанной на *доминировании познавательной деятельности*, проявляющейся в предельно широком накоплении личностью знаний. В зависимости от характера этих знаний данный тип культуры разделяется на подтипы — *социально-гуманитарный* и *естественно-технический*. Их различия столь значительны, что в определенных социальных условиях они могут стать чуть ли не антагонистичными — вспомним осуществленный Ч. Сноу анализ драматических взаимоотношений этих «двух культур» в современном обществе. Задача завтрашнего дня — преодолеть этот антагонизм, хотя различия между данными подтипами культуры всегда будут, ибо они обусловлены особенностями лежащих в их основе типов знания, а значит, и психологии добывающих их людей.

Другой тип индивидуальной культуры, основанной на *доминанте преобразовательной деятельности*, назову *«культурой практика»*; и он имеет две разные модификации: *социально-организационную* и *производственно-техническую* (последняя охватывает и медицинскую, и педагогическую, и все иные

той же основе и для тех же целей. Однако особенности человеческого бытия радикально изменили формы, значение и развитие семейных отношений. Семья становится долговременной, прочной системой, ибо передача детям тех поведенческих программ, которые не передаются генетически, требует гораздо больше времени и труда; семья и должна создать наиболее благоприятные условия для того, чтобы ребенок начал усваивать опыт человеческого поведения, накопленный всей предшествующей историей человечества, а это может произойти лишь в прямом и длительном, многолетнем общении детей и родителей. Задачей семьи становится, следовательно, не только физическое детопроизводство, кормление и защита потомства, но и процесс его «очеловечивания», т. е. превращения каждого младенца, вступающего в жизнь лишь маленьким животным, лишь «кандидатом в человека», по меткому слову одного французского психолога, в действительного Человека, живущего и действующего *по-человечески*.

Великое значение семьи в жизни человечества ощущалось издавна — задолго до того, как она стала предметом научно-теоретического изучения, семейные отношения уже осмыслились образно, начиная с их отражения в мифах многих народов и в фольклоре; прочное место заняли они в сюжетном репертуаре литературы, театра, живописи в античной художественной культуре, в средневековом и ренессансном религиозном искусстве, одним из излюбленных образов которого было Святое семейство, затем в светском искусстве Нового времени, в котором место божественной семьи заняла в жанре группового портрета семья бюргерская и широкое развитие получил новый жанр словесного искусства — роман, концентрировавший свое внимание на жизни драматической истории семей — Ругонов и Макаров у Э. Золя, Будденброков у Т. Манна, Форсайтов у Д. Голсуорси, Карамазовых у Ф. Достоевского, Карениных и Ростовых у Л. Толстого, Артамоновых у М. Горького, Тибо у Р. Мартен дю Гара, Сноупсов у У. Фолкнера. В XX в. семья вошла в поле зрения гуманитарных и социальных наук, став предметом пристального внимания этнографии, этологии, педагогики, этики, социологии, сексологии, демографии.

Ибо семья — не просто ячейка общества, но его *модель*, микромир широкого социального макромира. Это сказывается, во-первых, в том, что семья имеет два измерения — горизонтальное и вертикальное, отражающие оба измерения социального бытия — пространственное и временное, т. е. *социально-структурное и историческое*: действительно, семья объединяет, с одной стороны, представителей обеих сосуществующих составных частей человечества — мужчину и женщину, а с другой — представителей сменяющих друг друга поколений — родителей и детей. Во-вторых, отношения всех членов семьи объединяют обе формы связи человека с человеком, выработанные в истории культуры, — *коммуникацию и общение*, т. е. передачу разнообразной информации теми, кто ею владеет, тем, кто ее должен получить, и совместную выработку новой информации, которая делает участников этого процесса не «учителями» и «учениками», «отправителями сообщений» и их «получателями», а *партнерами, равноправными соучастниками единого продуктивного действия, основанного на дружбе и любви*. В-третьих, семья — если она,

прошлых этапах истории, на почве иных обществ, отбирать те или иные игрушки и игры, книги и диафильмы, занятия и развлечения; в силу этого воздействие семьи *не стандартизирует, а индивидуализирует ребенка*, и включает его духовно не только в современную социальную структуру, но во всю историю человечества, поскольку формирует его сознание духовной энергией Библии и фольклора, произведений Гомера и У. Шекспира, А. Рублева и Ш. Руставели, М. Сервантеса и В. Моцарта, А. Пушкина и Ч. Диккенса, воздействием той материально-художественной предметной среды, которую семья выстраивает из вещей, созданных в прошлом, и современных, но ею отобранных и соединенных во всегда своеобразный ансамбль. В конечном счете именно семья использует возможности, предоставляемые культурой, для того, чтобы формировать, с одной стороны, *особенное* в ребенке и, опираясь на его врожденные индивидуальные данные, выращивать его *как индивидуальность, а не социальную функцию*, а с другой стороны, чтобы приобщить его *ко всей истории человечества*, а не одной только современности.

Первая задача матери, родителей, семьи в целом — ибо именно здесь начинается этот процесс сопряжения «натуры» и «культуры» — состоит в интуитивном угадывании природной индивидуальности ребенка, качеств, которыми, как принято говорить, «наградила его природа» или которые он получил «от Бога», — тех или иных его способностей, дарований, склада ума и характера, направленности интересов, и соответственно в культивировании, развитии одних качеств и торможении, подавлении других. В дальнейшем школа — и начальная, и средняя, и высшая — сохраняет эту установку, делая ее из слабо осознаваемой сознательной и теоретически отрефлектированной; в современной педагогике она называется «индивидуальным подходом». Однако школа и даже детский сад имеют дело не с чистым «кандидатом в человека», а с индивидуальностью, уже сформировавшейся в той или иной мере в семье.

Вот почему с точки зрения теории культуры семья является *источником, соиздательной основой, исходной человеко-творческой силой культуры*.

Школа явилась другим «изобретением» культуры, которое вывело передачу знаний и умений за пределы первоначального непосредственного контакта родителей и детей, сделав продуктивными образование и обучение одним учителем больших групп учеников, ибо всем им, независимо от индивидуальности каждого, должны быть переданы единые знания, умения и ценности (индивидуальный подход в школьной педагогике касается только способа усвоения знания и умения, но не их содержания). Что же касается формирования индивидуальности во всей полноте образующих ее качеств, то возможности школы здесь существенно ограничены. Они ограничены по ряду причин. Во-первых, потому, что в школу приходят дети с уже сложившимися основами индивидуально-личностного сознания. Школа может доводить, корректировать, подчас исправлять плоды начального семейного воспитания, но она получает маленького человека *уже очеловеченным*, с прочно заложенными в его психологии чертами характера, потребностями, установками, жизненной позицией, зарождающейся духовностью. И все, что ценностное сознание ребенка станет получать в школе, он будет сравнивать с тем, что уже

стоит в том, что если в процессе формирования вступающих в жизнь новых людей школа способна успешно *социализировать* ребенка, то семья призвана его *индивидуализировать*. В традиционной культуре такой функции у семьи не было — принцип «Домостроя» и аналогичные системы воспитания у других народов не содержали тех установок, которые Ф. Шлейермахер называл «индивидуацией». Однако в наше время в демократически устроенном обществе семья оказалась основным орудием культуры в решении этой задачи, и потому школьное образование не может заменить семейного воспитания, равно как семья не способна решить задачи образования и обучения, осуществляемые школой.

Поскольку личность складывается и развивается на скрещении трех детерминант — *природной, социальной и культурной*, постольку взаимодействия культуры и природы и культуры и общества находятся друг с другом в сложной связи, и в результате *биография* каждого человека оказывается *итогом трех переменных величин*. Удивительно ли, что его жизненный путь всегда *уникален*, сколь бы сильными ни были обезличивающие воздействия общества? И это качество личности — *уникальность* — обеспечивается лишь отчасти природой, главным же образом личность обязана им культуре, ибо присвоение культуры индивидом в огромной мере происходит свободно; с другой же стороны, культура формирует в индивиде *жажду свободы*, ощущение *ценности свободы*, способность *быть свободным* существом. Вот почему во взаимодействии всех трех порождающих личность сил культура является *системообразующей, интегрирующей две другие*, а не только самодействующей силой.

Диалектичен процесс формирования человека культурой и в другом отношении: выращая человеческую индивидуальность, культура в то же время приобщает индивида к другим людям, порождая и *типологические, и общечеловеческие* черты каждого человека. Овладение культурой и индивидуализирует личность, и развивает в ней сословные, классовые, профессиональные качества. Поэтому обобщающие понятия «русский», «дворянин», «инженер» и т.п. обозначают и социальные, и культурные реалии, диалектически связывающие в человеке *индивидуальное и типическое*. Понятие «тип», широко употребляемое в эстетике, литературоведении и искусствоведении для обозначения обобщенных социально-существенных признаков образа, характеризует прежде всего *реальную представительство* человека по отношению к более или менее широкому множеству людей, сближающихся в том или ином отношении.

В конечном же счете культура формирует и те качества человека, которые делают его *представителем всего человечества*: это способность к деятельности, это владение речью, это нравственное и эстетическое сознание, это жажда свободы... И хотя соотношение в человеке трех уровней его бытия — *общего, особенного и единичного* — меняется в истории человечества и различно в разных социальных и национальных типах культуры, их единство в целостном бытии личности свойственно человеку всегда, и обеспечивают это единство не только природно-биологические и социальные факторы, но и культура.

Эта потребность порождает и питает стимулы *самообразования, самообучения, самовоспитания, духовного саморазвития*.

Этологи установили, что уже у животных наблюдаются действия исследовательского инстинкта, влекущего некоторые особи к нарушению стереотипных форм поведения и прорыву в неизвестное, — даже с риском для собственной жизни. Однако этот инстинкт проявляется у очень небольшого числа особей в пределах каждого вида и потому не нарушает абсолютного господства гомеостатического равновесия, выработанного в отношениях данного вида с природной средой (точно так же, как элементы научения остаются у животных элементами, ничего в принципе не меняющими в обусловленности их поведения генетически передаваемыми программами, реализующимися в инстинктах). Особенностью же человека многие философы не случайно считают *творческое начало* — хотя его действия немислимы без связи с повторением усвоенного, со следованием традиции, но потребность выхода за пределы традиционного, разрыва с прошлым, преодоления стереотипов поведения является, действительно, *атрибутивным качеством человека как субъекта деятельности*.

Разумеется, у разных людей, в силу врожденных индивидуальностей его психики, это проявляется более или менее сильно — мы ведь и отличаем талантливых людей, не говоря уже о гениях, по наличию у них творческого дара; потому культура устанавливает необходимое ей своеобразное разделение труда между теми, кто по преимуществу создает новое, и теми, кто главным образом воспроизводит, сохраняет это новое, превращает его во всеобщее достояние. Не лишним будет повторить, что и на разных этапах истории человечества и в разных типах культуры удельный вес и авторитет творчески обновляющей и сохраняющей созданное активности человека существенно меняются.

О длительном процессе исторического становления культуры можно сказать, что переход от животного образа жизни к человеческому выразился в постепенном накоплении сил *новаторства*, которое и вырывало людей из-под власти законов природы; но все новое требовало повторения и сохранения, т. е. превращения в *традиционное*. В конечном счете сила традиции брала верх над устремлениями новаторства, делая культуру на протяжении многих тысячелетий *традиционной*, по сложившейся в науке терминологии. Конкретное содержание традиций могло меняться, у разных народов оно во многом различалось, но традиционность как таковая, как закон, либо неписанный, либо фиксированный в тех или иных текстах, сохраняла господствующие позиции в культуре, вплоть до становления в Европе в Новое время научно-технической цивилизации, и жестко, императивно утверждала *власть прошлого над настоящим*. Традиция оказывалась особенно сильной потому, что освящалась религией, которая объявляла сложившийся образ жизни не человеческим, а Божественным установлением и соответственно всякую новацию — ересью, т. е. преступлением против Бога. Корни же традиционного характера данного типа культуры лежали в примитивном крестьянском и городском ремесленном производстве, стабильном по технико-технологической основе и прочно сохранявшем свои приемы благодаря прямой передаче опыта от отца к

У
Часть 3

КУЛЬТУРА КАК САМОРАЗВИВАЮЩАЯСЯ СИСТЕМА

Глава 14

М
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ИЗУЧЕНИЯ
ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

1.

Несмотря на то, что изучение истории мировой культуры ведется уже почти три столетия — от «Оснований новой науки...» Дж. Вико до фундаментальных исследований А. Тойнби, — приходится признать, что это наименее разработанная область культурологической мысли. Объясняется это прежде всего сохраняющейся по сей день, как мы могли убедиться, неопределенностью понимания того, что есть «культура» и, следовательно, каков тут предмет исторического исследования, — вся сфера человеческой деятельности, именуемая сегодня «ноосферой», или только духовная жизнь общества, или только выделяемый в ней мир ценностей, или символов, или знаковых систем. Кроме того, серьезным препятствием на этом пути стала весьма влиятельная на Западе после появления «Заката Европы» О. Шпенглера концепция «локальных цивилизаций», отрицающая вообще наличие единой истории человечества и его культуры; иначе обоснованный, этот же вывод следует из ставшей у нас в последние годы весьма популярной теории Л. Гумилева о космическом происхождении расцвета и гибели цивилизаций; развитие исторического осмысления мировой культуры подрывалось и отрицанием научной природы самого этого подхода убежденным противником «историцизма» К. Поппером. Не менее серьезным препятствием на этом пути стало укоренившееся с прошлого века разрозненное изучение истории отдельных форм культуры — философии, литературы, музыки, живописи, разных отраслей научного знания и т. д.; многотомные издания истории Москвы и Ленинграда оказывались простыми суммами рядоположенных и никак друг с другом не связанных очерков о разных сторонах жизни города; отрицалась сама

философии истории: развитие общественного сознания — этой основы духовной культуры — К. Маркс рассматривает не как «надстройку» над «базисом», производственными отношениями, а лишь как процесс, «соответствующий» их развитию, «надстройкой» же над ними, изменения которой непосредственно зависят от изменений экономического «базиса», являются политические и правовые отношения людей; но и более того — динамика этого «базиса», будучи первичной, детерминирующей силой по отношению к «надстройке», *вторична, т. е. зависима*, по отношению к уровню развития производительных сил, которые на философско-культурологическом языке именуется *материальной культурой*. Понятно, с этой точки зрения, почему Ф. Энгельс мог критиковать тех учеников К. Маркса, которые интерпретировали его философию истории в духе «экономического детерминизма», и понятно, почему сам он говорил: «Если они марксисты, то я не марксист...» Приходится признать, что подлинным марксистом не был и В. Ленин, который счел возможным строить коммунизм в полуфеодальной крестьянской стране, в которой ни уровень развития производительных сил, ни экономический «базис», ни политически-правовая «надстройка», ни общественное сознание, определявшее содержание духовной культуры, не были готовы к историческому прыжку из «царства необходимости в царство свободы», и потому ничего, кроме варианта «феодального социализма», по терминологии самого К. Маркса, возникнуть здесь не могло. Сталин лишь придал этому квазисоциалистическому строю уродливый азиатски-деспотический и террористический характер, но не только в силу своих личных качеств преступника и садиста, а и потому, что иными средствами достичь таких противоестественных целей было невозможно.)

Таким образом, первая задача при подходе к истории культуры с позиций синергетики состоит в том, чтобы найти *в недрах самой культуры* движущие ее развитие силы. Очевидно, что они не могут быть теми же, что действуют в термодинамических процессах, — это должны быть силы, специфичные именно для культуры, и мы их уже знаем: это — сложившаяся у человека в процессе его выхода из животного состояния потребность и способность *самостоятельно, а не по генетическому императиву*, определять цели и выбирать средства своей деятельности; тем самым в основе культуры лежит обретенная человеком *свобода непрерывного изменения своей поведенческой программы ради ее совершенствования, повышения коэффициента полезного действия, приспособления к меняющимся условиям среды*. Выражается это и на материальном, и на духовном, и на художественном уровнях деятельности (что весьма рельефно показывает их единство в реальном ходе развития культуры), приводя и к изменению в их содержании и способах реализации, и к изменению их соотношения, определяющего структуру каждого исторического типа культуры. Однако первичной, исходной и в конечном счете определяющей все другие процессы является *эволюция материальной культуры*, от характера которой зависят и отношения людей в процессе производства, и их духовная деятельность. («В конечном счете» означает: применительно к *жизни народов*, а не отдельных личностей, и в *крупном историческом масштабе*, а не в движении из года в год или из десятилетия в десятилетие.)

знававшимися незыблемыми, нормами вкуса, которые сложились в древности и не подлежат ревизии; этого, наконец, требовали от искусства религия, политика, мораль, наука, философия и эстетика, обязывая его следовать традиционным образцам классического вкуса, метода творчества, стиля воспроизведения реальности. И если все же во всех областях духовной жизни эти консервативные силы должны были, раньше или позже, отступать, то происходило это не только и не столько под влиянием их собственных потребностей, сколько *под воздействием изменений в материальной культуре*, неумолимо менявшей образ жизни народов, что не могло не сказываться на изменениях в их образе мыслей. Только в последние века духовная жизнь на Западе стала все более решительно преодолевать эту подчиненность тормозящим ее движению силам, высвобождаясь из-под власти традиции, канона, классических норм, табуирования новаций, придя в конечном счете в эпоху модернизма к абсолютизации самого новаторства. Но дело в том, что и этот процесс не был самопроизвольным — он был порожден и стимулировался *научно-техническим прогрессом*, поскольку уровень, достигнутый развитием материальной культуры, позволил ей вобрать в себя науку, ставшую своеобразной «производительной силой».

Как видим, материальная культура — единственная область человеческой деятельности, для которой *самодвижение* — в точном и полном смысле этого слова, т. е. имманентное, безостановочное, непротиворечивое *самоизменение, самосовершенствование, саморазвитие* — есть «врожденный» ей способ существования, в отличие от всех амбивалентных (консервативно-прогрессивных), несамостоятельных в своем движении форм духовной и художественной деятельности.

Но отсюда следует, что неправомерно столь широко распространившееся в XX веке «выталкивание» *цивилизации из культуры*, попытки свести последнюю к одной только духовной деятельности и соответственно желание рассмотреть ее историю абстрагированно от истории материальной культуры. При всех несомненных различиях между материальной, духовной и художественной сферами культуры (они были достаточно рельефно показаны в предыдущем разделе этой книги) они связаны друг с другом как *подсистемы единой системы*, и потому изучение истории каждой бесплодно, если она изолируется от двух других.

Но это означает, что необходимо и внимательное исследование того, как меняются их отношения в ходе развития культуры как целого, ибо чем сложнее система, тем более неравномерно протекают изменения в каждой ее, обладающей относительной самостоятельностью, подсистеме. А внутри материальной, духовной и художественной сфер культуры, в силу сложного строения каждой, необходимость непрерывного повышения ее общего «коэффициента полезного действия» приводит к изменению соотношения сил разных видовых форм материальной, духовной, художественной деятельности — скажем, физической, технической и социально-организаторской; познавательной, проективной, ценностно-ориентационной и общения; разных способов художественно-образного освоения мира, разных языков культуры.

смотреть эту неравномерность на протяжении всей мировой истории культуры с необходимой глубиной и конкретностью.

б) Рассмотренная под «тектологическим», по терминологии А. Богданова, углом зрения, история культуры обнаруживает действие в ней тех же законов, которые синергетика вскрыла в физических процессах, — переход от одного уровня организованности к другому, более высокому, через разрушение существующего, через рассогласование упорядоченных определенным образом элементов культуры возникающей неупорядоченностью, через нарастание энтропии в меняющихся состояниях системы, или, говоря языком классических философии и эстетики, в *чередовании состояний гармонии и хаоса*, из которого вырастает новая гармония.

Может показаться, что мы возвращаемся, таким образом, к популярной сто лет тому назад концепции циклической «смены стилей» в истории искусства — объективного и субъективного, конструктивного и декоративного, реалистического и идеализирующего, натуралистического и символистского и т.д.; однако это не так — во-первых, потому, что состояние хаоса не равнозначно состоянию гармонии, а является условием достижения новой гармонии; во-вторых, потому, что переход от гармонии к хаосу происходит не в каком-то одном направлении, линейно, а *нелинейно*, по разным путям одновременно, и лишь будущее показывает, какой же из путей оказывается предпочтительным. И если эта нелинейность имеет в природных процессах стихийный характер и зависит в большой степени от различных случайностей, то в культуре, направленность развития которой сохраняет во многом стихийный характер и обусловлена игрой случайностей, появляется неизвестный природе фактор — *свобода воли отдельной личности* — организатора и мыслителя, политика и философа, писателя и художника, ученого и публициста.

Так уточняется достаточно абстрактное прежде — даже при специальном исследовании его таким глубоким мыслителем, как Г. Плеханов, — гегельянское по сути представление о «роли личности в истории», явно недооценивавшее ее роль сравнительно с мощью «необходимости», в противовес идеалистически-романтическим концепциям, абсолютизовавшим значение действий великих людей, сводя к этим действиям ход истории; однако провиденциализм, и религиозного, и экономического толка, не может преодолеть волюнтаризм индивидуалистического понимания исторического процесса, ни по отношению к развитию общества, ни по отношению к движению культуры; вместе с тем очевидно, что роль свободы, а значит, и несущей ее личности несравненно большая в развитии культуры, нежели в истории общества, особенно в Новое время, когда личность сбросила с себя сковывавшие ее прежде узы традиций.

в) Сердцевиной синергетического понимания процесса развития является упомянутый только что принцип *нелинейного протекания* данного процесса. Действительно, если развитие не запрограммировано какой-либо высшей силой, если оно протекает стихийно и зависит как от внутреннего состояния системы, так и от воздействий среды, если на нем сказывается не только необходимость повышения уровня ее самоорганизации, но и сила случайностей, а

ры человечества, тем самым открывая новые познавательные перспективы перед изучением ее истории. В частности, представление о нелинейном характере эволюционного процесса открывает возможность освобождения *историзма* из плена *хронологизма*, т. е. такого взгляда на исторический процесс, который руководствуется старинным принципом: «Post hoc, ergo propter hoc». Исходя из такой логики, историки выстраивали в колонну, в затылок друг к другу, если воспользоваться армейским образом, различные типы культуры, согласно их последовательности во времени, закрывая глаза на то, что *хронологически разновременное* может быть *типологически одновременным*, а *типологически разновременное* — *хронологически одновременным*: так капитализм сложился в разное время в Голландии, Англии, Франции, Германии, России, и порожденный им тип культуры воплотился в одних странах значительно позже, чем в других, и вместе с тем в XX веке сосуществуют полупервобытные, феодальные, раннебуржуазные, развитые капиталистические и посткапиталистические — так называемые «постиндустриальные» — общества и соответствующие им разнотипные культуры.

Нелинейный характер развития проявляется здесь с предельной отчетливостью, объясняя то, что мы называли прежде «неравномерностью развития», но не могли объяснить, откуда эта неравномерность берется. А в таком случае возникает законный вопрос: не являются ли в ряде случаев *разновременные* явления в истории культуры в *действительности параллельными*, т. е. типологически однотипными. В особенности это касается переходных этапов в истории культуры, которые могут протекать в разных странах в разное время и в разных формах, представляя собой разные варианты одного и того же этапа развития системы — скажем, кочевой скотоводческий, оседлый земледельческий и ремесленно-торговый типы социального бытия с порождавшимися ими типами культуры. При таком подходе особое значение приобретают *переходные состояния* культуры, в которых особенно активно и напряженно разворачиваются поиски нового способа организации системы.

Но синергетика пошла дальше в поисках ответа на вопрос: а чем же объяснить предпочтение, отдаваемое одному пути развития перед другими? Ибо традиционный каузальный метод, считавшийся прежде единственно научным, ответа дать не мог — прошлое не содержит в себе настоящего; оставалось предположить, что *настоящее содержит в себе будущее* — в виде ростка потенции, которая имеет перспективу развития постольку, поскольку будущее ее как бы «притягивает», обеспечивая именно ей преимущественные, оптимальные условия для реализации. По Н. Люману, «будущее уже имеется в настоящем и функционирует в качестве возбудителя».

Эту магнитную силу будущего синергетики назвали «аттрактором» и обосновали необходимость телеологического подхода к познанию законов нелинейного развития. Реабилитация эвристической ценности этого подхода не означает ни его восстановления в былом, религиозно-идеалистическом понимании (что подчеркивает Н. Люман), ни отказа от противоположного подхода — каузального; по-видимому, отношение этих подходов следует считать *комплементарным*,

которая и содержит притягивающий современность аттрактор. Заключительная глава этой книги и будет посвящена специальному обсуждению этого вопроса.

Остается проверить, как может быть реализована эта исследовательская программа в изучении реального хода развития мировой культуры. Хочу лишь оговориться, что, поскольку весь предыдущий анализ строился на соединении структурно-функционального анализа с историческим, в последующих главах, специально посвященных истории культуры, будут неизбежны известные повторения уже сказанного прежде. Однако читатель должен учесть — там исторический аспект анализа осуществлялся в рамках дифференцированного рассмотрения разных составных частей культуры, а сейчас характеристика исторического процесса имеет целью ее интегральное, целостное описание, поскольку именно в целостном бытии культуры проявляются закономерности ее исторического развития.



Глава 15

ЗАКОНОМЕРНОСТИ

АНТРОПО-СОЦИО-КУЛЬТУРОГЕНЕЗА

И ПЕРВЫЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ КУЛЬТУРЫ

В свете сказанного о методологии изучения истории культуры человечества анализ ее истоков следует начать не с характеристики первобытности, как это обычно делается, а с рассмотрения предшествовавшего первобытности длительного периода, растянувшегося, по последним данным, на несколько миллионов лет, — времени *перехода от биологической формы бытия к социальной*, а значит, от *докультурного* состояния человеческих предков к *культурной* жизни человечества. Ибо культура не рождается внезапно и мгновенно, как Афина из головы Зевса, но складывается постепенно, вместе с формированием самого человека и человеческого общества. Длительность этого процесса связана с необходимостью превращения генетического механизма трансляции форм поведения в генетически недетерминированный и внеинстинктивный способ передачи поведенческих программ через опредмеченное бытие культуры. Выше уже было показано, и с достаточной степенью подробности, как человек овладевал в этом процессе неизвестными его животным предкам способами практической деятельности и социального общения, одновременно дополняя унаследованные от них и усовершенствованные им звукожестомимические средства связи новым, медленно складывавшимся на основе звукоизвлечения, но постепенно становившимся основным в повседневной жизни специфически человеческим средством общения — словесно-речевым.

Все это оказывалось возможным потому, что на протяжении сотен тысяч лет мозг нашего животного предка постепенно превращался в человеческий мозг, отличающийся, как мы сегодня знаем, дифференциацией функций правого и левого полушарий. Понятно, однако, что их обособленная работа долгое время была еще невозможна, и потому формированию абстрактно-логического мышления предшествовал — закономерность эта действует и в онтогенезе, в психическом развитии ребенка — длительный период слитного действия обоих полушарий; плоды этой слитности — психические структуры *чувственно-мыслительные, эмоционально-рациональные, конкретно-абстрактные, словесно-напевно-мимически-жестовые, то есть художественно-образные*. На их основе формировалось мифологическое сознание первобытных людей, неспособных воспринять творения своей

фантазии как творческий вымысел и потому видевших в них правдивое — мы сказали бы «документальное» — описание некоей «высшей» реальности. Вместе с тем, как уже было разъяснено, мифологическое сознание оказывалось необходимым лишь постольку, поскольку оно удовлетворяло потребность зарождавшегося мышления выходить за пределы реального практического опыта, показания которого, неотрывные от самих практических действий, были эмпирически достоверными — ибо проверялись критерием практики, — но ограниченными частным характером опыта. Отсюда — двухуровневая структура формировавшегося человеческого сознания, реалистического «снизу» и мифологического «сверху». Появление развитой мифологии и стойкого рационального объяснения тех проявлений существования природы, которые входили в постепенно расширяющуюся «ноосферу», и маркирует окончание переходного периода и начало первобытной формы культуры в ее собственном и специфическом состоянии.

Переходность этих миллионов лет проявилась и в постепенном превращении тела животного в человеческое тело — очистившееся от плотного волосяного покрова, с изменившейся тектоникой фигуры, с новой конструкцией рук и головы, ибо окультуривание тела было необходимо для предоставления свободы практических действий руке и свободы коммуникативных действий той же руке, и мимике, и гортани, которая должна была обеспечить необходимое речи артикулированное и свободно интонированное звукоизвлечение.

Процесс всестороннего преобразования животного в человека, сменявший устоявшуюся за сотни и тысячи миллионов лет гармоническую структуру хаотическим движением поиска новых способов жизнеобеспечения, начинался, видимо, в разных точках земного шара, т. е. имел нелинейный характер, однако в большинстве случаев он вел процесс антропо-социо-культурогенеза в тупик — популяции гоминид вымирали, не находя оптимального способа выхода из животного состояния; но один из путей перехода от докультурного бытия к культурному оказался все же счастливым — он и привел на африканской земле популяцию полулюдей-полуживотных к тому первобытному существованию, в котором культура нашла возможность обеспечить новый уровень организации сообщества людей, ставший, при всем его последующем этническом ветвлении, устойчивым первобытным обществом и первобытной культурой.

Мы располагаем ничтожно малым числом свидетельств об этой предыстории культуры, и все же можно реконструировать преддверие собственно-человеческого бытия исходя из того, что мы хорошо знаем *предшествующее* состояние — жизнь животных — и *последующее* — культуру первобытных людей, уже ставшую *культурой* в точном смысле этого слова. Соответственно мы можем понять, что аттрактором, определившим направленность данного процесса, стала облавная охота на крупного зверя — эта основа хозяйственного бытия первобытного общества и выраставшего из нее первого исторического типа культуры; охота эта могла быть успешной и потому, что была *коллективной*, и потому, что была *орудийной*. Те популяции, которые такую охоту могли сделать главной формой практической деятельности, получали необходимую для своего жизнеобеспечения и развития

тических эмоций как радостного переживания человеком собственных формотворческих способностей — способности ритмически организовывать свои движения и звучание голоса, способности придавать целесообразно-организованный облик куску камня, превращаемого в орудие труда, комку глины, преобразуемому в сосуд, а затем и обнаруживать упорядоченность, ритмичность, гармонию в природе. Укрепляясь и обнаруживая свою специфическую духовную ценность, эстетическое переживание расширяло сферу своего действия, распространяясь с реакции на плоды человеческого труда, на восприятие природных явлений, поскольку они уподоблялись творениям рук человека — казались созданиями некоего Великого Мастера, Первохудожника (вспомним древнейшие мифологические представления о Боге как гончаре, вылепившем мир и человека из глины, в разных вариантах сохранившиеся во многих последующих религиозных воззрениях).

Синкретичным внутри себя было и *само художественное творчество*, в котором, как мы видели, сливаются воедино четыре основных вида деятельности, а в обеспечивающей его психической активности не расчленены реализующие их способности психики. Но и в другом отношении древнейшее искусство было синкретично — оно еще не знало видовой, родовой, жанровой дифференцированности, объединяя в целостном действе-обряде *все возможности*, которыми изначально располагало, — звучание голоса, жест, слово, изобразительные и декоративные средства, предметы прикладного искусства и украшения. Эта синкретичность сохранится в фольклоре, и потому к первобытному искусству можно с полным правом отнести определение народного творчества более позднего времени, которое дал А. Веселовский: «песня-сказ-действие-пляска», добавив только, что с этими формами «мусического искусства», как назовут греки творчество, воплощающееся человеческими средствами, были тесно связаны формы вещественно-пластического творчества — раскраска и украшение тела, прическа и одежда, маска и изображение зверя на поверхности скалы или в трехмерной скульптуре. Нерасчлененно-целостное мышление первобытного человека — как и аналогичное по «аморфной структуре», если так можно парадоксально его определить, сознание ребенка — *связывает*, а не разделяет, *отождествляет*, а не противопоставляет, и потому мощь фантазии превосходит во всех сферах его деятельности силы аналитического мышления.

Второй существенный признак первобытной культуры — ее *традиционность*. Все особенности структуры бытия и быта каждой родоплеменной общности, мифы и обряды, нормы вкуса и способы художественного формообразования оказывались стабильными, жесткими, нерушимыми и передавались из поколения в поколение как *неписанный закон, освященный мифологическими представлениями*. Власть традиции — этого культурного заместителя утраченного человечеством генетического способа передачи поведенческих программ — была абсолютной именно благодаря ее способности быть мощным социальным (в тех условиях — «окультуренным» родоплеменным и половозрастным) регулятором поведения людей, средством сплочения популяций. Это качество первобытной

Каковы же эти способы? Можно ли выявить скрывавшуюся в возникавшем здесь хаосе закономерность? Да и была ли она там?

3.

В традиционном линейном представлении о выходе человечества из первобытного состояния следующей ступенью Истории культуры признается Древний Восток, а за ним следует средиземноморская античность; историков при этом не смущает ни то, что вне их поля зрения оказываются своеобразные культуры многих народов Средней Азии, Дальнего Востока, Америки, ни то, что между эллинской и египетской культурами нет преемственной связи — если какие-то отношения между ними и возникали, то выражались они не в развитии, а в отталкивании (ситуация, которую мечтал изменить Платон, но безуспешно...). Если же мы будем исходить из предположения о *нелинейности данного процесса* — ибо не могло ведь движение это идти только по одному пути, оно должно было испытывать разные возможности реорганизации социальной структуры и форм деятельности людей, — то картина окажется совсем иной. Учтем, разумеется, что как бы хаотично ни протекал стихийный поиск оптимальной модели нового бытия человечества, он был ограничен теми объективными возможностями, коими оно располагало в данной исторической ситуации.

Спектр этих возможностей определялся *структурой практической, материально-производственной деятельности* первобытного коллектива — она обуславливала характер и динамику его культуры, при всей органически-синкретической связи ее с духовной и художественной деятельностью. А практика эта была *трехкомпонентной*: поскольку первобытный человек унаследовал от своих животных предков два способа добывания пищи — *собирачество* и *охоту* — и совершенствовал их технологию благодаря освоению неизвестного и недоступного животным третьего вида практики — *ремесла*, создававшего искусственные органы тела человека — орудия труда и оружие, постольку пути выхода из первобытного состояния могли быть *тройными*, в зависимости от того, какой из трех видов деятельности становился, в силу специфических условий бытия каждого народа, *главным, определяющим*, точнее — *системообразующим*.

Реальный ход истории свидетельствует, что все эти три пути были испытаны человечеством. В таком случае присмотримся к каждому из них.

Превращение охоты и собирательства в системообразующие силы историко-культурного процесса стало возможным только потому, что изготовление и совершенствование орудий труда — в особенности в результате овладения металлами, заменявшими камень, дерево и кость, — позволило радикально преобразовать способы добывания пищи; так на их основе возникали новые типы хозяйства — *скотоводческое* и *земледельческое*. И то и другое устраняли зависимость способов жизнеобеспечения от случайных обстоятельств и капризов природы, позволяя человеку не просто потреблять ее дары, но самостоятельно производить необходимое ему для поддержания жизни — и разводя прирученных

животных, и разводя «прирученные» растения (в высшей степени примечательно, что само понятие «культура» возникнет вскоре у римлян для обозначения этой «прирученной» человеком растительности — превращения дикорастущих злаков в сельскохозяйственные «культуры»).

Если у народов, пошедших по пути преимущественного развития (подчеркну — в большинстве случаев *преимущественного*, а не *исключительного*), ремесло имело служебный, подчиненный характер по отношению к тому или иному способу добывания пищи, то в определенных обстоятельствах оно могло стать *доминирующим, системообразующим* видом деятельности; тогда его особенно активное технико-технологическое совершенствование вело к специализации и профессионализации производства вещей, создававшихся для обмена на продукты питания и другие вещи, а при появлении денег — и для продажи.

Как видим, из первобытного бытия выросли *три параллельно развивавшиеся*, независимо от хронологических рамок начала и конца этого процесса, *типа хозяйства* и соответственно *три типа культуры*:

- *культура скотоводческих племен*, обреченных на кочевой образ жизни в поисках необходимых пастбищ; они двигались из Азии на Запад, вступая в неизбежные при этом военные столкновения с другими кочевыми племенами и с народами, ведущими земледельческий образ жизни, а затем и с занимавшимися ремеслом и торговлей горожанами, или оставались в границах освоенной ими территории на севере Евразийского и Американского континентов;
- *культура земледельческих народов*, оседавших на плодородных поливных землях Ближнего и Дальнего Востока и консолидировавшихся в мощные государственные образования, поскольку это оказывалось необходимым для обеспечения крупномасштабных оросительных работ как условия продуктивного земледельческого хозяйства;
- *культура древних греков и римлян*, опиравшаяся на развитое ремесленное производство и обеспеченную мореплаванием международную торговлю; она базировалась в городах нового типа, отличавшихся от городских поселений восточных империй тем, что греческие «города-государства» создавали необходимые условия именно для продуктивной ремесленной деятельности и порождавшихся ее потребностями духовной и художественной жизни.

Для наглядности представлю итог — весь описанный процесс — в очередной схеме (см. схему 38).

Так на выходе человечества из первобытного состояния перед ним, как перед сказочным «витязем на распутье», раскрылись три — по указанным причинам *только три* и *именно эти* три — направления возможного дальнейшего движения. И на каждом из них исходные формы первобытного мышления, мифологии, обрядов, нравственного, эстетического и художественного сознания преобразовывались особым образом, порождая существенно различные типы культуры. Естественно, что каждому из них была уготована своя судьба: культура скотоводческих племен оказалась в общей перспективе истории человечества *тупиковой формой* — ее пространство неумолимо сокращалось бла-

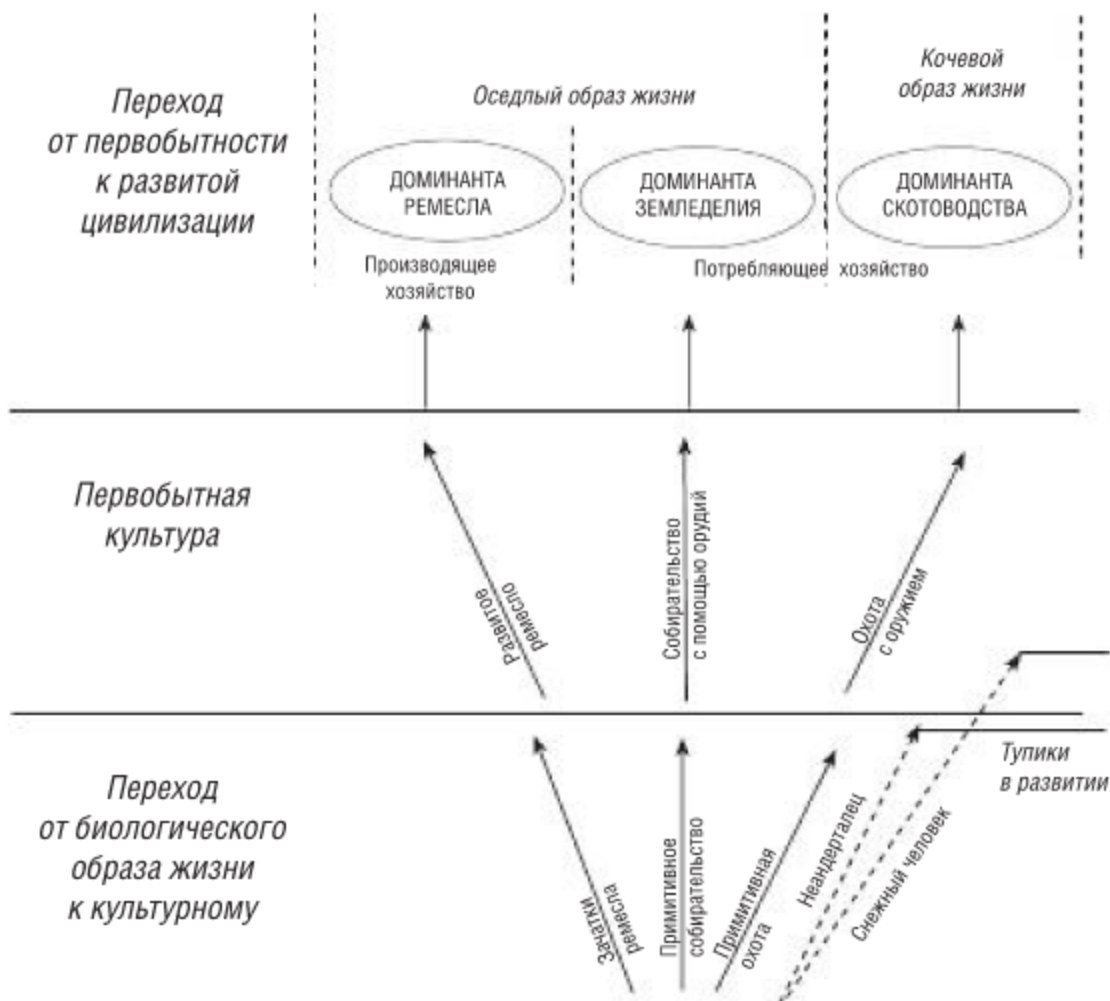


Схема 38

годаря переходу кочевников к сельскохозяйственному, оседлому образу жизни и в Западной Европе, и в некоторых районах Азии; в наше время этот образ жизни сохранился лишь в узких локальных границах некоторых среднеазиатских, африканских и северных районов, но очевидно, что и у бедуинов, и у эскимосов, и у монголов он полностью отомрет в XXI веке, потому что этот тип бытия не содержит потребности в развитии творческого потенциала человека, в рациональном познании им природы и самого себя, в образовании, в письменности, в городском образе жизни, в непрерывном совершенствовании общественного устройства, короче — не создает условий для *возвышения культуры на уровень цивилизации*; примитивность технологии труда скотоводов обрекает их на существование, близкое к жизни животных, косное, застывшее в изначально сложившихся простых формах. Оттого мифология этих народов наиболее близка к тотемистическому культу животного первобытных охотников: одним из главных

здесь не животные, а солнце, небо, гроза, земля и вода, и человек отождествляет свою жизнь и смерть с законами циклического «возвращения на круги своя» в растительном мире, а не с безвозвратным переходом в иной мир, свойственный бытию животных. И на этом пути культура не знает еще научного познания природы, философского умозрения, искусства, оторвавшегося от сцепленности с утилитарными — реально или иллюзорно — вещами и действиями, не знает книгопечатания, школы и университета.

Все это возникает тогда, когда на авансцену истории выходит *город* со всеми организуемыми им цивилизационными процессами, — не случайно город принято считать одним из главных маркирующих признаков цивилизации; тогда земледельческий быт становится маргинальным, крестьянская культура — фольклор — периферийной, в лучшем случае «подпитываемая» своими живительными, сохраняющими непосредственное ощущение связи с природой соками культуру города. *В эстафете культурного развития человечества жезл передан городу, и передан безвозвратно.*

Начало выхода города на арену истории культуры было положено именно в Древней Греции, которая, в силу целого комплекса обстоятельств, избрала третий путь движения от своего крито-микенского «архетипа», т. е. передала системообразующую роль в культуре *ремеслу*. В древневосточных империях города выполняли преимущественно политико-организационные и культово-организационные функции, а основой культуры, ее практической и духовной почвой оставалось земледельческое хозяйство. Античный же полис — «город-государство» — тип поселения, определивший особый путь развития культуры после неолитической революции, стал прежде всего *концентрированным носителем ремесленного производства во всем многообразии его форм и организатором торговых связей товаропроизводителей с покупателями из других городов и других стран*. Тем самым город направил развитие культуры по иному руслу, открыв человечеству неограниченные возможности прогресса.

В самом деле, только ремесленно-торговому городу нужно было не мифологически-фантастическое осмысление мира, а *трезвое, рациональное знание* — прежде всего знание законов реального бытия природы, и конкретно-научное, и математическое, и натурфилософское; эти три формы познавательной деятельности и стали активно развиваться в древнегреческих городах, сделав их родиной европейской научной и философской мысли. И только городской культуре нужно было широкое распространение *письменности*, несравненно более совершенной, нежели иероглифическое письмо или клинопись древневосточных культур, а тем самым и новая *система образования*, выходящая за пределы храмового приобщения к тайнам культа. Наконец, именно ему необходима была новая, неизвестная государствам кочевых скотоводов и воинов, как и оседлых земледельцев, *демократическая организация общественной жизни*.

Свою практическую деятельность греки называли словом «техне», вошедшим в лексикон всех европейских народов, — оно означало, по Аристотелю, «единство опыта и знания», то есть охватывало всю преобразующую природу созидательную

ры — *портрет*. Все же главной задачей античного искусства, даже в Риме, где портрет получил чрезвычайно широкое развитие, отражая процесс углубления и расширения процесса «индивидуации» представителей высших слоев общества, оставалось воссоздание *идеально-обобщенных* черт реального человека и очеловеченного Бога.

Хотя единство стиля в изображении богов и людей возвышало человека, приравнивая его к богам, — не говоря уже о предоставленной эллинскими мифами земной женщине возможности зачинать от Бога и рожать Героев (прообразы непорочного зачатия Девы Марии), путь, по которому шла античная культура, не выводил ее, как и культурные дороги скотоводов и земледельцев, *за пределы господства мифологического сознания* в его языческой форме, а тем самым не вел к разрушению ее *традиционного характера*. Это значит, что все три пути были *разными вариантами одного переходного этапа истории культуры*, в разных формах и с разной степенью перспективности «проигрывавшими» специфические варианты движения к более сложной и более совершенной организации жизни людей на Земле, чем уходившая в прошлое первобытность.

Общность всех этих трех переходных форм культуры проявилась и *в однородности* сложившихся в каждой из них принципов сознания и поведения, организации бытия и быта, норм вкуса и стиля, ибо дифференциация общества не достигла еще такой степени, при которой могли бы сложиться существенно различные субкультуры. Разноликость культур на этой переходной ступени была обусловлена, как и прежде, только *этнической, а не социальной* разнородностью человечества, и фактор этот сохранял свое значение, в частности, благодаря разноплеменному составу рабов.

Ситуация радикально изменится на следующей ступени истории в *эпоху феодализма*.

4.

Развитие европейской культуры в направлении, открытом античной городской цивилизацией, было прервано разрушительным воздействием внешних, а не внутренних сил — завоеванием Европы варварами-кочевниками, на тысячу лет отодвинувшим торжество заложенных в ней потенций. Парадоксальность хода истории состоит, однако, в том, что победа эта оказалась пирровой — кочевники превратились в оседлых земледельцев, а разрушенные античные города постепенно возрождались и начинали играть все большую роль в складывавшемся здесь новом типе культуры — роль цивилизатора варваров; в конечном счете именно город вернул феодальное общество на тот путь, который начала прокладывать античная цивилизация.

То, что земледельческое хозяйство было более прогрессивной формой и материальной, и духовной, и художественной культуры по сравнению с кочевым скотоводством, надолго сделало его господствующим способом существования и в Европе, и в Азии; на его основе выросли новая политическая надстройка и

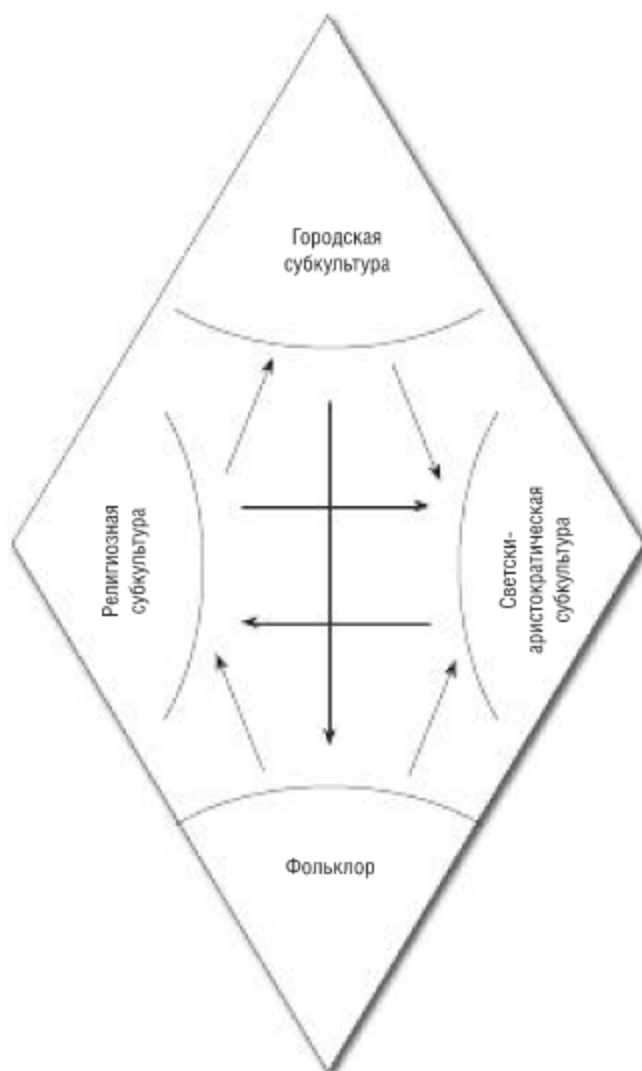


Схема 39

скотоводческой культурами переходного времени, а положение бюргерской субкультуры наверху говорит о ее связи с будущим — ведь именно здесь зародился грядущий (ренессансный) тип культуры; что же касается субкультур религиозной и светски-аристократической, то они, рядоположенные и дополнявшие одна другую, представляли *системообразующие силы феодальной культуры*, выражая ее собственное и специфическое содержание.

понимания мира во всех аспектах его рассмотрения — религиозном, философском, политическом, юридическом, нравственном, эстетическом. Искусство, реализуя свою способность моделировать строение культуры, блестяще решало эту задачу, выработав различные варианты символического способа изображения — региональные, национальные, провинциальные, — инвариантом которых было такое воспроизведение реального, земного, материального, телесного, единичного, конкретного, зримого, человеческого, которое отсылало бы восприятие, переживание, понимание к потустороннему, невидимому и рационально не постижимому, мистически-духовному.

Такой «вертикализм» сознания обнажает его аксиологическую доминанту, т. е. признание *безусловного первенства ценности перед знанием*; наиболее последовательным способом организации такого типа сознания является религия, подчиняющая себе и политическую, и правовую, и нравственную, и эстетическую, и художественную идеологии и ставящая жесткие рамки деятельности разума, обращенного к познанию реального мира мышления, его высшего достижения — науки, и опирающегося на познание действительности философского умозрения. Естественно, что культура, формирующаяся на такой духовной основе, сохраняла *традиционный* характер, более того — доводила *традиционность* до степени *каноничности*, то есть закреплённости в теоретическом дискурсе — в священных текстах мировых религий, писаниях отцов церкви, постановлениях Соборов и светских юридических документах, требовавших безоговорочного признания и неуклонного исполнения.

Традиционно-канонизированный характер этой культуры был особенно органичным и устойчивым потому, что в обеих своих ипостасях — религиозной и светской — она была непродуктивной, непроектирующей, и потому доминировала в ней *не предметная деятельность, а общение*; оно было *этикетным общением*, т. е. формализованным и канонизированным в этой его структуре, и выступало в четырех основных формах — в *обряде, в игре, в молитве и в искусстве*.

Две первые — родственны и противоположны: родственны потому, что обряд есть своего рода игра, противоположны потому, что обряд — это «игра всерьез», оформляющая некие жизненно-практические действия, а не условно их воспроизводящая. Потому религиозное сознание опредмечивается именно и только в обрядовых формах, отвергая игру как занятие, уводящее от общения с Богом к общению человека с человеком, а светская аристократическая культура свободно соединяет обрядовое оформление всех политических, дипломатических, юридических актов с игровой организацией досуга, приносящей положительные эмоции. Что же касается молитвы и искусства, то и их отношение амбивалентно: и она, и оно являются *формами квазиобщения*, т. е. общения с вымышленным партнером (мифологическим или художественным персонажем), однако молитва предполагает реальное существование данного персонажа и его способность слышать обращенное к нему молитвенное слово, а искусство уподобляет наш контакт с Гамлетом или Джокондой общению зрителя (читателя, слушателя) с самим собой (феномен «самообщения», «внутреннего диалога»).

Противоречие это разрешалось по-разному: иудаизм и мусульманство попросту запретили изображение как таковое не только божественного, но и земного мира, и ограничили искусство использованием неизобразительных — словесно-музыкальных, жестомимических и архитектурно-орнаментальных форм; полуязыческий буддизм сохранял мощные средства изображения мифологических представлений, как и католицизм, и раскрывал перед изобразительными искусствами самые широкие возможности наглядного представления мифов, хотя и обуславливая это жесткими требованиями условно-символических, а не реалистических изобразительных систем; православие в Византии и в Древней Руси вело длительный ожесточенный спор «иконоборцев» и «иконопочитателей», завершившийся победой последних, а протестантизм отказался от изобразительного роскошества католицизма и православия, но не мог не сохранить минимально необходимые для обряда художественные формы. Опыт истории религии показывает, что во всех разновидностях религиозной обрядности неустрашим был образный язык напеваемого слова, из которого строились молитва и язык жеста, сопровождающий молитву паралингвистическими, как называют их сегодня ученые, средствами — поклонами, мимикой, символическими жестами (о том, сколь существенен для религии этот язык, свидетельствует, например, яростный спор православных людей о том, двумя или тремя перстами следует креститься). В целом художественная деятельность попала под жесткий контроль религиозной власти, которая безжалостно карала за любое отклонение от канонической трактовки мифологического сюжета и апробированных принципов формообразования.

Неудивительно, что религиозная эстетика вообще не считала деятельность художника *творчеством* — в нем видели разновидность ремесла, и мастер был либо монахом, работавшим в монастырской мастерской, либо принадлежал к определенному цеху, выполняя заказы церкви по предлагаемым ею программам и под ее контролем.

Во всяком случае, при том или ином отборе художественных средств и тех или иных требованиях к стилю религиозная субкультура сохраняла искусство как *основной способ воплощения мифа и организации обрядового действия*, а теоретические средства теологии, богословия и организационные действия церкви (и подобных ей организаций в нехристианских конфессиях) имели лишь второстепенное значение. По сравнению с языком искусства, осуществлявшего прямое общение верующего с Богом. Отсюда — парадоксальность положения искусства в религиозной субкультуре: оно несамостоятельно, оно подчинено требованиям религиозного, а не эстетического, сознания, его формообразующие возможности жестко ограничены, и в то же время оно достигает удивительной художественной силы, создает художественные ценности, глубоко переживаемые не только теми, кто разделяет данную веру, но и носителями иных религиозных воззрений и людьми неверующими; это может быть объяснено только тем, что сила искусства как искусства — в его *духовной наполненности* и соответственно *эмоциональной выразительности* и «*заразительности*», как называли это Ж.-М. Гюйо и Л. Толстой; когда религиозное сознание давало художественному творчеству подобное содержание, искренне и ис-

состязаний рапсодов, певцов, акробатов, жонглеров, спектаклей бродячих актеров... В серенадах наемных музыкантов само любовное признание превращалась в своего рода игру. Радикально иной стала в феодальном обществе бюргерская субкультура, ибо потребности и интересы складывавшегося в городе нового социального слоя — «класса горожан», как называл его Ф. Энгельс, порождали особые психологию и идеологию. Явственной доминантой становится здесь не общение, мистическое или игровое, а *предметная деятельность*, деятельность мастера, создающего нужные людям, полезные вещи и заинтересованного в том, чтобы они были как можно более совершенными, а значит, и красивыми. А для этого нужны не вера, не молитва, не игра, не обрядово-ритуальное поведение, а *знания и умения*, адекватные знаниям реального мира, необходимые для умелой деятельности ремесленника, мореплавателя, торговца, банкира. Потому в средневековом городе все активнее развиваются науки, организуются университеты, изобретенное книгопечатание переносит центр тяжести на издание светской, а не религиозной литературы, — и исподволь, преодолевая идеологическое и инквизиторское сопротивление церкви (вспомним судьбу Г. Галилея и Дж. Бруно даже на пороге Нового времени!), *формируются предпосылки культуры Возрождения*.

Но *только предпосылки* — средневековый город находится еще во власти одностороннего прагматизма и рационализма нарождающегося бюргерства, порождаемых его прозаической буржуазной практикой, и потому *полезность, истинность, правоучительность* решительно оттесняли и религиозную веру, и гедонистический эстетизм; об этом говорят и архитектура жилых кварталов средневекового города, и одежда горожан, и их бытовая утварь, и речь, и создававшиеся в этой среде повести, пьесы, гравюры.

Понятно, что искусство играло в жизни бюргера самую скромную роль, и здесь не возникали великие художественные творения. Однако на основе демифологизации сознания здесь исподволь вырабатывались творческие установки, позиции, методы научного познания, светского философствования и художественного реализма, которые развернутся в полную силу и принесут значимые плоды в XVI, XVII и даже XIX веках.

Такова *инвариантная структурная характеристика* того нового способа организации бытия человечества, который сложился в средние века, сохранялся в Европе на протяжении тысячи лет, а на Востоке до XX столетия. Нелинейный характер историко-культурного процесса проявился и в жизни этого типа культуры, но только в разнообразии его региональных, национальных и провинциальных форм, не выходя за рамки его устойчивых общих типологических черт, которые определялись общностью господствующего земледельческого способа существования при монархическом политико-юридическом устройстве общественной жизни, мифологически-традиционалистском мировосприятии и подчиненной роли городов, обслуживавших эту культуру, но и объективно подготавливавших ее разрушение.

Раньше или позже и более или менее резко оно должно было начаться, и должно было снова протекать *в разных формах, нелинейно*, причем в новом

Глава 16

О Т ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ К КУЛЬТУРЕ КРЕАТИВНОЙ

1.

В последние десятилетия в культурологической мысли велась весьма острая дискуссия о том, что представляет собой Возрождение, какова его роль в истории культуры. Ученые, приверженные традиционному взгляду на развитие как линейный процесс, приходили к выводу, что Возрождение должно быть стадией развития *каждой* национальной культуры, тем более что в каждой из них есть периоды, отмеченные стремлением вернуться к прошлому, «возродить» его. Между тем суть Возрождения — отнюдь не в его ретроспективизме; опора на наследие античности — всего лишь средство утверждения собственного ренессансного «Я», объективная суть которого — *оптимальный путь перехода от культуры феодального общества в Западной Европе к культуре общества буржуазного*. Поэтому нельзя приравнивать случаи обращения к прошлому, имевшие место, начиная с XII в., в Азербайджане, в Грузии, в Китае, не говоря уже о России и других странах Восточной Европы, к итальянскому или, шире, западноевропейскому Возрождению.

Ренессансное сознание освободилось от подчинения религиозному мистицизму, но отвергло и узкий прагматизм жизненных установок средневекового бюргера и эстетский гедонизм феодальной аристократии; оно стало *пантеистическим* по сути своей, радостным переживанием растворенности духовно-божественного в материально-природном, ощущением *тождества физических и эстетических качеств зримого облика природы, ценностного единства телесного и духовного в человеке*. При всех различиях между позициями М. Лютера и Эразма Роттердамского (прекрасно показанных С. Цвейгом в посвященном последнему исследовании) их объединял именно *переход от теоцентристского мировоззрения к антропоцентристскому*, выразившийся не в атеистической замене первого вторым — это произойдет в истории европейской культуры гораздо позже, а в их *совмещении, уравнивании*, а в той мере, в какой это оказалось возможным, *синтезировании*. (Лютер упрекал Эразма, что «человеческое для него важнее

практика и порождавшийся ею тип сознания развивают в человеке и ценят в нем то, что *отличает одного от другого*, в чем проявляется *неповторимость* его духовного мира, его психологии, его поведения, детерминированного *изнутри, а не извне*; тем самым история европейской культуры привела к возникновению такого качества человека, как *личность*. Однако переходность Возрождения сказалась в том, что *личность* еще не противостоит здесь *общности* — ни человечеству, ни нации, ни даже сословию, но *представляет эти общности*, — как идеальный придворный у Б. Кастильоне, идеальный кондотьер у Вероккьо, идеально женственная Джоконда, идеальные влюбленные у Петрарки и у Шекспира, идеально-типичные представители всех слоев общества у Д. Боккаччо.

Как видим, радикальная перестройка социокультурной практики и системы ценностей лишь началась в эпоху Возрождения, что и определило ее переходный характер; она еще стремилась примирить все противоположности — божественное и человеческое, материальное и духовное, природное и культурное, чувственное и разумное, реальное и идеальное, типизированное и индивидуально-неповторимое, традиционное и современное, видимое и слышимое... И хотя на рубеже XVI и XVII столетий стала ясна и остро переживалась иллюзорность такого примирения, но «открытие личности», осуществленное Возрождением, осталось непреходящим завоеванием европейской культуры, радикально преобразовав ее, по сравнению с собственным средневековьем и с сохранявшимся на Востоке — и сохранившимся там до наших дней — *безличностным традиционализмом* сознания, поведения, деятельности. Ибо гармоничное соединение принципов феодально-мифологического и буржуазно-личностного мировоззрения, составляющее главную приметку ренессансной культуры, оказалось возможным лишь в конкретной совокупности обстоятельств, сложившихся в Италии, а вслед за ней и под ее прямым влиянием в ряде стран Западной Европы; в других частях света и в других краях той же Европы иные обстоятельства обусловили иные формы перехода от феодализма к капитализму, и потому не было там — и не могло быть! — *Возрождения* в точном смысле этого понятия. На Востоке — и даже на востоке и юге той же Европы, — где и в XVII, и в XVIII, и в XIX вв., а в ряде стран и в XX в. сохранялись феодальный строй и порожденный им тип традиционной культуры, ренессансный ее тип если и зарождался, как это произошло в России в конце XVII века, то не имел возможностей для свободного и широкого развития; когда же в начале следующего столетия Петр Великий начал радикальные преобразования страны, рассчитывая за несколько десятилетий провести ее по пути, на который Западной Европе понадобилось несколько веков, «русский Ренессанс» не сложился, прежде всего, по той причине, что приобщение к достижениям европейской культуры новой российской столицы предполагало освоение всего того, что Запад осваивал на протяжении и XVII, и XVIII столетий, — рационализма и сенсуализма, барокко и классицизма, сентиментализма и просветительской идеологии, преодолевая при этом мощное сопротивление, шедшее из желавшей сохранить верность средневековой старине «порфиноносной вдовы». В итоге в России в XVIII веке можно увидеть *лишь ренессансоподобные процессы*, которые

полемически отвергавший всякую мифологическую фантастику, — ярчайший пример — «Дон-Кихот» Сервантеса — и осмеливавшийся предъявлять свои эстетические права и в теоретических декларациях, и в вызывающих названиях — таких, как «Приключения Франсиона» (то есть представителя Франции, а не какого либо мифического мира!) Ш. Сореля или «Буржуазный роман» А. Фюретьера. Еще более сложную картину видим мы в живописи этой эпохи: она развивается, с одной стороны, в прямой полемике двух принципов — классицистического и барочного, теоретически осознававшейся в споре «пуссенистов» и «рубенсистов», а с другой — во все более активном реалистическом движении, выдвинувшем во Франции братьев Ленен, Ж. Латура, Ж. Мишлена, в Испании — могучий реализм Д. Веласкеса и целой школы мастеров данного направления, а на севере Европы — искусство «малых голландцев» и как бы обобщившую достижения всей европейской живописи живопись Рембрандта. Так в европейской культуре этого времени на всех уровнях сознания и поведения людей отражалась *конфронтация* уходивших в прошлое социальных сил и новых, хотя и неравномерно формировавшихся в разных странах, но повсеместно наступавших на отживающие феодальные порядки. XVII век и вошел в историю европейской культуры под знаком раскола и *драматического противоборства* — не случайно именно драма стала ведущей формой художественного творчества.

Если XVII век начал историю этого нового типа культуры, то в XVIII веке деятельностью просветителей — ученых, философов, педагогов, изобретателей, политических деятелей, писателей, художников, композиторов — он утвердит свое превосходство над культурой феодальной, и религиозной, и аристократической, и фольклорной, а затем, на протяжении двух последних столетий, развернет все свои потенции и достигнет полного самоопределения, расцвета и... вступит в полосу глубокого кризиса. Основные этапы его последующей истории хронологически падают на XVIII, XIX и XX столетия, содержательно же их можно определить понятиями: *Просвещение*, ставшее торжеством нового сознания и распространившее свое влияние на восток Европы, включая только что вырвавшуюся из средневековья Россию; *Романтизм*, выступивший противником Просвещения в начале XIX века, а затем оттесненный своим главным и победоносным соперником в борьбе за умы европейцев — *Позитивизмом*, но постоянно вновь возрождавшийся в разных новых обличьях как «оборотная сторона», неустранимый спутник-противник Позитивизма; наконец, *Модернизм*, сложившийся в культуре буржуазного общества в начале нашего века, а во второй его половине вытесняемый загадочным и еще крайне неопределенным движением, именуемым себя *Постмодернизмом*. (Все эти понятия я пишу с заглавных букв, ибо имею в виду не конкретные течения в искусстве и философии, а явления общекультурного масштаба, подобные Возрождению и Просвещению.)

Здесь нет, разумеется, возможности подробно охарактеризовать каждую фазу этой истории — в масштабе философского анализа культуры ограничусь попыткой выявления *логики данного процесса*. Она состояла в том, что саморазвитие, самосовершенствование, непрерывный рост материального производства неудержимо

Прямым носителем современной — в духовно-содержательном, а не в формально-хронологическом смысле этого понятия — культуры стал в Новое время, остается по сей день и всегда уже будет *город* — тот плод европейской цивилизации, который исподволь готовил «культурную революцию» в средние века, который осуществил ее в ренессансно-реформационной форме и который, начиная с XVII века, создавал необходимые условия для ничем не ограниченного научно-технического прогресса — фундамента культуры нового типа.

Принципы, на которых она основывалась, были диаметрально противоположны устоям феодальной культуры и с ней принципиально несовместимы — это отчетливо видно уже из того, что многократные попытки органически соединить религиозную и научную формы сознания, мистику и рациональность, свободу личности и покорность «раба Божьего» своему Творцу, самоутверждение человеческой индивидуальности и ее растворенность в религиозном конформизме оказывались безуспешными; альтернативой их противоборства мог быть *только компромисс* — по принципу «кесарю кесарево, а Богу Божье», или, на современном научном языке, по «принципу дополнительности» (в точном боровском его смысле, то есть в проявлении данных качеств в разных «экспериментальных ситуациях» человеческой жизни, что исключает возможность их синтеза, но позволяет в разных жизненных обстоятельствах руководствоваться то стремлением к научно объективному познанию реальности, то утешительной верой в сверхъестественное содействие потусторонних сил).

Как бы ни расценивать процесс развития европейской культуры Нового времени на фундаменте научно-технической цивилизации — а его оценки прямо противоположны, от сциентистской и техницистской апологии прогресса до ненависти к нему и противопоставления ему то ли первобытного «золотого века», то ли идеализированного средневековья, то ли деревенской патриархальности, то ли идиллии восточного созерцательно-медитативного бытия, — фактом истории является формирование в послеренессансной Европе такого типа культуры, который словно вывернул наизнанку содержательную структуру культуры феодального общества. Перевернутым оказалось прежде всего *соотношение предметной деятельности и общения* — в буржуазной культуре во главу угла поставлено именно *созидание вещей*, т. е. отношение человека и природы, а не человека и человека. Он рассматривается теперь как свободный и автономный товаропроизводитель, способный своей индивидуальной активностью создавать из природного бытия бытие культурное (его идеальная модель — Робинзон Крузо), а на духовном уровне — как демиургическое фихтево «Я», творящее «не-Я». Только в середине XIX века Л. Фейербах противопоставит этой индивидуалистической модели дуальную структуру «Я и Ты», но она получит признание в европейской философии лишь сто лет спустя, в широком антропологическом направлении философии (его называли «туизм» от английского two — «два» или концепцией «диалогической жизни», по М. Буберу), что свидетельствует о формировании иного, «постбуржуазного», типа сознания, ибо буржуазная культура противопоставила растворению индивидуального в общем, столь характерному, как мы видели, для всех доренессансных типов сознания

неспособность ценить время вследствие неподвижности, застойности практической жизни и традиционности всех форм бытия сменились в буржуазной культуре *темпоральной ориентацией*: динамизм практической деятельности заставлял ощущать течение времени как необратимое движение и ценить не обожествляемое прошлое, которое должно застыть в настоящем, а *настоящее* как непосредственно переживаемый опыт собственной жизнедеятельности индивида, т. е. единственную подлинную реальность в сравнении с безвозвратно исчезнувшим прошлым и гипотетическим будущим. Так в XVIII веке начинает формироваться *историческое сознание*, осмысляющее само существование как векторное движение от одного уникального состояния к другому и тем самым оспаривающее увековечивающий прошлое традиционализм. И если в восприятии пространства средневековая культура утверждает *доминанту вертикали*, ибо вертикаль связывает людей с небожителями, материально-земное превращает в световоздушное, бестелесное и тем самым символизирующее духовность, как это разъясняли Г. Гегель и В. Соловьев, то культура буржуазная несет с собой *доминанту горизонтали*: вначале, в эпоху Возрождения (Вельфлин проницательно показал это в анализе искусства XVI—XVII веков) в структуре художественно конструируемого пространства, расстилающегося перед наблюдателем, а затем, в культуре барокко, как отношений глубинных — ведь до начала космической эры материально-практическая деятельность разворачивалась именно в этих пространственных измерениях.

Так на смену *традиционализму* — религиозному, политическому, юридическому, этическому, художественному — в историю культуры пришел *креативизм*, признавший абсолютную ценность новаторства и чреватый поэтому неизбежными конфликтами каждого поколения с предшествующим (ситуация «отцов и детей», точно смоделированная И. Тургеневым). Подчеркну еще раз, что перечисленные позиции господствовавшего в XVIII—XX веках сознания и основанного на них типа культуры были именно и только господствующими, а отнюдь не единственными, не всепоглощающими — в общем культурном пространстве этой эпохи, с одной стороны, сохранялись пережитки былых форм сознания, подчас весьма сильные, а с другой — в ее недрах прорастала критика буржуазных идей и идеалов «слева» — со стороны мыслителей и художников, все более остро ощущавших и все более болезненно переживавших отрицательные стороны победного шествия научно-технической цивилизации, но уповавших не на возвращение к средневековью, а на рационально организованное устройство общества в будущем, хотя способы достижения этой цели они понимали далеко не одинаково, — такова позиция и социалистов-утопистов, и марксистов, и технократов.

Преобразование содержания эстетического восприятия мира, как и изменение его роли в культуре, определялись тем сложным и противоречивым «параллелограммом сил», который складывался в буржуазной культуре. Ее рационалистическая и прагматическая ориентации выталкивали эстетическое отношение и из сферы познания, и из сферы материально-технической и социально-организационной деятельности — оттого в философской мысли XVII века эстетическая

Они охватывали все сферы культуры — производственную и бытовую, культуру поведения и культуру речи, уровни и содержание образования и способ заполнения досуга, но с особенной рельефностью проявлялось в художественной жизни буржуазного общества, по уже известной нам причине, — искусство как *самосознание культуры*, и на сей раз блестяще выполнило эту свою функцию, создавая модели двух типов человеческого сознания и бытия. Подчеркну, вместе с тем, что было бы неосновательно сводить эту проблему общекультурного масштаба к одному только состоянию искусства, ибо речь идет здесь о тотальном расщеплении способов человеческого существования и типов ментальности. (В. Ленин имел все основания заключить, что «в каждой современной нации есть две нации» и «в каждой национальной культуре — две культуры», столь далеко зашло в XX веке расхождение жизненных позиций двух слоев общества; конечно, русская нация, как и всякая другая, оставалась одной нацией, и выражения «две нации», «две национальные культуры» метафорично, но бытийный и духовный раскол каждой нации в эпоху капитализма становится, действительно, глубинным, всепроникающим — яркие его картины можно найти в произведениях Л. Толстого, А. Чехова, М. Горького...). Если продолжить схематическое изображение рассматриваемой нами реальности, то схема строения феодального типа культуры преобразуется следующим образом (см. схему 40):



Схема 40

3.

На рубеже XIX и XX столетий развитие буржуазной культуры вступает в новую фазу, наиболее точным названием которой является Модернизм. Хотя в нашей литературе это понятие употреблялось, как правило, для обозначения определенных явлений одной только истории искусства XX века, а на Западе им охватывают иногда всю историю культуры Нового времени, здесь понятие это будет обозначать *тип культуры — а не одного искусства — первой половины нашего*

чества для решения наиболее опасных для его существования проблем; вместе с тем это обостряло возникшую еще в прошлом веке проблему отношений между научно-техническим прогрессом и нравственными ценностями — достаточно вспомнить, какие переживания вызвала атомная бомбардировка японских городов в конце войны и какие дискуссии ведутся о нравственной правомерности экспериментов в области генной инженерии.

Другой аспект влияния на культуру XX века внешних для нее сил — два трагических социальных эксперимента, поставленные в 1917 году в России и в 1933 году в Германии. Их суть и объективное историческое значение — в поиске *внедемократического* способа разрешения тех противоречий, которые принесла с собой буржуазная цивилизация, способа, основанного на *рефеодализации* социокультурной системы. Крах обоих экспериментов, как и их вариаций во многих странах Европы, Азии, Африки и Америки, подтверждает верность синергетического понимания закономерностей развития, в частности идею аттрактора, силой своего притяжения определяющего выбор наиболее перспективных линий нелинейного развития. Ибо, независимо от конкретных и во многом случайных обстоятельств крушения гитлеровского и сталинского режимов, их историческая обреченность была обусловлена тем, что *тоталитаризм ни в какой своей форме не имеет перспектив развития в условиях современной цивилизации, потребностям которой отвечает демократический социальный строй*, — только он обеспечивает максимальные возможности свободы творчества и одновременно создает наиболее благоприятные условия общения членов общества как свободных личностей, нуждающихся друг в друге в их совместной созидательной деятельности. Господство тоталитаризма во всех странах неоспоримо доказало его враждебность подлинной культуре, но одновременно показало Западу, что за идеей социализма, как бы ни вульгаризировали ее фашисты и большевики, стоит глубинная потребность культуры в *социальном единстве*, которую капитализм отбросил, абсолютизовав принцип индивидуальной свободы и тем самым развязав разрушительные для целостности общества индивидуалистически-анархические силы на уровне экономическом, а затем и психологическом, идеологическом, нравственном, эстетическом, художественном, философском.

Извлечение уроков из драматического противоборства обеих односторонних моделей общественного устройства и характера культуры и стало главной целью наиболее мудрых политиков, начиная с Ф. Рузвельта, и наиболее трезвых социологов, разрабатывавших, при всем их отвращении к гитлеризму и сталинизму, теорию «конвергенции» двух социальных систем. Практическое решение этой задачи осуществлялось уже во второй половине нашего века, определив начало нового этапа истории культуры, выходящего за пределы капитализма и нащупывающего пути нереволюционного перехода к более совершенному типу организации общественной жизни и культуры, поэтому речь о нем у нас впереди; сейчас, возвращаясь к характеристике культуры Модернизма, порожденной теми процессами, которые развивались в пределах буржуазного строя, нужно описать, с возможной в данной книге степенью подробности, основные черты Модернизма как последней ступени истории культуры эпохи капитализма.

чества и вполне закономерно приводили к разрушению культуры и уничтожению интеллигенции как культуротворческой силы — так поступали в России большевики, в Германии фашисты, в Китае осуществлявшие «культурную революцию» маоисты, в Камбодже «красные кхмеры». Но и культура не оставалась в долгу, и учениями крупнейших философов, публицистов, творениями писателей и художников утверждала: человечество будет спасено не преобразованиями общества, а духовной энергией культуры — силою нравственности, или религии, просвещения, или эстетического воспитания, противопоставляя тем самым *асоциальную, аполитичную позицию* представителя культуры не только революционным, но и реформистским преобразованиям общества; так вела себя русская интеллигенция после революции 1905 года, этой социальной отстраненностью не в малой степени способствовал победе Октябрьской революции, и то же самое произошло в веймарской Германии, облегчив победу Гитлера в 1933 году.

И даже в *отношения культуры и человека*, казалось бы, вообще неотрывных друг от друга, модернизм внес трагический разлад — вспомним разносторонние проявления процесса вытеснения человека из эпицентра культуры и машиной, и апологией его биофизиологических качеств, и «потерю» человека господствующими направлениями модернистской философии, и «обесчеловечивание», как точно определил это Х. Ортега-и-Гассет, модернистского искусства, наконец, явление декаденства с его апологией смерти и вызванной этой психологической и концептуально-идеологической системой взглядов — например, книгой О. Вейнингера «Пол и характер» — эпидемией самоубийств.

Таким образом, суть Модернизма как последней стадии развития культуры буржуазного общества не в тех или иных формах искусства или сфер человеческой деятельности, а в *тотальном разрыве культуры со всей ее бытийной средой* — природой, обществом, человеком, что сделало само ее существование трагическим, вызвало апокалипсическое ощущение «заката Европы» и мрачный пессимизм всевозможных «антиутопий», предрекавших неотвратимую гибель цивилизации.

б) Неудивительно, что подобный разлад, антиномизм, конфликтность проникли и вовнутрь культуры XX века, определив все аспекты отношений в ее собственном пространстве: речь идет, с одной стороны, об отношении Модернизма как специфического состояния западной культуры к культуре современного ему Востока, а с другой — в аспекте диахроническом, о его отношении к собственному прошлому — к европейской классике; поскольку же Модернизм сложился в таком обществе, в котором социальная и культурная дифференциация достигли предельной напряженности, он характеризуется изнутри и, так сказать, по горизонтали противостоянием двух антагонистических субкультур — *массовой и элитарной*, а по вертикали — утратой свойственной европейской классике цельности мышления, и теоретического, и художественного, сменившейся *раздробленностью сознания*, которое стало «мозаичной» (по меткому слову французского социолога культуры А. Моля), хаотической суммой фрагментарных форм восприятия, познания и осмысления мира.

и об обществе, о человеке и о культуре, о прошлом, настоящем и будущем человечества. Потому философия, при всех своих метаморфозах, оставалась философией — способом *теоретического осмысления реального и мыслимого бытия в его единстве и расчлененности, а тем самым во взаимосвязях всех частей этого целого*. Модернизм же отверг саму возможность мыслить о целом, об универсуме, высокомерно третируя «системосозидание» гегелевского и даже кантовского типа. Такое дробление сознания находило опору в процессах, протекавших в научном познании мира, которое полностью подчинилось зародившейся еще в XIX веке тенденции саморасщепления на все более и более узкие, автономизированные и терявшие возможность взаимопонимания дисциплины; в результате в XX веке оказалась разрушенной не только целостность общей картины мира, но и отдельных ее аспектов, которые прежде создавались отдельными науками — физикой, биологией, историей. Оказалось, что каждая из них превратилась в конгломерат десятков самостоятельных наук, добывающих все более конкретное знание *о частном*, но из суммы этих знаний не складывалось представление *о целом*. Авторитет научного мышления, обеспеченный ему научно-техническим прогрессом, привел к убеждению, что таков общий и непреодолимый закон познания человеком мира, обреченного на раздробленно-фрагментарное его восприятие.

Осмысление всех этих процессов делало общественное сознание *остро противоречивым* — восхищение успехами науки и техники сочеталось со скептицизмом и релятивизмом, пессимизмом и агностицизмом, и прогресс познания природы, общества, человека парадоксально оборачивался признанием абсурдности бытия и бессмысленности человеческой жизни. В конечном счете Модернизм отрекался от свойственного классическому мировоззрению оптимистического мировосприятия, открыв широкий простор *декадентским умонастроениям*, в которых переживание бессмысленности земного существования человека вело к воспеванию болезни, разложения, смерти, и неудивительно, что влиятельнейшими направлениями в художественной культуре Модернизма стали *сюрреализм и абсурдизм*, моделировавшие эту историко-культурную ситуацию со свойственной искусству пронизательностью и впечатляющей силой. Такая интеллектуальная парадигма получала универсальное значение — разрушение, гибель, исчезновение предрекались всему сущему и в природе, и в человеческом бытии, и в культуре. Теоретики Модернизма заговорили о «конце философии», о «смерти искусства», об исчерпанности возможностей «классической» науки добывать объективные истины и о рождении новой, «неклассической» науки, об абсолютной относительности и потому архаичности всех ценностных критериев — нравственных, религиозных, эстетических, и об иллюзорности всех идеалов...

В своей обращенности вовне Модернизм осознавал себя как *европейского оппонента культуры Востока*. Если еще в XVIII—XIX веках можно было просто не замечать ее существования или же видеть в ней нечто экзотичное и способное своей контрастностью служить некоей метафорой в философских и художественных построениях европейцев — Д. Дидро, например, или Ф. Ницше, — то в XX веке процесс колонизации и развитие торговых связей включили Восток в

Продукция такого рода приобретала небывалые размах, устойчивость и разнообразие — с одной стороны, потому, что ее создание опиралось на неизвестные прошлым фазам развития буржуазной цивилизации мощные «масс-медиа» — высококачественную полиграфию, обеспечившую широчайшее развитие и сильное психологическое воздействие периодической печати и рекламы, и в особенности радио, кинематограф и быстро завоевавшие господствующее положение в массовой культуре телевидение, фоно- и видеотехнику; с другой стороны, значение *массовой культуры* объясняется тем, что она *слилась с молодежной субкультурой*, став и самовыражением новых поколений, образовывавших чрезвычайно широкий и активный в нетрадиционном обществе социальный слой, и средством его целенаправленной психологической и идеологической обработки в интересах укрепления буржуазного общества, его образа жизни, образа мысли и образа чувствования.

Уже из этой общей характеристики Модернизма видно, какую большую роль играют в этом типе культуры эстетический фактор и художественная деятельность. Эстетическое сознание имеет здесь резко антиномический характер — в элитарной и массовой субкультурах Модернизма оно диаметрально противоположно, выражая господство индивидуализма на одном полюсе и господство стандартизованной, конформистской безликости — на другом.

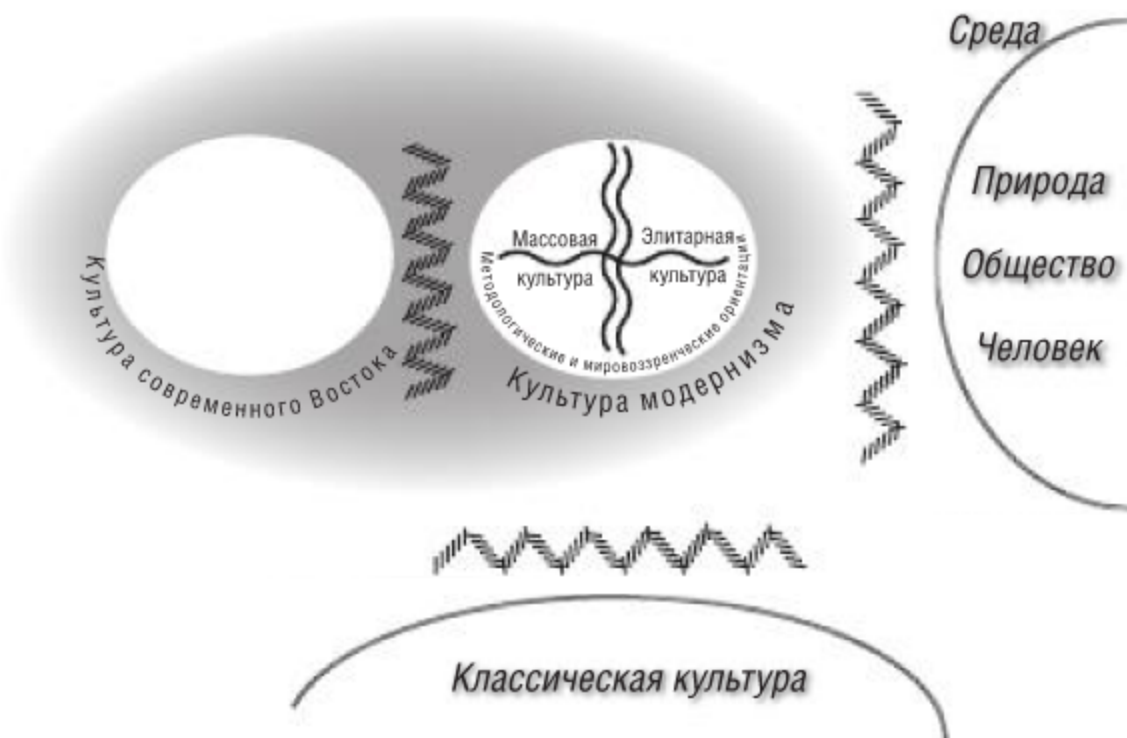


Схема 41 (Зигзагообразные и волнистые линии — знаки разрыва, противостояния, конфронтации)

Глава 17

СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРНАЯ СИТУАЦИЯ: ПРОТИВОРЕЧИЯ, ПОИСКИ РЕШЕНИЙ, ТЕНДЕНЦИИ ДАЛЬНЕЙШЕГО ДВИЖЕНИЯ

Середина XX столетия войдет в историю мировой культуры как начало нового этапа ее развития, суть которого, в свете излагаемой здесь концепции, следует считать *переходом от Модернизма, а вместе с ним и от культуры буржуазного общества в целом, к грядущему типу культуры, еще неведомому нам в его содержании и конкретных формах, но предчувствуемому все более остро как необходимому способу самосохранения человечества, возможности его выживания на нашей планете.*

Именно это ощущение начавшегося радикального изменения культурной ситуации отразилось в появлении и все более широком использовании, начиная с 70-х годов, понятия «Постмодернизм» (или «Постмодерн»), сначала в Западной, а потом и в российской публицистике, литературно-художественной критике, эстетике, философии. Очевидна неудовлетворительность данного понятия ввиду его бессодержательности — оно означает ведь только: «состояние, следующее после Модернизма», без какой либо попытки определить *сущность этого состояния, его содержательное отличие* от того, которое оно сменяет; и хотя в дискуссиях о Постмодернизме, ведущихся во всем мире все более широко на протяжении двух последних десятилетий, на это обстоятельство не раз указывалось, оно, по-видимому, оказалось пока неустранимым, т.к. весьма еще неопределенны, расплывчаты и противоречивы очертания этого только еще зарождающегося, формирующегося на наших глазах культурного процесса; к тому же в разных областях культуры — в философии и в архитектуре, в литературе и в музыке, в изобразительных искусствах и в гуманитарных науках — он проявляется далеко не одинаково, и это ставит в тупик тех культурологов, которые хотят понять его природу и инвариантные черты.

Исходным для решения этой задачи мне представляется выход за пределы рассмотрения духовной культуры и, тем более, художественной жизни и выявление *внутренней, органической связи того, что здесь происходит, с развитием материальной культуры и общественных отношений*, ибо сейчас становится все

устройства и культуры, и нашим народам нет никакого смысла повторять в конце XX века весь путь, пройденный им, начиная с века XVI, с его стихийно-дикарского состояния, — как не было необходимости Петру Великому и продолжателям его дела проводить Россию через все фазы, пройденные Европой, начиная с Возрождения, — гораздо эффективнее было сразу подымать страну на уровень Просвещения, попутно решая все те задачи, которые Запад решал последовательно в XV, XVI, XVII, XVIII веках.

Именно в середине нашего столетия наиболее проницательным политикам, экономистам, социологам, философам, начиная с президента Соединенных Штатов Америки Франклина Рузвельта, становилось ясно: *односторонности феодальной социокультурной системы* капитализм противопоставил — совсем по гегелевскому закону отрицания тезиса антитезисом — *столь же одностороннюю индустриальную цивилизацию*, каждое великое культурное достижение которой имело — опять-таки по гегелевской диалектике! — свою оборотную сторону: освобождение *Разума* привело в конечном счете к *плоскому рационализму*, к бездушному, безразличному к судьбе человечества *сциентизму*; технический *Прогресс* привел к своей уродливой крайности — к *прагматическому утилитаризму, техницизму и веицизму*; рождение и развитие *Личности* обернулось эгоистическим и эгоцентристским *индивидуализмом*, разрушительным для совместной жизни и деятельности людей; великое благо *Свободы* было незаметно подменено — жизненно, социально, нравственно, эстетически — опасным *произволом*; духовное развитие утонченной *Элиты* достигнуто за счет отторжения от высот подлинной культуры *обезличенной и обездуховленной «массы»*. Нужно было, следовательно, искать способы разрешения этих трагических парадоксов развития буржуазной цивилизации.

Ее критики давно уже, начиная с Ф. Шиллера и романтиков, а в России со славянофилов и А. Герцена, видели выход либо в возвращении к патриархально-крестьянскому, феодально-религиозному типу культуры, либо в нравственном, эстетическом, художественном воспитании человечества, либо в ориентации Западной цивилизации на «неразвращенный» Восток. Подобные представления, при всем их благородстве, конечно же, наивны и утопичны — человечеству не дано возвращаться к изжитым состояниям, как взрослый человек не способен, как бы он об этом ни мечтал, вернуться в свое детство, не впадая в старческий маразм. Реальным может быть только другой путь — точнее, пути — *нелинейного перехода к более высокому уровню организации* совместной жизни людей, в котором были бы сохранены завоевания европейской цивилизации — технический прогресс, высокая значимость науки, признание силы разума, сознательная целенаправленность всех человеческих действий, — но найдены способы *их сопряжения с нравственными и эстетическими ценностями*; тем самым все, что может служить дальнейшему «очеловечиванию человека», его духовному возвышению, было бы очищено от того, что губительно для его свободы, для его творчества, для его гармонического развития.

Характер процессов, которые начали пробиваться в данном направлении в *духовной* сфере, не может не соответствовать тем, что уже раскрылись с достаточной

системы, развязавшей анархические отношения в сферах материального и духовного производства, всепожирающего рынка, всеобщей разобщенности эгоистических человеческих «монад». Приведу недавнее и достаточно авторитетное свидетельство: известный французский историк Ф. Фюре в интервью журналу «Экспресс» по поводу выхода его новой книги «Иллюзия прошлого», посвященной трагическому исходу попытки воплощения коммунистической идеи в СССР и в других странах мира и драматическим отношениям между социализмом, фашизмом и буржуазной демократией, сказал: «В западных демократиях не могут отказаться от поиска посткапиталистического общества», — потому что не только коммунизм и фашизм, но и капитализм не сумел обеспечить осуществление принципа «свободы и равенства» людей. И хотя идея «мессианской роли пролетариата» умерла, «мы по-прежнему будем спорить о проблемах создания другого общества», чем существующее ныне, хотя «каким оно будет — никто не знает»...

Еще в 1947 г., вскоре после окончания мировой войны, крупнейший в то время в мире историк и культуролог А. Тойнби, размышляя над «современным моментом истории», видел его суть в «расколе мира» на капиталистическую и коммунистическую системы, развитие конфликта между которыми в условиях достигнутого уровня военной техники чревато гибелью обеих — самоубийством человечества. Осмысля всю историю цивилизации как проявление двух основных разрушительных сил — «Войны и Классов», Тойнби заключал: «Мы должны искоренить Войну и Классы как таковые — и искоренить их немедленно — под страхом того, что, если мы дрогнем или потерпим неудачу, они сами одержат победу над человеком, которая на этот раз окажется окончательной и бесповоротной». Единственный способ решения этой задачи — «спасения» человечества, как говорит историк, не опасаясь выпренности выражения, — «поиск среднего пути» на всех уровнях социокультурного бытия людей: «в политике эта золотая середина не будет означать ни неограниченного суверенитета отдельных государств, ни полнейшего деспотизма центрального мирового правительства; в экономике это также будет нечто, отличное от неконтролируемой частной инициативы или, напротив, явного социализма»; следовательно, спасение не придет «ни с Востока, ни с Запада», а только с того пути синтезирования достоинств обеих форм современной цивилизации, который впоследствии назовут «конвергенцией» или «диалогом».

Я хотел бы подчеркнуть не только прозорливость большого ученого, но и выделить методологический аспект его рассуждений — рассмотрение исторического процесса в единстве его материальной и духовной сторон, во взаимосвязи экономики, политики, всех граней культуры. Возвращаясь к этой теме двадцать лет спустя, Тойнби освещал и социально-психологический ее уровень, непосредственно связанный с экономическим и политическим: «Конкурирующий индивидуализм, пчело- или муравьиноподобный коммунизм и национализм, базирующийся на племенном уровне сознания, — все они в плане обезличивания подобны друг другу и сродни технологии».

*Все прогрессы реакционны,
Если рушится человек*

— сказал один из самых чутких к веяниям современности поэтов второй половины XX столетия Андрей Вознесенский. Вряд ли следует переоценивать значение настойчивых попыток многих западноевропейских и русских эмигрантских мыслителей — например, М. Шелера и Г. Марселя, Н. Бердяева и С. Франка — обосновать свободу человека апелляцией к Богу: это никому не удалось сделать с необходимой для философии убедительностью, так же, как не достигали подобной цели в средние века классики теологической мысли, ибо *всякое религиозное сознание сковывает свободу и творческую активность личности, подчиняя ее тем или иным мифологическим представлениям и канонам поведения*. Вместе с тем и натурализм позитивистского толка, и псевдомарксистский социологизм оказались неспособными решить «проблему человека», потому что растворяли его «человеческую, слишком человеческую», по известному выражению Ф. Ницше, сущность в природной или в социальной материи. Начавшийся в наше время научный, философский, художественно-творческий, педагогический поиск сопряжения научного и ценностного подходов к пониманию сущности человека и его места в бытии (ценностного в нравственно-эстетическом, а не в религиозно-мистическом смысле, потому что религиозное сознание альтернативно научному мышлению и не может быть сопряжено с ним в силу своей имманентной иррациональности) говорит о *вызревании новой мыслительной парадигмы*, отвечающей устремлениям наступающего очередного *переходного периода* в истории мировой культуры — периода *становления культуры антропоцентрического типа*.

Переходность эта означает, что осознается необходимость разрешения всех тех противоречий, которые были характерны, как мы видели, для Модернизма, что побуждает к поиску различных способов преодоления конфликтных ситуаций на всех направлениях, на которых они раскалывают культуру. И первое из них — противоречие *между культурой и природой*. Переход от их противоборства к дружескому согласию, точнее, — к *диалогу* — стал сказываться во второй половине нашего века во множестве самых различных форм: от стремления зодчих как можно шире включать природу в структуру городов и стремления горожан, несмотря на это, переселяться в пригороды мегаполисов или, по крайней мере, заводить дачи и использовать отпуска для туризма, до возвращения в живопись темы природы в том любовном ее восприятии, какое было в прошлом веке выражено импрессионистами, а затем вытолкнуто из искусства всеми разновидностями абстрактного творчества. Но, пожалуй, наиболее сильным проявлением этого возрождающегося контакта культуры и природы стало невиданное во всей прошедшей истории *движение «зеленых»*, которое вышло далеко за пределы эстетического, нравственно-религиозного, научно-исследовательского и медико-гигиенического осмысления необходимости диалога культуры и природы, поднявшись на уровень *политический* — вплоть до образования партий, претендующих на участие в законодательной и исполнительной деятельности государственных органов!

«ставя на свое место» машину, как бы ни была она полезна для него сейчас и еще более совершенна в будущем, ибо единственное, что неспособна продуцировать машина, — это человеческую *духовность*, вне которой не было, нет и не может быть культуры. Поэтому именно в наше время стала осознаваться неудовлетворительность той педагогической системы, которая вырабатывалась, начиная с XVIII века, в соответствии с потребностями научно-технической цивилизации, и начала вызревать мысль о необходимости привести ее, и поныне господствующую в западном мире, в соответствие с интересами *гуманитарно ориентированной культуры*, движение к которой и составляет существо переживаемого нами превращения одного культурного состояния в другое; речь идет о том, чтобы видеть в школе не учреждение системы «образования» и «обучения», а *институт культуры*, для которого задачи образования и обучения являются лишь сторонами несравненно более сложной, многогранно-целостной деятельности — *приобщения к культуре* входящего в жизнь молодого человека и формирования его потребности и способности развивать культуру собственной творческой активностью в общении с другими людьми и во благо всего человеческого рода.

Присмотримся же к процессам, которые начали развиваться внутри европейской культуры во второй половине XX века, обернувшиеся против того, что составляло смысл Модернизма, хотя и вобравшие в себя многое из его достижений, и потому составляющие действительное содержание так называемого Постмодернизма.

3.

Таково, прежде всего, уверенное и все более последовательное стремление *преодолеть противостояние элитарной и массовой культур*, казавшихся несовместимыми в силу индивидуалистического характера одной и конформистского — другой. О ненормальности такого антагонизма все чаще говорят сами деятели культуры — и теоретики, и критики, и практики, ищущие *реальные способы совмещения* форм, выработанных на обоих полюсах культуры Модернизма. Плоды этих поисков можно увидеть в стилистике телевизионных программ, в книгоиздательской деятельности и журналистике, в кинематографе и изобразительном искусстве, но, быть может, ярче всего в ставшем столь популярным творчестве современных «бардов и менестрелей» — французских шансонье М. Шевалье, Э. Пиаф, И. Монтана, М. Матье и русских поэтов-певцов В. Высоцкого, А. Галича, Б. Окуджавы, Ю. Кима, как и в новом для художественной культуры жанре мюзикла — скажем, в «Порги и Бесс», «Моя прекрасная леди», «Вестсайдская история», «Христос — суперстар», в латиноамериканской сорсуэле; во всех этих случаях ориентация на массового слушателя и зрителя сочетается с духовной наполненностью и использованием способов формообразования, выработанных высоким, элитарным искусством.

Аналогичный смысл имеют и опыты преодоления столь характерного для Модернизма *противостояния новаторства и традиционализма*. Поскольку

основанного на синтезе реалистического, натуралистического, романтического способов воспроизведения реальности с сюрреалистическими, абсурдистски-гротескными, символистскими формами. То, что прежде противостояло друг другу и казалось эстетически несовместимым, — жизнеподобие и фантазмагория, бытовая достоверность и гротеск, реализм и символизм, типизация и идеализация, — и потому было разнесено по разным жанрам и произведениям (скажем, в «Повестях Белкина» и в сказках А. Пушкина, в повести Н. Гоголя «Нос» и в «Мертвых душах», в «Господах Головлевых» и в «Истории одного города» М. Салтыкова-Щедрина, в опере П. Чайковского «Евгений Онегин» и в его балете «Лебединое озеро», в картинах В. Серова «Девушка, освещенная солнцем» и «Похищение Европы»), теперь *скреживается в одном произведении* — в «Мастере и Маргарите» М. Булгакова, в «Сталкере» А. Тарковского, в романах Г. Маркеса и повестях Е. Харитоновой, в фильме Т. Абуладзе «Покаяние» и в картине Э. Рязанова «Предсказание». Тем самым абсурдность социального бытия человека не утверждается уже с кафкианским трагизмом как *абсолютный закон бытия*, как неодолимая иррационально-сатанинская сила или как фатально-неотвратимое будущее человечества, каким его представляли авторы «антиутопий», а *«снимается» гротескно-ироническим* — в традиции романтизма Э. Гофмана и Н. Гоголя — восприятием этого абсурда, которое говорит о его духовном преодолении, то есть о *преодоляемости хаоса* и непобедимости человеческого интеллекта, *способного осмыслить саму абсурдность бытия*.

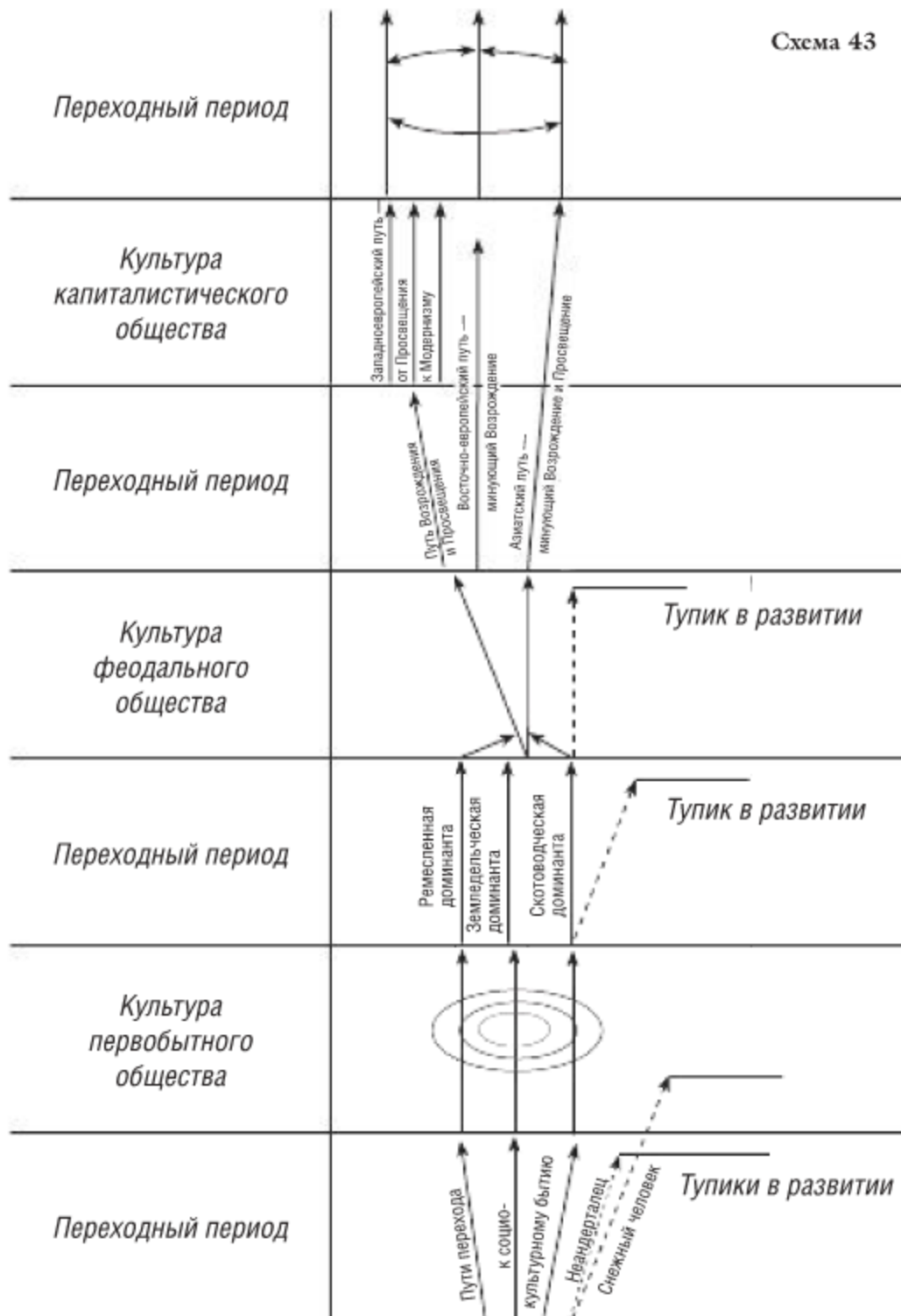
Приведенные здесь примеры взяты преимущественно из области искусства только потому, что оно, как это неоднократно отмечалось и конкретно показывалось на страницах настоящей книги, будучи *образным самосознанием культуры*, выражает протекающие в ней процессы с особенной точностью проникновения в самую суть этих процессов, а будучи *интуитивным, а не дискурсивным, познанием*, опережает, как это в свое время прекрасно объяснил Н. Добролюбов, более медлительное научно-теоретическое мышление, нуждающееся в обильном материале для анализа и обобщений. Во второй половине нашего века в этой сфере культуры можно увидеть не столько реализацию устремлений, подобных тем, что происходили в художественной сфере, сколько *методологическую подготовку* к решению такого рода задач, без которого уверенное движение теоретического познания — в отличие от познания художественного — невозможно.

Суть этой подготовки — преодоление той раздробленности знаний о действительности — природе, обществе, человеке, культуре, — которая, как было отмечено, достигла в эпоху Модернизма угрожающих для целостного миропонимания пределов. В середине XX века сознание этой угрозы привело к разработке самими учеными — биологами, кибернетиками, математиками, — а затем и подключившимися к этому движению философами, социологами, культурологами, *теории информации и методологии системных исследований*, призванных преодолеть «мозаичность» картины мира и разъединенность усилий познающих его автономных дисциплин; тем самым был «реабилитирован» свойственный классической философии *системно-целостный взгляд на бытие*, но сопряженный с теми новыми идеями, представлениями и методами, которые были выработаны

культур — проявление нового типа сознания: «Мы—Вы», стимулируемого аттрактором из будущего бытия человечества.

И Запад, и Восток предлагают в последнее время все больше примеров подобного диалогизма — прежде всего в сфере политической культуры, научных контактов, связей в сфере образования, массовых коммуникаций, мощной индустрии туризма; один пример представляется здесь, однако, особенно примечательным — замечательная книга Д. Андреева «Роза мира», содержащая утопическую, но поэтическую и, несомненно, представительную в историко-культурном отношении концепцию объединения всех конфессий в одной, общечеловеческой, религии. Реальное же воплощение диалога Запада с Востоком — философия Френсиса Фукуямы и Мераба Мамардашвили, романы Г. Гессе и Ч. Айтматова, стихи С. Есенина и Р. Гамзатова, фильмы А. Куросавы и Т. Абуладзе, т. е. произведения разных областей культуры, в которых воплощаются плоды *живого взаимопроникновения двух ментальностей, двух опытов, двух идеалов*, каждый из которых представляет человечество лишь частично и которые поэтому необходимы друг другу для полноты его, человечества, самоосуществления.

В этой связи хотелось бы обратить внимание на применение видным нашим востоковедом Т. Григорьевой боровского принципа дополнительности для объяснения культурной дихотомии «Запад—Восток»; признавая несомненную плодотворность такого ее осмысления, замечу только, что если в физическом микромире противоположные свойства элементарных частиц *альтернативны* по их проявлению и друг с другом никак не взаимосвязаны, то в мире культуры, несравненно более сложном по своей организации, альтернативные свойства не могут друг с другом не соприкасаться, не взаимодействовать так или иначе и не образовывать различные *синтетические структуры* — мы и видим их в реальной истории культуры, начиная, быть может, с «Западно-восточного дивана» И. Гёте и романтических поэм А. Пушкина и кончая многообразными «западно-восточными» синтезами в современной культуре едва ли не каждой страны, вовлекаемой в большей или меньшей степени в магнитное поле экономического, политического, духовного взаимодействия обоих регионов, во все шире развертывающийся диалог этих «двух культур». Понятно, что данный аспект «диалогического вектора» современной культуры играет особую роль в России — по той простой причине, что она принадлежит *одновременно и Западу, и Востоку* и что в ее культурной целостности связь обоих духовных потенциалов жизненно важна. Этим объясняются сама возможность формирования еще в 20-е годы идеологии «евразийства» и ее возрождение в наше время. Как бы ни относиться к тому или иному аспекту этой концепции, несомненно, что тоталитаристскому монологизму фальшивого «советского интернационализма», за которым скрывался самый вульгарный шовинизм, родственный гитлеровскому расизму, и столь же монологичному стремлению многих восточных наследников этой идеологии самоутвердиться через самоизоляцию следует противопоставить как единственно перспективный *принцип диалога Запада и Востока*, как в масштабе российского пространства, так и в масштабе общечеловеческом.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нам не дано предугадать, каким конкретно будет облик культуры будущего, но ее качества зависят во многом от нашей деятельности, подготавливающей ее приход. В конечном счете для того и нужно нам знание теории и истории культуры, чтобы каждый мог в меру сил своих *сознательно и целенаправленно* участвовать в выходе человечества на новую орбиту своего культурного развития. А в этом самоопределении личности, если она не пытается уклониться от участия в историческом процессе и ограничиться «вскапыванием своего огорода», по формуле известного героя Вольтера, решающим является отчетливое и обоснованное научное понимание того, что *человечество вступило в новую фазу перехода от одного типа культуры к другому* и что объективная историческая миссия этого перехода — как и всех предыдущих аналогичных периодов — состоит в *диалогическом контакте прошлого и будущего*. Формы этого диалога могут и должны быть многообразны, и соответственно движение будет развиваться по разным дорогам, нелинейно, но общим законом является *сама эта диалогичность, противостоящая всем формам монологического догматизма*, трагические последствия которого человечество испытало сполна на протяжении всей своей истории — и в политической, и в религиозной, и в эстетической сферах культуры.

Главный урок, который должен быть отсюда извлечен и который подкрепляется пониманием новых условий бытия землян — условий, порожденных современным уровнем научно-технического прогресса, — состоит в том, что эра решения всех социальных проблем с помощью насилия — и физического, и духовного, и социально-организационного, и психолого-идеологического — закончилась. На нынешнем этапе

развития обращение к насилу чревато самоубийством рода человеческого, да и вообще всей жизни на нашей планете.

В этом свете становится понятным, почему в середине XX века идея диалога вошла в проблемное поле философского мышления и неуклонно расширяет сферу своего влияния — от первых подступов к ее осмыслению в 20-е годы в работах Бубера и Бахтина на ограниченном пространстве этических и эстетических проблем до определения М. Бубером *самого человеческого бытия* как «диалогической жизни» (так назвал он одну из своих книг), определения последователем М. Бахтина Библером *законов мышления* как «диалогики», описания психологами *процессов, протекающих в нашем сознании* как «внутреннего диалога», выявления лингвистами диалогической природы *человеческой речи*, трактовки автором этих строк диалога как *оптимальной формы духовного общения людей* — в реальной жизни, в активности воображения, в восприятии искусства. Так сама логика современного социального и культурного бытия наталкивает мысль на постижение глубинной сути развивающихся в ней процессов.

Вместе с тем, с одним тезисом В. Библера позволю себе не согласиться — с определением культуры как «диалога культур». Ибо если употреблять понятие «диалог» в точном смысле, а не отождествлять его с «коммуникативным взаимодействием», придется заключить, что он является *лишь одной из нескольких возможных — и, действительно, реализовавшихся в истории мировой культуры* — позиций. Рассматривая ее именно в диахроническом аспекте (но и в синхронических связях разных культур их диалог есть *один тип* связи региональных, национальных, сословных и т.п. культур), мы обнаруживаем *разные отношения настоящего к прошлому — и истинно диалогические, и монологические*, причем с противоположно направленными векторами этого монолога. Первая, исторически зафиксированная, форма этого отношения — *подчинение настоящего прошлому*; такова суть *традиционной культуры* во всех ее исторических модификациях, от первобытности до Возрождения, так как сама суть традиционности состоит в безоговорочном, абсолютном (разумеется, по интенции, а не реализации, которая не может быть абсолютной по отношению к какой бы то ни было установке) *подчинении настоящего прошлому*; тут можно было бы сказать, что настоящее отдает прошлому «право на монолог».

Вторая позиция, также монологическая, но с противоположно направленным вектором монолога, — наиболее последовательно воплотилась в идеологии *Модернизма*, с его культом новизны, оригинальности, непохожести на прошлое, полным разрывом с традицией, доходившим до провозглашения «смерти искусства» в классическом его понимании, «смерти» классической философии, науки, морали, в появлении на арене культуры некоего «антиискусства» и «контркультуры», в ощущении надвигающейся и неотвратимой гибели всей Западной цивилизации, т. е. *цивилизации как таковой* (ибо никакой другой человечество не

БИБЛИОГРАФИЯ

- Авдеев Р. Ф.* Философия информационной цивилизации. — М., 1994.
- Абрамян Э. Г.* У истоков культурной традиции. — Ташкент, 1988.
- Алексеев В. П.* Становление человечества. — Л., 1984.
- Андреев Д. Л.* Роза мира. Метафилософия истории. — М., 1991.
- Андреев И. Л.* Происхождение человека и общества. — М., 1987.
- Арзаканьян Ц. Г.* Культура и цивилизация: Проблемы теории и истории. — Вестник истории мировой культуры, 1961, № 3.
- Ариольдов А. И.* Социалистическая культура: теория и жизнь. — М., 1993.
- Ариольдов А. М.* Введение в культурологию. — М., 1994.
- Артановский С. Н.* Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. — Л., 1967.
- Артановский С. Н.* Некоторые проблемы теории культуры. — Л., 1977.
- Артановский С. Н.* На перекрестке идей и цивилизаций: исторические формы общения народов. Мировые культурные контакты. Многонациональное государство. — СПб., 1994.
- Арутюнов С. А.* Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. — М., 1989.
- Ахиезер А.* Россия: критика исторического опыта. — М., 1991.
- Ашин Г. К.* Буржуазная массовая культура. — М., 1988.
- Бааде Ф.* Соревнование к 2000 году. — М., 1962.
- Баткин Л. М.* Тип культуры как историческая целостность. — Вопросы философии, 1969, № 9.
- Бахтин М. М.* Философия поступка. В: Философия и социология науки и техники. Ежегодник. — М., 1984—1985.
- Бердяев Н. А.* Мое философское мирозерцание. — Философские науки, 1990, № 6.
- Библер В. С.* Нравственность. Культура. Современность. (Философские размышления о жизненных проблемах). — М., 1990.
- Библер В. С.* От наукоучения к логике культуры. — М., 1991.
- Богданов А. А.* Всеобщая организационная наука. — М., 1990.
- Боголюбова Е. В.* Культура и общество. — М., 1978.
- Бодрийар Ж.* Система вещей. — М., 1995.
- Борев В. Ю., Коваленко А. В.* Культура и массовая коммуникация. — М., 1986.
- Булатов М. А.* Диалектика и культура (историко-философский анализ). — Киев, 1984.

- Завадский С. А., Новикова Л. И.* Искусство и цивилизация. — М., 1986.
- Злобин Н. С.* Культура и общественный прогресс. — М., 1980.
- Золотухина-Аболина Е. В.* Философия обыденной жизни: Экзистенциальные проблемы. — Ростов-на-Дону, 1994.
- Иванов В. П.* Человеческая деятельность—познание—искусство. — Киев, 1977.
- Иконникова С. Н.* Диалог о культуре. — Л., 1987. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. — М., 1974. Искусство в системе культуры. — Л., 1987. История философии и культура. — Киев, 1991.
- Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания. — М., 1994.
- Иои Э.* Проблемы культуры и культурная деятельность. — М., 1969.
- Каган М. С.* Морфология искусства. — Л.—М., 1972.
- Каган М. С.* Человеческая деятельность: Опыт системного анализа. — М., 1974.
- Каган М. С.* Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. — М., 1989.
- Каган М. С.* Системный подход и гуманитарное знание. Избр. статьи. — Л., 1991.
- Каган М. С.* Музей в системе культуры. — Вопросы искусствознания. 1994, № 4.
- Каган М. С. Музыка в мире искусств. — СПб, 1995.
- Каган М. С., Холостова Т. В.* Культура—философия—искусство. Диалог. — М., 1988.
- Кветной М. С.* Человеческая деятельность: сущность, структура, типы (социологический аспект). — Саратов, 1974.
- Келле В. Ж., Ковальзон М. Я.* Теория и история. — М., 1981.
- Княбе Г. С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. — М., 1993.
- Князева Е. Н., Курдюмов С. П.* Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. — М., 1994.
- Козан Л. Н.* Теория культуры. — Екатеринбург, 1993.
- Козан Л. Н.* Вечность: Преходящее и непреходящее в жизни человека. — Екатеринбург, 1994.
- Кон И. С.* Ребенок и общество. — М., 1988.
- Конрад Н. И.* Запад и Восток. Ст. — М., 1972.
- Коул М., Скрибнер С.* Культура и мышление. — М., 1977.
- Кризис современной цивилизации: Выбор пути. Сб. обзоров. — М., 1992.
- Кукаркин А. В.* Буржуазная массовая культура. — М., 1985.
- Культура в свете философии. — Тбилиси, 1979.
- Культура в современном мире: опыт, проблемы, решения. — М., 1989—1992.
- Культура и общуване. — София, 1986.
- Культура и перестройка: Нормы, ценности, идеалы. — М., 1990.
- Культура и развитие человека. — Киев, 1989.

- Мещеряков В., Мещерякова И.* Введение в человековедение. — М., 1994.
- Мид М.* Культура и мир детства. — М., 1988.
- Мизес Л., фон.* Антикапиталистическая ментальность. 2-е изд. — Нью-Йорк, 1992.
- Милоков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. В 3-х томах. М., 1993.
- Моль А.* Социодинамика культуры. — М., 1973.
- Мыльников А. С.* Основы исторической типологии культуры. — Л., 1979.
- Налимов В. В.* В поисках новых смыслов. — М., 1993.
- Налимов В. В.* (с участием Ж. А. Дрогалиной). На грани третьего тысячелетия: что осмыслили мы, приближаясь к XXI веку. (Философское эссе.) — М., 1994.
- Наука и культура. Сб. — М., 1984.
- Неомарксизм и проблемы социологии культуры. — М., 1980.
- Николов Л.* Структуры человеческой деятельности. — М., 1984.
- Новикова Л. И.* Цивилизация и культура в историческом процессе. — Вопросы философии, 1982, № 10.
- Нэбитт Д., Эбурдин П.* Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции: Год 2000. Десять новых направлений на 90-е годы. — М., 1992.
- Общество и культура: философское осмысление культуры. Ч. I. — М., 1988.
- Общество и культура: проблемы множественности культур. Ч. II. — М., 1988.
- Орлова Я. А.* Введение в социальную и культурную антропологию. — М., 1994.
- Очерки по социальной антропологии. — СПб., 1995.
- Очерки теории и истории культуры. — М., 1992.
- Панин Д. М.* Теория густот: Опыт христианской философии конца XX века. — М., 1993.
- Панорама современных идей. — N.-Y., 1982.
- Петров М. К.* Язык, знак, культура. — М., 1991.
- Печчеи А.* Человеческие качества. — М., 1985.
- Пивов В. М.* Миф в системе культуры. — Петрозаводск, 1991.
- Плахов В. Д.* Традиция и общество. — М., 1982.
- Пономарева Л.* Евразийство: его место в русской и западноевропейской историко-философской традиции. Европейский альманах: История. Традиции. Культура. — М., 1993.
- Попов К.* Проблемы на теории на культурата. — София, 1977.
- Поршнев Б. Ф.* Социальная психология и история. — М., 1979.
- Постмодернизм и культура. Сб. — М., 1991.
- Природа и дух: мир философских проблем. Человек в мире и мир человека. — СПб., 1995.
- Проблемы на сравнительного культурознание: Типологии и взаимодействия. — София, 1984.

- Традиция в истории культуры. — М., 1978.
- Трубецкой Н. С.* Европа и человечество. — София, 1920.
- Тэнисе А.* Культура и религия. — М., 1975.
- Файнберг Л. А.* У истоков социогенеза. — М., 1980.
- Философия и культура: XVII Всемирный философский конгресс: проблемы, дискуссии, суждения. — М., 1987.
- Философия культуры. Сб. — Самара, 1993.
- Философия истории: Антология. — М., 1995.
- Философия культуры: становление и развитие. — СПб., 1995.
- Философия. Творчество. Культура. — Саратов, 1994.
- Философские проблемы культуры. — Тбилиси, 1980.
- Флоренский П.* Культ, религия и культура. — В сб.: Русская философия. Конец XIX — начало XX века. Антология. — СПб., 1993.
- Формирование национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. — М., 1977.
- Фохт-Бабушкин Ю. У.* Художественная культура и развитие личности. — М., 1987.
- Фрейд З.* Тотем и табу. — М., 1992.
- Фромм Э.* Бегство от свободы. — М., 1990.
- Фромм Э.* Человеческая ситуация. — М., 1995.
- Фуко М.* Слова и вещи. — М., 1977.
- Фукуяма Ф.* Конец истории? — Вопросы философии, 1990, № 3.
- Ханова О. В.* Культура и деятельность. — Саратов, 1978.
- Хачатурян В.* Революция и русская культура в концепциях евразийства. — Европейский альманах: История. Традиции. Культура. — М., 1993.
- Хейзинга И.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. — М., 1992.
- Художественная культура в докапиталистических формациях. — Л., 1984.
- Художественная культура в капиталистическом обществе. — Л., 1986.
- Цивилизации и культуры. Вып. 1. Россия и Восток: цивилизационные отношения. — М., 1994.
- Цукерман В. С.* Народная культура. — Свердловск, 1982.
- Цукерман В. С., Соколов С. С.* Актуальные проблемы развития культуры. — Челябинск, 1990.
- Чавчавадзе Н. З.* Культура и ценности. — Тбилиси, 1984.
- Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А.* Народы, расы, культуры. — М., 1971.
- Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. — М., 1990.
- Человек и общество: Основы современной цивилизации. Хрестоматия. — М., 1992.

- Ferry L.* Homo Aestheticus: L'invention du goût à l'âge démocratique. — P., 1990.
- Gehlen A.* Die Seele im technischen Zeitalter. — Hamburg, 1964.
- Giddens A.* The consequences of Modernity. — Stanford, 1990.
- Granger G.-G.* Pensée formelle et sciences de l'homme. — P., 1960.
- Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1,2. Fr.-am-Main, 1986.
- Hammond P.B.* Introduction to Cultural and Social Anthropology. — N.-Y., 1971.
- Hall E.T.* The silent language. — N.-Y., 1970.
- Harris M.* Culture, Man and Nature. An Introduction to General Anthropology. — N.-Y., 1971.
- Herskovits M.* Cultural Anthropology. — N.-Y., 1955.
- Huláková N.* O kultuře a kulturu revoluci. — Praha, 1963.
- The Idea of Culture in the Social Sciences. Ed. by L. Schneider and Ch. Bonjean — Cambridge, 1971.
- Jenks Chr.* Culture. — L. and N.-Y., 1993.
- Kagan M.S.* Mensch—Kultur—Kunst: Systemanalytische Untersuchung. — Hamburg, 1994.
- Kagan M.S.* F. Tönnies und K. Marx. Probleme der Philosophie der Geschichte. — In: Tönnies — Forum, 1993, N 2.
- Kaplan D., Manners R.A.* Culture Theory. — N.-Y., 1972.
- Klemm G.* Allgemeine Kulturwissenschaft. Bd. 1—2. — Leipzig, 1854—1855.
- Kreatur Mensch.* Moderne Wissenschaft auf der Suche nach dem Humanum. Hrsg. von G. Altner. — München, 1973.
- Kroeber A.L.* Configuration of Culture Growth, — Berkeley — Los Angeles, 1944.
- Kroeber A.L.* The Nature of Culture. — Chicago, 1952.
- Kroeber A.L.* and *Kluckhohn C.* Culture. A critical Review of Concept and Definitions. — Harvard Univ., 1952.
- Luhmann N.* Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. — Fr.-am-Main, 1984.
- Malinowski B.A.* Scientific Theory of Culture. — North Carolina, 1944.
- Morris C. W.* Signs. Language and Behavior. — N.-Y., 1946.
- Parsons T.* The Social System. — L., 1951.
- Parsons T.* Structure and Process in Modern Societies. — N.-Y., 1965.
- Philosophy and Culture: Studies from Hungary. Published on the Occasion of the 17th World Congress of Philosophy. — Budapest, 1983.
- Postmodernism. A Reader. Ed. and introd. by Th. Docherty. — N.-Y., 1993.
- Problemes de la culture et des valeurs culturelles dans le monde contemporain. — P., UNESCO, 1983.
- Radeliffe-Brown A.* Method in Social Anthropology. — L., 1958.
- Reble A.* Schleiermachers Kulturphilosophie. — Erfurt, 1935.

*Р*АЗДЕЛ III.

ЧЕЛОВЕК КАК ГЛАВНЫЙ ПРЕДМЕТ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно»;⁵ и далее К. Маркс подчеркивал — это нам сейчас особенно важно отметить! — что у Л. Фейербаха «человеческая сущность может рассматриваться только как “род”, как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только природными узами»⁶.

Именно потому, что связь между людьми понималась Л. Фейербахом как «немая всеобщность», а не продукт их материальной и духовной «самодеятельности» (показательно, что К. Маркс и Ф. Энгельс часто употребляют именно этот термин «самодеятельность»⁷), ему оказалось ненужным понятие «общение»; К. Марксу же оно было с самого начала необходимо. Это кардинальное различие позиций подчеркивал и Ф. Энгельс; в заметке о Л. Фейербахе, относящейся к периоду подготовки работы над «Немецкой идеологией», он писал: «...что вообще люди с самого начала, с тех пор как они существуют, нуждались друг в друге и только благодаря этому могли развивать свои потребности и способности и т.д., что они вступили в общение», — все это Фейербах выражает таким образом, что «отдельный человек сам по себе не обладает в себе сущностью человека», что «сущность человека заключается только в общности, в единстве человека с человеком...» и т.д.⁸ Позднее Ф. Энгельс снова указывал: «.. чтобы перейти от фейербаховского абстрактного человека к действительным, живым людям, необходимо было изучать этих людей в их исторических действиях»⁹.

Хотя у К. Маркса и Ф. Энгельса понятие «общение» встречается и в ранних работах, категориальное значение оно получило только в «Немецкой идеологии». Здесь было показано, что в человеческом обществе материальное производство «предполагает общение (Verkehr) индивидов между собой» и что «форма этого общения, в свою очередь, обуславливается производством»¹⁰. С тех пор К. Маркс постоянно пользовался данным понятием и производным от него понятием Verkehrsverhältnisse, т.е. «отношения общения»¹¹. Совершенно неосновательно потому распространенное в литературе мнение, будто понятие «общение» было в «Немецкой идеологии» лишь первоначальным, неточным вариантом понятия «производственные отношения»¹². О том, сколь различен смысл этих понятий, свидетельствует то, что К. Маркс часто — в том числе и в «Капитале» — пользовался выражением «производственные от-

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 3. — С. 1.

⁶ Там же. — С. 3.

⁷ См., напр., там же. — С. 72.

⁸ Там же, т. 42. — С. 342–343.

⁹ Там же, т. 21. — С. 299.

¹⁰ Там же, т. 3. — С. 19.

¹¹ См., напр.: Marx K., Engels F. Werke, Bd. 23, S. 12; Bd. 24, S. 119. — К сожалению, во многих случаях термин Verkehr переводился словом «обмен», что явно неверно (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 6; т. 24, с. 132; т. 27, с. 402). Обмен всегда определяется К. Марксом термином Austausch, обозначающим вещественные отношения людей тогда как «общение» не имеет вещественного характера. Вообще говоря, «общение» — это философская категория, а «обмен» — экономическая.

¹² См., напр., комментарии к т. 3 соч. К. Маркса и Ф. Энгельса. — С. 590–591. Критику этих взглядов см. в указанной монографии В. М. Соковина. — С. 72 и сл.

- 1) философия является единственной наукой, которая способна создать теоретическую модель изучаемого предмета в его целостности, т.е. в закономерностях его строения, функционирования и развития, исходя из определения места этого предмета в природной и социальной реальности;
- 2) решение этой задачи открывает философии возможность выступить методологическим координатором познавательных усилий всех конкретных наук, каждая из которых изучает какой-то один аспект целостного бытия данного объекта;
- 3) сконструированную ею исходную модель объекта как целого философия проверяет и уточняет, обращаясь к результатам его исследования конкретными науками и интегрируя эти результаты, так как знание строения предмета позволяет ей эффективно сопрягать научные данные о различных компонентах, гранях, аспектах его существования, функционирования и развития (скажем, данные психологических, социологических, семиотических и иных исследований);
- 4) свойственное философии единство познавательной и идеологической функций позволяет ей раскрывать мировоззренческое значение каждой рассматриваемой проблемы.

Подходя с этой точки зрения к проблеме человеческого общения, мы должны, следовательно, прежде всего установить, что же оно собой представляет как *целостное социокультурное явление* и каково его внутреннее «устройство». Самое общее философское определение взаимодействующих в обществе активных «единиц», будь то отдельные индивидуумы либо те или иные социальные группы, — это определение их как *субъектов*. Субъекты направляют свою активность на практическое и духовное овладение объектами, и в этом процессе они необходимо вступают друг с другом во взаимодействие, т.е. в *общение*. Таким образом, общение оказывается необходимым и специфическим видом человеческой деятельности, выражающим *взаимодействие* субъекта с субъектом.¹⁸ Речь идет, разумеется, не об узкогносеологическом понимании субъекта, которое может соотносить его только с познаваемым объектом, а о широком философском понимании субъекта как *носителя активности, целеполагания, сознания и самосознания, свободы*, которое лежит в основе философского анализа *всей* практической и ду-

¹⁸ Такое понимание проблемы, обоснованное нами в монографии «Человеческая деятельность» (М., 1974), вызвало у некоторых ученых возражения, касающиеся и правомерности описания деятельности в системе субъектно-объектных отношений, и правомерности рассмотрения общения в качестве особого вида человеческой деятельности. Соображения наших оппонентов трудно, однако, признать убедительными; в самом деле, основательно ли утверждение Л. П. Буевой, что «отношения между человеком и предметом в процессе общественной и индивидуальной деятельности не могут быть сведены к субъектно-объектному взаимодействию», поскольку «в качестве наиболее общих элементов деятельности М. С. Каган выделяет субъект, объект и активность», но при этом «остается неясным», как быть с орудиями и средствами деятельности (указ. соч., с. 74)? Нам представляется очевидным, что орудия эти — такие же объекты, как и те, на которые орудия воздействуют, и что выделение орудий в ряду элементов деятельности ничего не может изменить в общем ее понимании как субъектно-объектного отношения. Если для конкретно-социологического, социально-психологического или общепсихологического подходов

нографии, рассматривающей многообразие этнических форм общения, и *культурологии*, способной и призванной показать закономерные исторические изменения в характере общения, детерминированные развитием культуры.

Мы видим, что если изучение общения не может быть привилегией, как нередко полагают, социальной психологии, или этики, или психолингвистики, то оно не может быть и простым параллельным движением этих — и каких-либо иных — наук; понимание целостности общения требует организации его комплексного научного исследования, и тут-то обнаруживается специфическая позиция и методологическая роль философии, для которой общение есть *сложноорганизованная целостность, единое в его разносторонности системное явление — деятельность субъекта, ориентированная на другого субъекта и использующая те или иные объекты как свои средства, орудия, инструменты.*

Человек есть субъект общения. Этот тезис означает, что на биологическом уровне, в жизнедеятельности животных мы еще не встречаемся с общением в прямом, строгом смысле этого слова, как не встречаемся с субъектными качествами в их развитом виде, хотя формы связи и взаимодействия животных весьма близки к формам человеческого общения и этологи все чаще выявляют и изучают эту близость.²⁰

Мы сталкиваемся здесь с серьезной методологической проблемой, корни которой уходят в общее понимание соотношения биологического и социального. Методологическая история научной мысли знает две крайности, в равной мере метафизические по своей сути: *абсолютный разрыв* биологической и социальной форм активности и их *отождествление*. Совершенно очевидно, что марксистской философской мысли одинаково чужды и теологическая концепция внебиологического происхождения человека и позитивистская редукция социокультурного к биофизиологическому; задача заключается в том, чтобы выявить генетическую связь разных уровней исторического развития активности живых систем и качественные отличия одного уровня от другого.

В этом свете нам представляется неправомерным употребление таких понятий, как «общение животных» или «социобиология»,²¹ которые в лучшем случае влекут за собой неосознанную антропоморфизацию биологических форм поведения, а в худшем — выражают принципиальную позитивистски-редукционистскую установку на отождествление социокультурного и биогенетического типов активности (в последние годы подобный подход приобрел на Западе большую популярность, доходя до стирания всяких граней между этикой и этологией, аргументируемого, в частности, тем, что... название этих наук происходит от одного корня). Те формы коммуникации, которые существуют в мире животных, организуя их совместные, коллективные действия, нельзя квалифицировать как общение по той же причине, по какой животное нельзя рассматривать в качестве субъекта действия;

²⁰ См., напр., чрезвычайно интересное исследование ученика К.Лоренца В.Виклера: Wickler W. Die Biologie der zehn Gebote. — München, 1971.

²¹ См., напр.: Панов Е. Н. Общение в мире животных. — М., 1970; Фабри К. Э. Основы зоопсихологии. — М., 1976; Wilson E. O. Sociobiology. The new synthesis. Cambridge (Mass.) and London, 1976.

М. М. Бахтина, а общение — диалогическую. Диалог же есть нечто принципиально иное, чем обмен монологами. Послание, которое один участник диалога направляет другому, адресуется получателю как активному и равному партнеру, как «второму я» отправителя, и поэтому должно быть по самому своему содержанию отличным от того послания, которое передается в случае простого сообщения. Последнее имеет безличный, имперсональный, объективный характер типа: «Сумма двух смежных углов равна...» (научное сообщение); «выступить в поход в такое-то время такими-то силами в таком-то направлении...» (сообщение-приказ); «при включении газового отопления необходимо...» (сообщение-инструкция); «это произошло в 23.00 по московскому времени...» (сообщение-документация) и т. д. и т. п. Что же касается послания, передаваемого в процессе общения, то именно в силу того, что оно адресуется субъектом субъекту, оно должно быть интимно-личностным, доверительным, обращенным к этому партнеру и ни к кому другому, ибо если между разными объектами как объектами принципиальных различий нет, то субъект всегда уникален. Поэтому информация, адресованная данным уникальным субъектом другому уникальному субъекту, — особая, уникальная же информация. Наиболее точное ее название — *исповедь*, ибо это выражение того, что происходит внутри субъекта, в его душе, в его сознании и самосознании. В извращенной форме общения — религии — исповедь адресовалась богу, непосредственно в акте молитвы или через посредство его представителя — священника; в чисто человеческой — межличностной — форме общения исповедь адресуется другу, т. е. свободно избранному тобою другому субъекту. Цель такого исповедального послания — дать другу достовернейшее знание о себе самом, о том, что никто, кроме тебя, знать не может и что поэтому открывает твое истинное «я». Вместе с тем такое послание рассчитано не на простое его усвоение получателем, запоминание или исполнение, как это имеет место при передаче сообщений, а на ответную исповедь, ответное признание, ответное самораскрытие.. Поэтому результат общения оказывается радикально отличным от результата простой коммуникации: последняя увеличивает количество информации у получателя сообщения и ничего не меняет у отправителя, общение же ведет к возникновению новой степени общности у партнеров благодаря более глубокому и верному познанию каждым другого и познанию самого себя через свое отражение в другом.

Несомненно, что коммуникация как форма информационной связи живых существ возникает уже на биологическом уровне, имеет свою зоопсихологическую (инстинктивную) мотивацию, свои средства (так называемые «языки» животных), свои цели (размножение, выращивание потомства, организация коллективных действий в охоте, строительстве, обороне и т. п.); однако такая коммуникация является не общением, а сообщением чего-то кому-то, и только у человека, становящегося субъектом и обретающего способность видеть в других себе подобных, т. е. субъектов, коммуникация подымается на уровень межсубъектного взаимодействия — общения. При этом «площадь» сферы общения оказывается социально-исторически детерминированной и изменчивой: скажем, раб для рабовладельца или крепостной для помещика был не равноправным субъектом, а объектом-вещью, которому нужно было передавать необходимые сообщения (и получать их от него), но с которым

невозможно вступать в общение; с другой стороны, в современном обществе отношения людей в определенных ситуациях ограничиваются исполнением их ролевых функций, предполагающих отношение к другому и даже к самому себе как к объекту, а не субъекту, и тут снова возможна лишь передача сообщений (или обмен сообщениями), но не общение. Разумеется, различие между субъектом и объектом в этом случае относительно и текуче — один человек для другого и один класс для другого класса не может быть «чистым» субъектом или «чистым» объектом, речь идет лишь о *доминантном отношении*, которое и определяет, имеем мы в данном случае дело с общением или с простым коммуникативным актом.

Если в этом отношении коммуникация шире, чем общение, то в ином отношении общение шире коммуникации — последняя является информационной связью, тогда как общение связывает людей и передаваемой информацией, и практическими действиями в труде, спорте, быту и т. п.

5. Определение общения как *межсубъектного взаимодействия* важно, в частности, потому, что относится и к связям индивидуумов, личностей, и к контактам разного масштаба социальных групп — от семьи, отряда, команды до племени, нации, класса. У Л. Фейербаха, как и у И. Фихте или М. Штирнера, да и у всех представителей буржуазной философии XX века, рассматривающих проблему общения, оно ограничивается рамками чисто духовного взаимоотношения индивидов.²⁶ Что же касается К. Маркса и Ф. Энгельса, то они решительно отвергали представление, будто люди способны общаться «между собой только как индивиды», ибо «в рамках разделения труда личные отношения необходимо, неизбежно развиваются в классовые отношения и закрепляются как таковые...». Люди, разъясняли они эту мысль, всегда «вступали в общение между собой не как чистые Я, а как индивиды, находящиеся на определенной ступени развития своих производительных сил и потребностей, и так как это общение, в свою очередь, определяло производство потребности, то именно личное, индивидуальное отношение видов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов создало — и повседневно воссоздает — существующие отношения. Они вступали в общение друг с другом в качестве того, чем они были, они исходили “из себя”, какими они были независимо от своего “жизнепонимания”... Отсюда, понятно, следует, что развитие индивида обусловлено развитием всех других индивидов, с которыми он находится в прямом или косвенном общении...²⁷». Позднее, в рукописи «Критика политической экономии» К. Маркс писал, что хотя взаимоотношения людей в докапиталистических формациях и кажутся более личными, чем в буржуазном

²⁶ Вот весьма типичная для современной буржуазной философии постановка вопроса у К. Яспера: «Общение возникает между двумя индивидами, которые связываются друг с другом, но должны сохранить свои различия, которые идут друг другу навстречу из уединенности, но знают об этой уединенности лишь постольку, поскольку они вступают в общение. Я не могу ведь быть самим собой, не вступая в общение, не будучи уединенным. При любом снятии уединенности общением вырастает новая уединенность, которая не может исчезнуть без того, чтобы я не перестал быть условием общения». — Цит. по: Junghänel G. Über den Begriff der Kommunikation bei Karl Jaspers. — Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1961, № 4. — S. 478.

²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3. — С. 438—440.

обществе, они «вступают друг с другом в общение только как индивиды в той или иной [социальной] определенности, как феодал и вассал, помещик и крепостной и т. д., или как члены касты и т. д., или как члены какого-либо сословия и т. д.»²⁸. Речь, как видим, идет о том, что межличностное общение оказывается в глубинной своей сути и детерминированности *общением социальных групп*, к которым принадлежат общающиеся личности, — классов, каст, сословий, а еще раньше — родоплеменных групп, общин. Так индивидуальное общение оборачивается сверхиндивидуальным, и через общение личностей в общение вступают группы людей, классы, нации, поколения. Но общение социальных групп может осуществляться и как *собственно групповое* взаимодействие, как взаимодействие коллективов: это выражается и в непосредственных контактах различных микрогрупп (семей, пионерских отрядов, спортивных команд), и во взаимоотношениях макрогрупп (наций, классов, партий), даже если они, не имея возможности реально вступать в контакт во всем своем составе, общаются через полномочных представителей (лидеров, послов, делегатские микрогруппы). В подобных случаях общение, например, руководителей политических партий или дипломатов является не личностным, а функционально-ролевым, независимым от того, как данные люди друг к другу относятся в качестве конкретных личностей; следовательно, фактически общаются здесь не субъекты-личности, а субъекты-партии. Вот почему В. И. Ленин мог говорить о необходимости «установить общение между городом и деревней», «установить общение между рабочими города и работниками деревни», разъясняя, что под «общением» он имеет в виду «форму товарищества»²⁹ целых социальных групп.

Как видим, товарищество, дружба — эта высшая форма межличностного общения — может характеризовать и отношения социальных групп. Поэтому существенной проблемой теории общения являются не только взаимоотношения индивидов, но и взаимодействие социально-групповых субъектов, которое мы обозначаем в таких понятиях, как «дружба народов», «дружественные классы», «дружеские отношения между коммунистическими партиями». В основном Законе нашей страны — в Конституции СССР — дружба наций и народностей СССР рассматривается как принцип и форма их взаимоотношений, а «забота всех о благе каждого и забота каждого о благе всех», т. е. любовь человека к человеку, — как «закон жизни» социалистического общества.

Так выясняется, что понятия «любовь» и «дружба», в свое время незаслуженно отвергнутые нашей философией и переданные ею этике, психологии, педагогике, имеют в действительности и глубочайший философский смысл. Ограниченность феербахизма (как и толстовства или шеллеризма) заключалась в абстрактно-гуманистической трактовке любви и дружбы и в идеалистическом толковании их роли в социальном развитии, марксистская же философская теория общения призвана разработать их диалектико-материалистическую и историко-материалистическую интерпретацию.

²⁸ Там же, т. 46, ч. 1. — С. 106—107.

²⁹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 45. — С. 367.

Если классово-антагонистическое общество предельно сужает границы человеческого общения, ибо эксплуатируемые классы являются для эксплуататоров объектами, а не равноправными субъектами, а одна личность для другой становится орудием, предметом, жертвой, т. е. опять-таки *десубъективированным объектом*, то величайшей целью коммунизма является, по выражению основоположников марксизма, «производство самой формы общения»³⁰, ибо этот социальный строй призван сделать *истинно человеческими* связи между людьми как *равными, уважающими друг друга и любящими друг друга субъектами всеобщей деятельности*, что и порождает у каждого члена этого общества «потребность в том величайшем богатстве, каким является *другой человек*»³¹. Реализация этой потребности и делает человека подлинным субъектом общения.

³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3. — С. 70.

³¹ Там же, т. 42. — С. 125.

ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ КАК СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС (2003)

1

В наши дни все еще приходится доказывать, что открытия синергетики относятся не только к сфере физико-математического знания, но, как то и предсказывали основоположники этой дисциплины, распространяют свое действие на развитие культуры во всех ее проявлениях. Это означало, что синергетика претендует на статус философской, а не физической теории, и неудивительно, что она вызвала живой интерес у философов, как и у представителей многих областей гуманитарного знания¹. Все же до сих пор мы встречаемся со скептическим отношением многих гуманитариев к эвристическим возможностям синергетики в познании запредельных природе сфер бытия, поскольку серьезных позитивных результатов ее применение к анализу человека, общества, культуры еще не дало. Но если в сфере так называемой «социальной синергетики» и синергетическом осмыслении общих социокультурных процессов перечисленными авторами уже сделаны значительные шаги, то в применении к такому своеобразному феномену, как личность, не сделано еще почти ничего.

Это связано, несомненно, с непреодоленной поныне неопределенностью понимания содержания понятия «личность»: не стану приводить множество примеров — для этого нет места в небольшой статье —, ограничившись тем, что отмечу наиболее распространенные неадекватные ее отождествления — то с «человеком», то с «индивидом», лишаяющие понятие «личность» собственного и специфического содержания; отмечу и то, что это содержание признается то чисто психологическим, то социологическим, то юридическим, исходя из частного угла зрения той или иной науки².

Не рассматривая эту историю, обращу лишь внимание на то, что после появления данного понятия в арсенале философско-антропологических категорий Хр. Вольф счел основным атрибутом личности «самосознание», а И. Кант ввел понятие «личность» в свой знаменитый нравственный категорический императив: «Поступай так, чтобы в твоей собственной личности, как и в личности каждого

¹ См., например, серию сборников статей, вышедших в нашей стране в последние годы, включая данный: Синергетика и методы науки. — СПб., 1998; Синергетика и социальное управление. — М., 1998; Синергетика и психология: Тексты. Вып. 1 — 2. — М., 1997–2000; Синергетика, философия, культура. — М., 2001; Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. — М., 2000; Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. — М., 2002, и ряд монографий О. Н. Астафьевой, В. П. Бранского, В. В. Васильковой, С. П. Курдюмова и Е. Н. Князевой, А. П. Назаретяна, автора этих строк.

² См., напр.: Кон И. С. Социология личности. — М., 1967; Леонтьев А. И. Деятельность. Сознание. Личность. — М., 1977, или из этимологии самого слова «личность» в его греческой и древнеримской праформах (см. Trendelenburg A. Zur Geschichte des Wortes Person. // Kant-Studien. Bd. X111, B., 1908).

другого, человечность была для тебя всегда целью, а не средством» (так сформулирован «императив» в «Основаниях метафизики нравов»). Буржуазно-демократическое общество юридически, конституционно закрепило «права личности», узаконив тем самым отношение этого типа общества к индивиду, свободную самоидентификацию которого оно ценит независимо от его социального положения, этнической принадлежности, пола, возраста, вероисповедания.

Соглашаясь с Р. Штайнером, что существует неразрывная связь личности и свободы, никак нельзя согласиться с таким пониманием свободы в его учении, которое делает ее исходной и ничем не детерминированной мистической силой, выражающейся в самопознании личности: «Самая важная проблема всякого человеческого мышления — понять человека, как основанную на себе самой свободную личность»¹. Близка к этому и трактовка свободы Н. А. Бердяевым: «Свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать», и оттого «в основе “философии свободы”» лежит «мистический» тип мироощущения и мироотношения². Последовательное развитие подобных субъективистских установок порождает необходимость разрешить их противоречие с религиозным сознанием, над чем тщетно бились оба философа, ибо признание человека «рабом Божьим» и «свободной личностью» несовместимы. Но не преодолевается антиномия «свобода — необходимость» и в рационалистической философии, трактующей свободу как «познанию необходимость» (что, кстати, Р. Штайнер хорошо понимал и потому искал «необходимости» альтернативу).

Свобода вообще не является гносеологической (эпистемологической) категорией — это категория онтологическая и аксиологическая, выражающая способность человека осознанно выбирать определенные ценности и формы поведения из широкого спектра возможных. Никак нельзя поэтому согласиться ни с физиками, которые говорят о «свободе воли» электрона, ни с А. Н. Уайтхедом, когда он находит свободу «в универсуме» как свойство «физической природы вещей»³, ни с В. Н. Сагатовским, считающим и свободу, и субъектность, и духовность (!) общими свойствами природы, а не специфическими атрибутами человека.⁴

Когда Ф. И. Тютчев писал в своем известном четверостишье —

*Не то, что мните вы, природа —
Не слепок, не бездушный лик.
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык,*

¹ Штайнер Р. Истина и Наука. Посвящение и мистерии. О человеческой ауре. — СПб., 1992. — С. 53; ср. его же: Философия свободы.

² Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989. — С. 12–13.

³ Уайтхед А. Н. Избр. работы по философии. — М., 1990. — С. 600.

⁴ Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии (философские основы мировоззрения). Авторский курс. Часть 2. Онтология (Мир и Человек: укоренен ли Человек во Вселенной?). — СПб., 1999. — С. 40, 44, 82 и др.)

он рассуждал не как ученый, а как художник, который, действительно, воспринимает и описывает природу так, *как если бы* она обладала и свободой, и любовью, и душой, и языком, потому что искусство унаследовало от мифологии ее *анимистическую основу и одухотворяет, очеловечивает, субъективирует все, к чему оно прикасается*, — солнце и луну, гору и море, дерево и животное, любую вещь —, но этого не делает наука и это не вправе делать трезво глядящая на мир философия.

Анализ истории мировой культуры подтверждает связь появившегося на Западе в ходе кризиса традиционной культуры понятия «личность» с понятиями «свобода», «самосознание», «творчество», что делает ее категорией *культурологической*, — это и дало мне основание назвать второй крупный этап истории мировой культуры, который противопоставил себя *традиционному* ее типу, *личностно-креативным* или, короче, *персоналистским*¹.

Отличие «личности» от «человека» определяется тем, что «человек» есть *родовое* понятие, а «личность» — *индивидуальное*, от «индивида» же «личность» отличается тем, что является его *особым качеством*, но не врожденным, не имманентным, а формирующимся в результате овладения индивидом определенным *культурным содержанием*; иначе говоря, индивидом человек *рождается* и остается им независимо от социальных и культурных условий его существования, а личностью он *становится* — или не становится —, в зависимости от потребностей социокультурной среды и от его собственной активности.

Традиционное общество с соответствующей ему традиционной культурой нуждалось в строго закреплённом за каждым своим членом его месте в социальной иерархии и в разделяемом всеми едином типе мифологического сознания, освящающем эту иерархию. Хотя исторически-исходное растворение «я» в «мы» в первобытных коллективах модифицировалось в известной мере в последующих типах традиционного общества и несколько расширило ту социальную «щель», в которую некоторые «диссиденты» могли протиснуться, вырываясь из тесных рамок безличной «мы-психологии» и соответствующего поведения, однако вплоть до слома в Европе феодального варианта традиционного общества личность, атрибутивным качеством которой является потребность и способность *духовного самоутверждения*, осуществляемого в ходе свободного выбора жизненных ценностей и обусловливаемых ими форм поведения и деятельности, могла быть лишь исключительным явлением, типичными же модификациями безличности индивида были социальные институты монашества и рыцарства, юридически закреплённые сословные права и обязанности, определявшиеся принадлежностью к дворянству, к духовенству, к крестьянской общине, к ремесленному цеху, к торговой гильдии. *Возрождение, Реформация и республиканизация* — три пути формирования индивидуального самосознания человека и права выбора каждым своих нравственных, эстетических, религиозных, политических, экзистенциальных ценностей — рождали *Личность* как носителя *свободы самоидентификации, самоосуществления, самореализации*, т.е. самостоятельно избираемых идеалов,

¹ См.: Каган М. С. Философия культуры. — СПб., 1996; его же: Введение в историю мировой культуры. Кн. 2. — СПб., 2002.

Это означает, что, будучи высшим завоеванием истории культуры, свобода как атрибутивное свойство личности *аксиологически амбивалентна* — ее ценность определяется тем, *на что она направлена*: человечество билось над решением этого трагического парадокса со времен противопоставления Авеля и Каина, Христа и Иуды, посвящало его обсуждению творчество величайших своих мыслителей — Шекспира и Достоевского, Канта и Ницше, Маркса и Фрейда, Чайковского и Шостаковича, Булгакова и Сокурова... А отсюда возникла проблема формирования такого личностного «я-сознания», которое направляло бы деятельность и поведение личности во благо, а не во вред себе подобным, и даже себе «неподобным» — животным, растениям, вещам, — проблема, приобретшая особую остроту в наше время, когда неудержимо развивающийся экологический кризис ставит под сомнение саму возможность выживания человечества.

2

С интересующей нас в контексте синергетической проблематики настоящей статьи точки зрения сказанное является необходимой прамбулой для понимания существенно различных законов формирования обоих типов человеческого сознания — *безличностного*, т. е. мифологически-традиционалистского, религиозного, мистико-иррационалистского, фанатически-догматизированного, в идеале «монашеского» или «солдатского» (я «*солдат партии*», с гордостью говорили в свое время советские коммунисты, и точно так же рассуждают мусульманские *террористы*), и *персоналистского «я-сознания» свободной личности* (как бы она этой свободой ни распоряжалась — во благо или во вред другим личностям).

Правда, до сих пор синергетика ограничивалась, как правило, выявлением *общих законов* процессов самоорганизации сложных и сверхсложных диссипативных систем, независимо от того, каков их субстрат — физический, биологический, социальный, психологический, художественный —, что неоднократно подчеркивалось ее основоположниками. Так, Г. Хакен характеризует синергетику как науку об «общих законах или принципах», управляющих процессами «сотрудничества, кооперации» элементов любых систем — «от молекул и жидкостей до человеческих индивидуумов и обществ»¹. Разумеется, такие «общие законы» существуют и наука должна их выявлять, однако сложное тем и отличается от простого, а сверхсложное от сложного, что усложнение состава, структуры, функционирования и развития более сложных систем не сводится к данным формам бытия более простых системных объектов, отчего познание более сложного требует постижения того, *как простое превращается в сложное* и само преобразовывается в структуре и динамике более сложного — скажем, молекулярного в биологическом, биологическом в специфически-человеческом, физиологических реакций в психологических, психической активности в духовных переживаниях,

¹ Хакен Г. Можем ли мы применять синергетику в науках о человеке? // Синергетика и психология. Тексты. Вып.2: Социальные процессы. — М., 2000. — С. 12.

динамическом взаимоотношении планет, во вращении каждой и в протекающих на них циклических процессах смены дня и ночи, тепла и холода, морских приливов и отливов. Таков и способ существования простейших динамических технических систем, типа часового механизма с маятником, «отсчитывающим» течение времени; системы эти живут по раз и навсегда установленному алгоритму и ритму, сохраняющему исходные состояния: «а — б; а — б» до тех пор, пока вмешательство внешних сил его не нарушит.

2. Второй класс систем — *сложные*, или *органические*: таковы биологические организмы; их главное отличие состоит в том, что они являются такими целостностями, части которых являются *органами данного организма*, т.е. не имеют самостоятельного существования; в этом классе систем различаются два подвида — растение, бытие которого циклично меняет два состояния: *умирание и возрождение*, и животное, бытие которого одноразово и потому циклично в другом смысле — как *завершенный процесс движения от рождения к смерти*.

3. Третий класс систем — *сверхсложные* или *антропо-социо-культурные*; они отличаются от сложных систем *разнородностью* их субстрата — не однородно-биологического, а синтезирующего свойства *природы, общества и воплощенной в культуре человеческой деятельности*. Это значит, что их сложность *иная*, чем в самых сложных биологических системах: по своему составу они *гетерогенны*, как механические системы, но их части связаны *органически*, как в системах биологических: так, в бытии человека природное, унаследованное от животных предков, и исторически-выработанное, социокультурное нерасчленимы, так неразрывны духовное и материальное в культуре, так сцеплены в обществе его производственно-экономическое основание, его политическая и правовая организационные формы и его идеологическое самообоснование.

4. Существует, наконец, не выделявшийся до сих пор в синергетике, как и в общей теории систем, четвертый класс — *супер-сверхсложные системы*: таковы человек как *личность* и воссоздающие динамическую структуру личности *художественные образы*.

Чем же объясняется правомерность выделения этого последнего класса систем и их определение как «*супер-сверхсложных*»? Объясняется это уникальностью содержания каждой личности и каждого художественного образа, что повышает на несколько порядков уровень сложности и тип сложности этих систем и делает безграничным многообразие их конкретных модификаций, а значит, и процессов порождения, становления, формирования, развития — короче, *самоорганизации* — каждой личности и каждого художественного образа (таково рациональное зерно неокантианской концепции отличия наук о культуре от наук о природе).

Ибо даже если даже в более простой, гомогенной биологической системе соотношение онтогенеза и филогенеза является *не тождеством, а только изоморфизмом*, то применительно к человеку как личности границы изоморфизма процессов ее самоорганизации не могут не быть несравненно более узкими, поскольку практически безгранична широта вариационного спектра бытия личностей в социокультурных пространстве и времени по сравнению с

различием особей в каждом роде животных, не говоря уже о растениях. Вместе с тем, принципиально различаются филогенез и онтогенез в жизни самого человечества: первый процесс *стихийен*, а второй *двусторонне сознательно направляется и регулируется* — с одной стороны, родителями и воспитателями, с другой, самим воспитуемым; потому-то каждый процесс онтогенеза личности *уникален*.

В таком случае, действительно, возникает вопрос: как может наука изучать *уникальные* состояния и *уникальные* процессы? Не является ли познание уникального, неповторимого, «слишком человеческого» вообще прерогативой *искусства, а не науки*, отчего и сам Ф. Ницше, и феноменологи, и экзистенциалисты, и постмодернисты испытывают нескрываемую зависть к искусству, обращающую многих из них не только к поэтизации, драматургизации и «притчевизации» философии, но и к весьма частой прямой смене философом теоретического дискурса на художественно-образный...

Конечно, образы Гамлета и Моны Лизы Джоконды, Дмитрия Карамазова и репинского Протодиякона, не говоря уже о гениальных портретах Веласкеса и Гудона, И. Крамского и В. Серова, суть «расшифровки» специфическими средствами художественного познания уникальности бытия личности, что недоступно ни науке, ни философии, однако диалектика все же убеждает нас в том, что не только за *единичным*, но даже за *уникальным* скрывается нечто *общее*, за *случайным* — *закономерное*, за *свободным* — в известном отношении *необходимое*, за *бесконечными вариациями* — *глубинные инварианты*. Когда психолог И. Н. Трофимова говорит о том, что «для объектов психологии характерны все свойства систем, изучаемых синергетикой: незамкнутость, диссипативность, неустойчивость, иерархичность, нелинейность»¹, она неоправданно сужает возможности синергетики в данной сфере познания человека, ибо не выделяет самого сложного, но, быть может, самого важного в перспективах, открываемых перед гуманитарным знанием синергетикой как «наукой об эволюции», — возможности познания *биографии конкретной личности*, и жизненно-реальной, и художественно-образно смоделированной, а на основании такого знания научиться эффективно руководить этими процессами, идет ли речь о воспитании другого или о самовоспитании. В действительности синергетическая трактовка процессов самоорганизации позволяет осмыслить даже ее тончайшие модификации — *становление личности* в реальном ее бытии и *формирование образа* в творчестве художника.

В этом нетрудно убедиться, сопоставив протекание обоих процессов — биографии человека и «биографии» создаваемого художником образа — в традиционной, «*доличностной*» культуре и в культуре *личностно-креативной, персоналистской*. В первом случае, при всех очевидных особенностях разных этнических и исторических модификаций традиционной культуры, онтогенез был, говоря языком синергетики, *линейным* процессом: в его основе лежало физическое созревание индивида как однонаправленный процесс роста, обретения мускульной силы, способности

¹ Трофимова И. Н. Предпосылки синергетического подхода в психологии // Синергетика и психология: тексты. Вып. 1. — М., 1997. — С. 7–8.

воспроизводства рода и освоения набора операций, исполнение которых предназначено ему его «социальной судьбой», — царствовать или обрабатывать землю, воевать или торговать, молиться Богу или подковывать лошадей. В этом процессе *настоящее* однозначно предопределено *прошлым* — по принципу «*мысли, поступай и действуй так, как мыслили, поступали и действовали отцы и деды*».

Онтогенез личности оказался принципиально иным. Прежде всего, он был с самого начала *нелинейным*, ибо не был фатально предопределен социальным положением отцов и дедов, открывая перед юношей более или менее широкий диапазон возможных видов деятельности и форм поведения (это хорошо описано в созданном Ш.Сорелем в начале XVII в. во Франции романе-биографии «Приключения Франсиона»). Мировоззрение личности стало формироваться в ходе познания ею широкого круга различных социальных и культурных сфер — от публичных домов до придворного быта. Жизненный путь личности оказывался *извилисто-нелинейным* — благодаря собственной активности и по воле случая человек мог стать всем, кем угодно, как бедный корсиканский офицер стал властелином Европы, но мог и упасть с социальных высот в нищенскую ночлежку, как герои пьесы «На дне»... И тогда оказывалось, что в бытии личности прошлое не предопределяет настоящее — его определяет неведомое ей будущее как *аттрактор*, т. е. определяемая на языке синергетики *сила «притяжения» настоящего будущим*, если и не неведомым ей реальным, то проектом будущего, мечтой о будущем, идеалом.

Психология творчества давно уже выработала представление о «методе проб и ошибок» как пути поиска решения, сразу не обретаемого ни ребенком, ни юношей, ни ученым, ни художником, ни полководцем, ни государственным деятелем, и чем менее опытен человек, тем больше разнообразных проб он должен совершить, пока не найдет оптимального решения задачи (хотя может его и вообще не найти...). Синергетика подтверждает правильность этого психологического принципа, но и ставит его в связь с идеей аттрактора, реабилитируя тем самым телеологический подход, способный дополнить подход каузальный. А тем самым синергетика ставит перед психологией и педагогикой важную задачу — преодолеть традиционное пренебрежительное отношение к могучему психологическому механизму *воображения*, вытесненному абстрактным мышлением в культуре сциентизма, ибо сколь бы ни была жесткой осуществляемая мышлением «цензура поведения» личности, только оно, *воображение*, и его наиболее действенная сила — *фантазия* — способны создавать «*образы потребного будущего*» (Н. А. Бернштейн), которые предвосхищают все практические действия личности.

3

Процесс формирования безличностно-мифологического сознания прост и прямолинеен — его содержание сообщается ребенку с первых лет его сознательной жизни как *абсолютное знание*, приравнивающее содержание религиозных мифов к научным истинам. Соответственно в психике ребенка наиболее активно развиваются и высоко оцениваются такие ее способности, как *память, вера и признание авторитетов*, — они

развиваются с раннего детства в семье, затем в школе, и продуцируют стереотипное поведение взрослого, которого тот или иной тип инициации (своего рода социокультурной экспертизы) признает *дееспособным членом общества*. Такой тип воспитания, сложившийся в традиционных культурах с их непререкаемым авторитетом мифологического миропонимания, которое, *не будучи знанием, выступает в форме знания*, переносится в наше время в систему дошкольного воспитания и в начальную школу, в которой, однако, формирование сознания ребенка осуществляется не на основе мифологической квазинауки, или, как в советское время, мифологизированной идеологии, выдававшей за научное знание, а на основе первоначального *образования*, т.е. сообщения ученикам 1–4 классов знаний о жизни природы, истории человечества, самом человеке в его взаимоотношениях с природой, обществом, культурой. Тем самым развитие сознания ученика происходит так же *линейно и односторонне*, как в традиционном обществе, только в научно-математическом, а не религиозно-мифологическом ключе. Поэтому ироничное рассуждение мудрого Хафиза:

*Уж если все от века решено –
Так что ж мне делать?
Назначено мне полюбить вино –
Так что ж мне делать?
Указан птице лес, пустыня льву,
Трактир Гафизу,
Так мудростью верховной суждено –
Так что ж мне делать? –*

может быть отнесено к детству человека в такой же мере, как к детству человечества, только с отмеченной выше коррективой. Это значит, что процесс формирования личности тут *еще не начинается* (если, разумеется, не иметь в виду редкие случаи духовного развития ребенка раньше положенного времени) — характерологические особенности не определяют культурологическое качество личности.

Радикальное изменение происходит тогда, когда сменяется ведущий вид деятельности, — вместо *познания* им становится *выработка системы ценностей*¹. Сущностное отличие наступившего периода — в педагогике он называется *«трудным возрастом»* — от предшествующего состоит прежде всего в том, что аксиологическая доминанта, в отличие от гносеологической, требует *выбора собственных ценностей* — экзистенциальных (смысложизненных), а вместе с ними и нравственных, и политических, и религиозных или атеистических, и их выстраивания в некую *иерархическую шкалу ценностей*. Грандиозность происходящей перемены состоит именно в том, что *истины науки не выбирают*, они императивно, властно, пренебрегая жаждой свободы, если она уже пробудилась у ребенка («Не хочу идти в школу!», «Не хочу идти на урок грамматики!», «Не хочу учить таблицу умножения!»), заставляют его, властью принятого государством закона, получать

¹ Подробно это было рассмотрено в моей монографии «Человеческая деятельность. Опыт системного анализа». — М., 1974, в анализе периодизации онтогенеза как смены ведущих видов деятельности.

первоначальное общее образование и выучить, сколько будет 2×2 и в каких словах надо писать одно «н», а в каких два. Между тем, система ценностей таким способом навязана быть не может, ибо даже в тоталитарных обществах, в которых навязывают молодым людям одну политическую концепцию, одну религиозную веру, одно понимание смысла жизни, один эстетический вкус, немало обнаруживается тех, кто принимает такие принципы мирозерцания только формально, из страха репрессий, а в душе исповедует иные взгляды. Потому что ценности, в отличие от знаний, *личностны, а не безличны*, они воспринимаются не одним умом и памятью, а непременно *переживанием*, т.е. теми силами человеческой психики, которые принадлежат индивиду и позволяют ему, вбирая определенное содержание культуры, становиться *личностью*. А *вбирать* — значит *выбирать*, ибо ценности, в отличие от истин, всегда *множественны и альтернативны*, — киевский князь Владимир выбирал для народа новую веру из четырех возможных, а в наши дни в Государственной думе сталкиваются разные политические и даже нравственные позиции, предоставляя каждому депутату возможность выбора той или иной при голосовании, особенно тайном.

Становление *личности* началось в истории Европы вместе с завоеванием *свобод* на всех уровнях бытия и сознания, и потому европейская педагогика, начиная с поисков ренессансных мыслителей и рассуждений Яна Амоса Коменского, начала искать пути и способы решения сложнейшей педагогической задачи — как органически соединить формирование сохранявшего свою силу религиозного *ценностного сознания* — католического или протестантского, а в послепетровской России православного, с *научным образованием*. Невозможность решить задачу непротиворечивого соединения *рационально постигаемого знания реальности* — природной, социальной, культурной — с *иррациональной верой в содержание мифов* привело в конечном счете к «разделению труда» между «боговым» и «кесаревым», т.е. к сохранению за школой задачи научного образования, а задачу воспитания передать церкви и семье. К сожалению, и в наши дни руководители Министерства образования и Академии образования, оказываясь пока еще не в силах внедрить богословие, в той или иной форме, в школьную программу, откровенно исключают из задач школы всякое воспитание, воспитание как таковое, превращая ее в орган научного — точнее, *естественно-научного, математического и компьютерно-технического* — образования. Соответственно подготовка учителей в наших университетах сводится к обучению будущих педагогов дидактическим правилам преподавания основ той или иной науки, а в перспективе компьютер постепенно вытеснит живое общение учителя и ученика, без которого никакое воспитание ценностного сознания невозможно.

В этой историко-культурной ситуации синергетический подход к ее осмыслению позволяет понять, что если культура человечества в XXI веке хочет сохранять такое свое великое завоевание как *личность*, педагогика должна в корне изменить свое представление о роли учителя в жизни входящих в жизнь поколений — она должна определить ее как *духовное содействие своим ученикам в их самоопределении как личностей*, т.е. в свободном выборе каждым такой иерархии ценностей, которая отвечала бы потребностям человечества в нынешней, остро

язык художественного канона определенного сюжета, композиции, размера и формата и т. д., а именно как личности, о духовном содержании первоначально ничего не известно даже самому «родителю» (или «родителям» в коллективных формах творчества), кроме достаточно неопределенного замысла, который имеет полифуркационную природу, т. е. допускает множество путей его разработки, опредмечивания, развития. Эскиз и является фиксацией одной из избираемых художником траекторий, причем история искусства знает немало ситуаций нелинейного движения замысла, воплощаемого в нескольких различных по смыслу, композиции, колориту эскизах. Особенно интересно при этом, что по мере «взросления» замысла его развитие во все большей степени начинает зависеть не от художника, а от самого созревающего произведения, т. е. становится в точном смысле этого слова процессом самоорганизации, — классическими примерами в литературе по психологии художественного творчества являются история Татьяны Лариной, самовольно вышедшей замуж к изумлению Пушкина, и самоубийство Анны Карениной в аналогичной психологической ситуации творческого процесса. Объясняя это удивительное явление, имеющее место не только в литературе, но во всех видах искусства с тех пор, как оно вышло из рамок жесткой зависимости от господствовавшего в традиционных культурах канона, я ссылаясь на то, что в художественном творчестве действует закон диалога — т. е. межсубъектных отношений —, действует всесторонне и всеохватно, регулируя отношения, с одной стороны, между художником и предметом изображения (напомню приведенный выше тютчевский стих), а с другой, между художником и зрителем (читателем, слушателем), а в этом «пространстве» — между самими художниками в коллективных типах творчества (сценических и экранных искусствах, в музыке и архитектуре), между образами в создаваемой «художественной реальности», наконец, между ними и их создателями — Пушкиным и Татьяной, Толстым и Анной, Леонардо и Джокондой, Рембрандтом и персонажами его автопортретов, поэтом и композитором, ведущим аналогичный «внутренний диалог», исповедально-драматический разговор с самим собой в своих лирических произведениях.

Но именно поэтому онтогенез художественного образа оказывается родственным онтогенезу личности и в том синергетическом отношении, которое можно точно назвать телеологическим, — ибо свобода творчества как возможность внутренне-мотивированного выбора судьбы образа в состоянии полифуркации из широкого спектра возможных в конечном счете детерминируется аттрактором — т. е. не каузально, замыслом, действующим из прошлого, а неожиданно открывшимся будущим творимого произведения.

Резюмировать этот краткий анализ можно следующим объяснением: если, как всем хорошо известно по собственному опыту, воспринимая произведения искусства, мы способны, по словам Пушкина, «обливаться слезами» над вымыслом, т. е. реагировать на иллюзорное бытие как на реальное, то причиной тому является изоморфизм личности и художественного образа, который является изоморфностью процессов порождения и развития этих супер-сверхсложных систем.

Методологический же вывод, следующий отсюда, состоит в том, что изучение динамического бытия каждого класса систем требует выхода за пределы той парадигмы, которая получена на основе изучения простейших — физических — процессов, и выявлять специфические закономерности, рождающиеся в ходе развития более сложно-организованных систем, в их числе и систем супер-сверхсложных.



ЧЕЛОВЕК КАК ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ (2002)

1

Хотя центральной проблемой философии всегда была проблема «человек и мир», рассматривалась она по-разному. На первом этапе истории культуры, когда общественное сознание было мифологическим, соответственно и мир, и человек воспринимались как творения того или иного божества, и отличие человека от всего остального мира определялось мерой присутствия в нем божественного начала — духа. Складывавшаяся на основе мифологического сознания философия была *теоцентристской* и в своем пределе растворялась в теологии — показательно откровенное утверждение средневековых схоластов, что философия является «служанкой богословия». Хотя человечество давно уже вышло из средневекового состояния, такой тип философии сохранялся вместе с сохранявшимся религиозным сознанием — не случайно наиболее последовательные представители русской религиозной философии становились священнослужителями и видели суть философии в теоретическом обосновании христианской мифологии, т.е. в переводе на язык теории содержания художественно-образных текстов Священного писания. Понятно, что и в нынешних ее формах такая философия остается средневековой по своей сути, рассматривает всю историю европейской культуры, начиная с эпохи Возрождения, а русской культуры, начиная с Петровского времени, как упадок, деградацию, и противопоставляет этому процессу те формы культуры и философии Востока, которые сохранили до нашего времени религиозное мирозерцание, пусть и отличное от православного, т.е. не «право-славное», ложное.

Второй исторический тип философии, сделавший первые шаги в древней Греции, а затем возродившийся и последовательно развившийся в европейской философии Нового времени — *натуроцентристский*. Для него характерно признание первичности природы (натуры), независимо от того, трактуется она материалистически, как *causa sui*, или пантеистически, как воплощение отождествленного с ней божественного духа, или даже как сотворенная богом, но рассматриваемая философией отвлеченно от проблемы ее происхождения, в ее реальном существовании; наиболее последовательной формой такого натуроцентризма является позитивизм, вытеснивший в XIX веке теоцентристскую ориентацию философии под влиянием требований научно-технического прогресса и приведший ее также к самоотрицанию, поскольку позитивистская редукция духовного, культурного, социального содержания человеческого бытия к биологическому, физиологическому, природному привела к исчезновению специфически-философской проблемы *отношения человека и мира* как *субъектно-объектного* отношения, рассмотрение которой и объясняет самостоятельность и незаменимость философской рефлексии (в таких науках, как генетика, этология, зоопсихология, социобиология, бытие

Значение такого разведения состоит в том, что оно помогает преодолеть три сложившиеся в прошлом и оказывающиеся несостоятельными в XXI веке педагогические концепции:

- абсолютизацию генетического фактора в характере и поведении личности, минимизирующей роль воспитания как процессов аккультурации и социализации ребенка, подростка, юноши;
- признание решающего значения в воспитании религии как единственного культурного фактора, который способен формировать духовность входящего в мир человека;
- использование таких средств социализации, как идеологическое, политическое воспитание ребенка, начиная с детского сада, а потом в созданных именно для этой цели организациях октябрят и пионеров, результатом работы которых был Павлик Морозов.

Нормальный процесс социализации возможен только на выстроенном фундаменте приобщения ребенка к культуре, которое предполагает и определенный уровень образования, и нравственное, эстетическое, художественное воспитание, т.е. формирование определенной иерархии ценностей, доминантой которой были бы не религиозные и не политические ценности, делающие человека фанатиком, а ценности нравственные, преодолевающие и эгоизм, эгоцентризм, отношение к людям как к средству достижения собственных целей и сознание самого себя слугой государства, солдатом партии или рабом мистического господина — Господа Бога.

Понимание человека как уникальной био-социо-культурной системы доступно в ее целостном бытии только философскому осмыслению. И именно на этой основе философия получает возможность сосредоточиться на рассмотрении своей «родовой» проблемы — отношения человека и мира, понимая сам «мир» как среду — природную, социальную и культурную, в которой человек живет, функционирует, исторически развивается, ибо находится с ней в двусторонних креативных отношениях «прямой и обратной связи».

2

Сегодня мы уже способны понять то, чего еще не могли постичь великие мыслители даже в прошлом веке, — историческую изменчивость не только существования человека, но и его сущности, не только форм его бытия, но и соотношения его сил с силами природы, общества, культуры.

Действительно, история человечества начиналась с безусловной детерминации человека этими силами и долгое время сохраняла его — и вида *Homo sapiens*, и каждого индивида — фатальную зависимость от этих внешних для него сил; она осознавалась как его зависимость и от общественных отношений, в которые человек объективно включен, и от воспитания, которое наносит тот или иной культурный текст на «чистую доску» его сознания, наконец, от природы, которая сформировала его анатомо-физиологическую структуру и генетически-мутационно детерминирует индивидуальные модификации этой структуры. Нельзя не

В этой диалектике единичного и общего, конкретизирующей как *диалектическое единство уникального и общечеловеческого, то есть личности и рода*, опосредованное *особенным* (половозрастным, национальным, характерологическим и т. п.), проблема человека и входит в современную философию. А поскольку существует лишь один способ сопряжения этих полюсов — *диалог во всех его масштабных проявлениях* (межличностном, межнациональном, межрасовом, межконфессиональном, межгендерном, межпоколенном, наконец, диалог культур и диалог культуры и природы), — постольку теория диалога как высшей формы духовного общения приобретает значение важнейшего раздела философии.

В изданной в 1982 г. в Нью-Йорке хрестоматии «Панорама современных идей» в разделе «Современный гуманизм» составитель выделил шесть «современных направлений гуманистической мысли» — «Поэтический гуманизм» (М. Пруст, Ж. Батай, М. Лери, А. Бретон); «Героический гуманизм» (А. де Монтарлан, А. де Сент-Экзюпери, А. Мальро, А. Камю); «Экзистенциальный гуманизм» (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, С. де Бовуар); «Личностный гуманизм» (К. Ясперс, Г. Марсель, Э. Мунье); «Марксистский гуманизм» (Э. Блох, Г. Лукач, А. Лефевр); «Научный гуманизм» (Ф. Жолио-Кюри, Г. Башляр, Р. Опенгеймер, Г. Маркузе); при всей бессистемности этой классификации сама ее широта и перечень имен крупнейших мыслителей и писателей XX века впечатляет! Когда же мы говорим об «антропоцентризме» в ряду «теоцентризма» и «натуроцентризма», имеется в виду не ценностно-идеологическое представление, а научное понятие, обозначающее закономерно исторически сложившийся тип мышления, порожденный потребностями развития европейской цивилизации и имеющий свою драматическую историю — движение от гуманистической эйфории просветителей, рационалистов, идеологов научно-технического прогресса через декадентское разочарование в человеке к современному пониманию ценностного равенства человека и природы, которое и порождает их диалогические отношения. Разумеется, инициатором этого диалога является человек — носитель активности, субъект деятельности, ответственный за свои взаимоотношения с природой, что и позволяет назвать этот тип мышления *антропо-центристским*.

Антропоцентризм не ставит человека на место Демиурга, творца природы, и не видит в нем «дита природы», подчиненное ее законам, двуногого зверя, лишь наделенного некими отсутствующими у других животных чертами, — он видит в человеке самодеятельное и самосознательное существо, природно-сверхприродное, творящее культуру и творимое ею, общественное и индивидуализирующееся в процессе своего культурного бытия, диалектически соединяющее свою культурную силу и природную слабость, существо, способное преобразовать природу, не насилуя ее и не подчиняясь ей, а восхищаясь ее наличным бытием и одновременно считая себя вправе, как говорили некогда, «украшать природу», подымая естественное до уровня художественно-преображенного. В этом смысле искусство является идеальной моделью диалектики отношений человека и природы — воплощением его свободы в творимой им «художественной реальности» от власти пространства и времени и выражением его изумленного восхищения красотой и величием мироздания.

И ВНОВЬ О СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА... (2001)

Уже не раз высказывалась мысль, что лидерство в сфере познания мира, переходящее исторически от изучения одной области бытия к изучению другой — от математики к физике, от физике к химии, от химии к биологии, от биологии к социологии, — в наступившем XXI веке должно перейти к познанию человеком *самого себя* — самого сложного объекта из всех нам известных. Самого сложного по двум причинам. Во-первых, потому, что все природные объекты *качественно одномерны* — они принадлежат *природной материи*, на каком бы уровне (микромира, макромира, мегамира, или неорганическом и органическом, или растительном и животном) она ни изучалась, все социальные объекты *качественно двухмерны* — они *общественны* по своему содержанию и *культурны* по их форме, т. е. по тому, как они организованы целенаправленной человеческой деятельностью (государство, суд, университет, банк и т. п. формы существования социальной материи), человек же принадлежит одновременно и органично *трем мирам* — *природе, обществу и культуре*, причем их соотношение и взаимодействие не стабильны, но непрерывно меняются, и в филогенезе, и в онтогенезе. Во-вторых, человек является единственным системным объектом, общие, родовые свойства которого в такой мере меняются *на уровне особенного* (макрогруппового и микрогруппового) и *на уровне единичного* (здесь возникает личность как *неповторимая уникальность*), что его познание не может абстрагироваться от того, что происходит с ним на этих уровнях. Между тем, научное и вообще теоретическое познание не приспособлено к тому, чтобы познавать уникальное...

1

С этой точки зрения становится логичным исторический ход познавательной деятельности: от выявления закономерностей наиболее общих и потому наиболее простых — математических — к познанию все более и более сложных систем, высшей из которых является *сам человек в его личностном бытии*. Правда, тут «на выручку» науке и философии приходит искусство, которому его образная природа позволяет раскрывать *общее в единичном*, но великие достижения художественного познания на этом пути не мешают теоретической мысли — например, так, как это делает историческая наука, литературоведение и искусствоведение, — проникать в глубины индивидуально неповторимых духовной жизни, поведения и деятельности личности. И логика развития познавательных способностей человека объясняет возможность решения такой задачи, превращение же этой возможности в действительность и выход человекознания на авансцену культуры порождается уже не внутренними, а внешними причинами — практическими нуждами общества в познании личности. А такая нужда возникает в XXI веке.

Она объясняется тем, что *впервые в истории от человеческой личности начинает зависеть судьба человечества!* Ибо достигнутый сейчас, еще недавно казавшийся плодом изоэренной фантазии романистов и кинематографистов, уровень научно-технического и технологического прогресса привел жителей планеты Земля к такому конфликту с силами природы, который грозит гибелью или вырождением всего человеческого рода. Вопрос: «*Что делать?*», постановка которого еще недавно считалась отличительной чертой русской интеллигенции, сегодня осознается во всем цивилизованном мире как главный для ориентации практической деятельности землян. Однако он до сих пор не находит своего решения — не находит потому, что уникальность личности все еще остается востребованной только в личной жизни и в искусстве, то есть *за пределами материального производства*. Джинн научно-техничко-технологического прогресса, выпущенный из бутылки культуры в середине прошедшего тысячелетия, имеет дело с имперсональными качествами человека, с массовидным и усредненным, — поэтому в наши дни люди вытесняются из производства машинами, и даже игра, еще не так давно воспринимавшаяся как сфера свободы, попала под власть компьютеров...

И вместе с тем — такова уж парадоксальная логика истории — чем более последовательно вытесняется человек из области производства и даже управления, тем более значительной оказывается роль личности в общем движении человечества, *и именно она выдвигается в центр внимания познавательной деятельности общества!* Ибо все яснее становится — решение всех задач бытия человека в мире зависит ныне от него самого, от его способности обуздать свою неутолимую страсть к познанию бытия и столь же неуемную страсть к совершенствованию технических способов ее себе подчинения. Ибо никакими внешними, силовыми средствами общество не может остановить развитие науки и техники, гонку вооружений, расширяющееся отравление химикатами земли, воды и воздуха, распространение достижений геной инженерии с растений и животных на человека — развитие научного познания и технического воплощения добываемой им информации имеет свою внутреннюю логику, логику *самодвижения*. Как ни велики были силы мифологического сознания, церкви, инквизиции, тщетными оказались все попытки подчинить себе этот процесс, и в конечном счете религии приходилось признавать научные концепции мироздания, антропогенеза, анатомо-физиологического строения человека. История показала и неспособность политической власти в мощных тоталитарных государствах прервать развитие генетики, кибернетики, социологии... Остается поэтому рассчитывать лишь на те силы самого человека, которые И. Кант назвал его «*практическим разумом*» и которые оставались во всей прошедшей его истории весьма слабо реализованными, потому что двигал развитием «*теоретический разум*», то есть *научное познание*, а не *нравственное сознание*. Ныне же выяснилось, что «*теоретический разум*» привел человечество к такому конфликту с природой, разрешить который способен лишь «*практический разум*», призванный решать уже не частные проблемы человеческих отношений, а глобальную, как принято сейчас говорить, проблему выживания человечества.

А это означает, что радикально меняются взаимоотношения обоих «разумов» — то есть *познавательной деятельности* человека и его *ценностного сознания*, конкретнее — той его светской формы, какой является *нравственная регуляция поведения*, а значит, меняются и взаимоотношения *нравственных критериев* практической деятельности и самой этой, *преобразующей бытие, практики*. Понять суть этих изменений — значит направить познание на выяснение того, *что представляет собой человек*. Потому что приходится повторить заключение М. Хайдеггера, сделанное полвека тому назад: мы знаем сегодня о человеке во много раз больше, чем знали о нем в прошлом веке, но единственное, чего мы не знаем, — это *что такое человек*.

Чем можно объяснить такую парадоксальную ситуацию?

2

Прежде всего, общими закономерностями развития познавательной деятельности, ибо история человекознания развивалась в полном соответствии с изменениями общей структуры научной мысли и ее философско-антропологическими обобщениями.

Начиналась эта история с *донаучной и дофилософской — мифологической* — ее стадии: при всех различиях между мифологиями разных народов общим для них было *отождествление человека с животными*; оно выразилось наглядно и со свойственной первобытным народам наивностью в зримых образах полу-людей, полу-животных, типа кентавра, сфинкса, русалки, а в излагавших мифологические представления волшебных сказках в описании взаимных превращений человека и зверя, человека и растения и даже предметов неживой природы — камня, земли, воды...

Вторым этапом развития самосознания человека стало его религиозное самоосмысление как *«Божьей твари»*, *Ното Dei*, отличающейся от всех других Его творений только тем, что в это свое детище он вложил *душу*. Это «только» таило в себе, однако, драматическую проблему, ставшую «головной болью» всей истории теологической мысли, — проблему *ценностного, а значит, и поведенческого, соотношения души и тела*, то есть природной, биологической, животной, основы его бытия — звериной в конечном счете, ибо она побуждает человека жить убийством других животных, более того, своих сородичей, на что ни одно животное неспособно! — и противостоящей телу своими потребностями, вплоть до способности к его уничтожению, самоубийству, духовной энергии. Разные религии по-разному истолковывали эту удивительную двойственность человека — от изобретения христианством противостоящего Богу Дьявола, на которого была возложена ответственность за «грехопадение» первых людей, до буддийского обожествления соития и саморастворения человека в природе, хотя в обоих случаях идеальной формой его бытия провозглашалось монашеское отъединение истово верующего от других людей, от преобразующего природу труда и общественных связей.

Поскольку все же только дискриминируемое тело способно обеспечивать саму жизнь индивида и воспроизводить род людской, спиритуалистическое со-

знание вынуждено признавать его права: «*трудитесь в поте лица*» для добывания средств существования, сказано в Священном писании, и того, кто исполняет этот завет, теологи назвали *Homo faber* (Человек делающий, работающий, созидающий), и там же содержится призыв: «*плодитесь и размножайтесь*» (хотя зачатие Иисуса Христа все же объявлено «непорочным», то есть осуществленным Святым Духом, ибо христианский Бог бестелесен и потому неспособен на легкомысленное поведение, подобное похождениям Зевса, или на сексуальные игры героев буддийских мифов). Уместно сразу же заметить, что, при всем отличии учения З. Фрейда от иудейско-христианской мифологии, трактовка человека как предмета противоборства *природного либидо* и *культурных табу* оставалась в пределах этого религиозного дуализма.

«Культурная революция», произведенная Возрождением на уровне светского сознания и Реформацией на уровне сознания религиозного, открыла перед антропологической мыслью возможность демистифицированного в обоих случаях осмысления сущности человека: в первом случае возможность эта была реализована *рационалистически* — на пути от Декартова *Cogito* к Линнееву *Homo sapiens*'у, с удвоением в XX веке этой *рационалистической редукции* духа в понятии *Homo sapiens sapiens* —, во втором, в осуществленной протестантизмом *этической редукции*, — в сведении «Святого Духа» к духовности человека; подобная редукция оказалась возможной и на почве православия — я имею в виду толстовское сведение Бога к *чисто нравственному чувству — любви человека к человеку*.

Два великих открытия, сделанные в интересующем нас отношении в XIX столетии Ч. Дарвиным и К. Марксом, породили соответствующие воззрения на природу Человека — ее выведение из *биологической основы антропогенеза* и ее выведение из *общественных сил социогенеза*. Позитивистская редукция не могла, разумеется, проводиться в полной мере, ибо до каких бы пределов ни доходило признание общности человека и животных и в каких бы отношениях его ни обнаруживали — в сексуальных потребностях, в «исследовательской деятельности», в формах общения, в игре, в обрядах, в альтруистическом поведении, даже в социальной организации коллективной жизни (концепция так называемой «социобиологии»), очевидно *качественное отличие* человеческого бытия от существования животных — выражение «человек — зверь» могло быть метафорой писателя, но не формулой ученого; все же суть позитивистской редукции состоит в том, что *социокультурные и потому ненаследуемые* качества человека — поведенческие, психологические, духовные, нравственные и эстетические — приравниваются к внешне на них похожим, но сущностно иным, *биофизиологическим и потому генетически транслируемым*, качествам животного. Это значит, что некорректны такие понятия как упомянутая «социобиология», или «зоосемиотика», или идущая еще из XIX века «физиологическая эстетика», ибо они стирают качественную грань между человеком и его животными предками, да и нынешними «братьями меньшими».

Что касается определения сущности человека как чисто социальной, то оно хорошо известно по советской философии. Считая, что они исходят из взглядов

ответ на вопрос: «Что *есть* человек?», то есть его исходная онтологическая характеристика, требует определения строения его бытия, которое и обуславливает характер его функционирования, а значит, и то, как его *бытийная сущность* проявляется во всех масштабных «срезах» его *реального существования* — родовом, социально-историческом и индивидуально-биографическом. Кратко сформулирую результаты онтологического подхода к решению проблемы, обстоятельно изложенные мной в книге «Философия культуры».

Сущность человека определяется его местом в системе бытия. Система эта образуется исторически, возникая на *природной* основе — этой первой форме бытия — и на новой, сверхприродной его форме — *человеческом обществе*, которое радикально отличается от биологического уровня жизни природы тем, что утратило генетический способ передачи поведенческой информации; взамен этого механизма наследования программ поведения в обществе сложился другой способ наследования — *культура*, передающая накапливаемый опыт деятельности людей от поколения к поколению и от вида к индивиду. Происходит это с помощью *опредмечивания* вырабатываемых в жизненном процессе человеческих потребностей и способностей, знаний и умений, ценностей и идеалов, то есть *создания искусственной — предметной — среды, «второй природы»*, по старинному образному выражению, которая отчуждает содержание духовной жизни людей от их психики, *объективируя субъективное* благодаря материализации духовного; тем самым культура изымает плоды человеческой деятельности из властвующего над людьми и безжалостного к ним течения времени, делая их *практически бессмертными*. А сохраняясь в веках, предметы эти делают возможным их *распредмечивание*, то есть усвоение каждым новым поколением аккумулированного в них опыта предков, и одновременно его совершенствование, развитие (или разрушение) в собственной деятельности, поскольку она не кодируется генетически, как у животных, а осуществляется на основе *свободы*.

Таким образом, если культура является *третьей формой бытия*, отличной и от природной, и от общественной его форм, то бытие человека отличается от всех трех тем, что оно их *синтезирует*, делая человека *био-социо-культурным* существом; на языке теории систем эта форма бытия определяется как *сверхсложная система*, развивающаяся — и на родовом, и на групповом, и на индивидуальном уровнях ее существования — благодаря способности самоуправления, саморегуляции, то есть отчасти осознаваемом, отчасти бессознательном выборе оптимальных форм поведения и деятельности. Выбор этот осуществляется по синергетическим законам *взаимопревращения упорядоченности и хаоса*, в котором *нелинейно* протекает испытание разных траекторий дальнейшего движения, пока сила притяжения будущего (так называемый «*аттрактор*») не определит, какая из них оптимальна для формирования более высокого типа упорядоченности данной системы.

Отсюда следует, что многообразие индивидуальных модификаций бытия человека и его динамика в филогенезе и онтогенезе определяются способным к широкому варьированию соотношению его «*сущностных сил*» (К. Маркс) —

биологической, социальной и культурной — как трех «переменных», изменение удельных весов которых и характера их взаимодействия приводит к изменению качественного состояния целостной системы — *человек*.

3

Филогенетическое значение биологической «переменной» состоит в том, что в процессе антропогенеза сформировались отличные от имевшихся у животных предков человека его анатомическая структура и психофизиологические механизмы — функционально обусловленные — в полном соответствии со сформулированным П. К. Анохиным законом «функция определяет структуру» — *прямохождение, строение кисти руки и стопы, асимметрия полушарий головного мозга*. Вместе с тем, эти культурно-детерминированные общечеловеческие особенности строения тела человека преломлялись под влиянием сохранявших свое действие биологических законов жизни — с одной стороны, *полового диморфизма*, с другой — *возрастного полиморфизма*, с третьей — специфических природных условий бытия человеческих популяций, порождавших анатомические различия *трех рас* — черной, желтой и белой, а в пределах каждой — *множества ее этнических модификаций*.

История антропологической мысли знает две крайние трактовки значения биологической детерминанты бытия человека, всех ее аспектов — *абсолютизацию ее роли*, стирающую качественные отличия человека от животного (позитивистские, расистские теории), и *игнорирование ее роли* вследствие абсолютизации значения социальных и культурных детерминант. Современные научные данные — открытия теории систем, кибернетики, синергетики, генетики, физиологии мозга — позволяют преодолеть обе крайности благодаря выявлению *взаимодействия биофизиологической и социокультурной детерминант в деятельности человеческой психики*.

Одно из фундаментальных открытий такого рода — применение В. А. Геодакяном для объяснения происхождения полового диморфизма кибернетического принципа — необходимости каждой функциональной и саморегулирующейся системы в *двух механизмах*, один из которых должен поставлять ей информацию о том, что происходит *в среде*, и управляет ее взаимоотношениями со средой, а другой информирует *систему* о происходящем *внутри нее*, для выработки способных оптимизировать ее состояние форм поведения. Так объясняется — и у животных, и у человека — функциональная асимметрия полов: главной функцией самки и женщины, рожающих и выкармливающих потомство (особенно женщины, свободной от сезонных ограничений зачатия), является *внутренняя самоорганизация системы (семьи)*, а функцией самца и мужчины — *внешнее ее обеспечение* (добывание пищи и защита от врагов).

Как видим, *функциональная асимметрия* как структурный принцип организации сложных систем свойственна не только работе мозга (что должно существенно скорректировать содержание теории симметрии), однако применительно к его функционированию данный принцип, зарождающийся у высших животных, как по-

казал В. Бианки и его сотрудники, у человека достигает высокого уровня развития. Психофизиологические исследования функциональной асимметрии мозга позволили объяснить *разное соотношение* образно-чувственных плодов работы правого полушария и абстрагирующей способности левого, порождающего логико-вербальные формы интеллектуальной деятельности, и на разных возрастных этапах жизни индивида, и у разных полов, и у представителей разных культур. Оно и неудивительно — и в детстве человека, и в историческом детстве человечества, и у народов, «застрявших» на первобытной или земледельчески-скотоводческой ступени культурного развития, и в фольклоре народов, крестьянская часть которых не освоила достижений научно-технического прогресса, и, наконец, у женщины, материнская природа которой обуславливает особенно сильное развитие эмоциональных «механизмов» психики, тогда как практически-производственное бытие мужчины требует от него активного развития левого полушария, — во всех этих случаях биофизиологические силы определяют различие возможностей различных «частей» человечества эффективно действовать в сферах культуры и социальной жизни.

Речь должна здесь идти именно и только о *возможностях*, ибо их превращение в действительность зависит уже не от физиологии человека, а от характера *социокультурного бытия*, которое создает благоприятные или неблагоприятные и многообразные по конкретным формам условия для актуализации этих возможностей — скажем, матриархальные или патриархальные, сословно-иерархические или демократически-равноправные структуры общественной жизни; господство в культуре иррациональных устремлений религиозной веры или познавательно устремленных действий мышления; религиозная или светская, гуманитарная или математико-техническая организации процессов воспитания, образования, обучения и научения детей в семье и школе...

Обращение к этому последнему — педагогическому — уровню взаимодействия социокультурных и биологических детерминант делает необходимым изучение роли этих последних *на индивидуальном уровне* человеческого бытия. И тут история педагогической мысли говорит о противостоянии те же крайних позиций — *позитивистски-биологизаторской* и *образовательно-социологизаторской*, о которых речь шла выше: одна выражается в абсолютизации значения врожденных ребенку, подростку, юноше качеств, отчего роль его воспитания, аккультурации, социализации сводится к нулю, а другая, напротив, в характерном для просветителей взгляду на мозг ребенка как на *tabula rasa* («чистая доска»), на которую общество в лице учителей, идеологов, священников, политических вождей могут нанести любые, нужные им, письмена. Однако научная генетика показывает, что даже у однояйцовых близнецов строение мозга и, значит, характер психики, не тождественны, и потому воспитание, образование, обучение и научение индивида, процессы его приобщения к культуре и включения в жизнь общества не могут протекать идентично, они должны так или иначе «приспосабливаться» педагогически чуткими родителями, учителями, общественными деятелями к врожденным индивидуальным особенностям психологии индивида, не говоря уже о зависимости освоения индивидом культуры от особенностей строения его тела (понятно,

случаях, когда деятельность имела как будто чисто индивидуальный характер — скажем, творчество философа, писателя, живописца, композитора, — она, по принципиальному суждению К. Маркса, была *все равно коллективной*, только коллективной не в пространстве, а во времени, — опосредованным общением творца с его учителями, воспитателями, наставниками, а через них — с бесконечной чередой предков, оставивших ему созданное ими грандиозное наследие культуры. Ибо если животное получает всю необходимую ему информацию о способах своего поведения в генетически переданной ему программе, то человек вырабатывает свои программы деятельности и поведения *только в общении с другими людьми*, непосредственном и опосредованном, а слово *общение* не случайно того же корня, что *общество*, ибо общество и рождается в процессе общения людей, а не задано генетически, как стадо, стая, рой, колония у животных (вот почему решительно неправомерно само понятие «социобиология», ибо коллективные формы жизни животных нельзя называть «социальными» — у них другая природа, чем у общества: *генетическая, а не общенческо-деятельностная*).

Второй момент, требующий комментария, состоит в объяснении зафиксированной в формуле «*мы — они*» группового — то есть проявляющегося, как будто, на уровне *особенного, а не общечеловеческого* — масштаба общественной сущности человека. Масштаб этот все же *общечеловеческий*, потому что данное качество присуще *всем* родоплеменным группам на первом этапе истории человечества, а затем *всем* социальным системам, как бы ни менялся их характер. Однако изначально и вплоть до нашего времени практическое бытие человечества *разобцено*, более того — постоянно сталкивает разные общности в войнах, межгосударственных и гражданских, классовых и расовых, политических и религиозных, что и отражается в «*мы — они*»-сознании, поныне разъединяющем человечество. Только в перспективе XXI века угроза его самоубийства в результате дальнейшего развития экологического кризиса, использования термоядерной энергии и генетической инженерии заставляет человечество вырабатывать такие формы *совместной практической деятельности*, которые порождают его осознание себя *единым субъектом деятельности*. В этом процессе, материально-практическом и духовно-отраженном, общественная «составляющая» в био-социо-культурной сущности человека приобретает *подлинно общечеловеческий масштаб*, что означает: личностное «я», выросшее из безлично-группового «мы», не замыкается на отношениях со столь же личностным «ты» («Другим», по иной терминологии), а соотносится с родовым «мы»-человечеством, которое воспринимается моим «я» и непосредственно, и опосредованно, через «Другого» и «Других», воспринимаемым не как «он» и «они» или, тем более, неодушевленное «оно», а как «ты» и «вы».

Поскольку же общечеловеческое, и в практической деятельности людей и в их сознании, только начало формироваться, постольку общественное содержание сущности человека предстало на протяжении всей предшествующей истории *только на уровне особенного* — в его *конкретных групповых модификациях*: сначала как *родоплеменное* «мы», затем как *сословное* «мы» — дворянское, крестьянское, бюргерское, затем как *классовое* «мы» — буржуазное и пролетарское, как *конфессиональное*

«мы» — иудейское, христианское, мусульманское, а в пределах христианского — как католическое, протестантское, православное, а в пределах последнего — как ортодоксальное и сектантское, затем как *политически-партийное* «мы»...

Что же касается уровня единичного, то в отличие от биологической компоненты человеческой сущности, общественная ее составляющая индивидуальных модификаций не имеет — не имеет потому, что принадлежность к обществу и той или иной социальной группе *обобщает его членов, а не индивидуализирует*. Индивидуализация является функцией и способностью третьей грани сущности человека — *культурной*.

Ее анализ должен преодолеть распространенное заблуждение, порожденное господствовавшей у нас долгие годы вульгарно-социологической трансформацией марксизма, согласно которой существуют только две формы бытия — *природа* и *общество*, культуры же как самостоятельного явления либо вообще не существует, либо она рассматривалась как частная и третьестепенная форма бытия общества, на уровне «парка культуры и отдыха» или «культурпросветработы». В наши дни такое понимание культуры, к счастью, преодолено, хотя единого понимания ее сущности и, соответственно, взаимоотношений культуры и общества, не выработано. Понятно, что автор настоящей статьи исходит в ней из тех представлений, которые кажутся ему наиболее полно и точно отражающими реальность исторического бытия человечества и были изложены в уже упоминавшейся книге «Философия культуры». Это понимание культуры и позволяет выявить содержание культурной компоненты сущности человека, в ее отличии не только от природной, но и от социальной ее составляющих. Выделим и тут уровни *общего для человечества, особенного и единичного*.

Признание исторического процесса антропогенеза как высвобождения некоего обезьяноподобного существа из-под власти генетического способа кодирования и передачи поведенческих программ не может не породить вопрос — каким же образом произошло это «чудо»? Ответ на него, даваемый религиями и поддерживаемый в наши дни, якобы от имени науки, представителями так называемого «креационизма», прост — сотворил сие «чудо» Бог, и никаких дальнейших разъяснений тут уже не требуется; сложнее обстоит дело с научным постижением данного «чуда», которое исходит из того, что человек *сотворил себя сам*, найдя возможность преодолеть свою природную непригодность к борьбе за существование созданием искусственных органов, оказавшихся сильнее естественных, — *орудий труда, функционировавших одновременно как оружие в борьбе со зверьем и с другими людьми*.

Ф. Энгельс определял этот процесс как формирование человека *трудом*; объяснение это верно, но недостаточно и, в сущности, поверхностно, потому что труд, превращавший кусок камня в рубило, — это лишь внешнее, физическое проявление определенных внутренних, психических сил, сделавших возможными эти простейшие производственные операции. По К. Марксу силы эти — *идеальное преобразование природных объектов, предшествующее их реальному преобразованию*, то есть развившаяся у человека способность *«опережающего отражения»*

действительности, по кажущемуся парадоксальным определению современного ученого (П. К. Анохина), или же по более строгому, не менее выразительному определению другого физиолога (Н. А. Бернштейна): создание «*моделей потребного будущего*». Речь идет о способности, известной животным лишь в зачаточной форме, ибо ненужной при инстинктивной, генетически транслируемой и врожденной особи программе действий, наиболее точное название которой — *проектирование*. Оно осуществляется силой *продуктивного воображения*, как назвал ее И. Кант, которая опирается в своих созидательных действиях на познавательную информацию, добываемую другой новообретенной человеком энергией психики — *абстрактным мышлением*.

Если его происхождение стало известно сравнительно недавно, во второй половине XX века, благодаря уже упоминавшемуся замечательному открытию ученых — обнаружению *функциональной асимметрии человеческого мозга*, то локализация в нашем мозгу тех операций, которые совершает *продуктивное воображение*, еще не установлена. Между тем, они радикально отличаются от действий абстрактного мышления, ибо последние *описывают бытие*, в его общих для больших серий объектов свойствах, воображение же, и его крайняя форма — *фантазия* — создает *образы небытия*, то есть того, что либо еще не существует, но должно быть создано в ходе предметной деятельности человека, либо может быть создано в каком-то отдаленном будущем и не тем, кто данный предмет вообразил, либо вообще не может быть бытийно определено, как фантастические образы нереализуемой мечты, мифа, художественного творчества. Потому-то плоды деятельности воображения сохраняют *жизнеподобную форму*, а вырабатываемые мышлением понятия *абстрактны*, то есть не воспроизводят формы реального бытия в их предметной конкретности. (Вот почему приходится, но нельзя согласиться с теми психологами и философами, которые либо вообще не замечают в описаниях психической деятельности специфическую активность воображения, либо рассматривают ее как форму мышления, либо, напротив, считают мышление формой воображения, то есть не видят *функциональной противоположности* — при всем их очевидном взаимодействии — воображения и мышления.)

Вместе с тем, выход человеческой деятельности за пределы биологически-инстинктивной детерминации форм поведения животного потребовал выработки особого «механизма управления» этой деятельностью; им стала *ценностная ориентация* как смыслообразующая, иерархически организованная и динамически изменчивая мировоззренческая система эмоциональных и интеллектуальных позиций человека как субъекта по отношению к миру объектов и к другим субъектам. Взаимодействующая тем самым и с познающим бытие мышлением, и с творящим небытие проективным воображением, ценностная форма сознания становится, как и они, относительно самостоятельной подсистемой человеческой психики, возвышающей ее на недоступный психике животных *уровень духовности*.

Поскольку же самое активное взаимодействие всех форм духовной и практической деятельности не лишает их порождаемой необходимостью «разделения

труда» между ними *автономности* — таково свойство подсистем любой сложно-организованной системы, — постольку интересы поддержания и укрепления ее целостности делают необходимым историческое, и биографическое в онтогенезе, формирование еще одного вида духовной деятельности, синкретически-синтетически объединяющего все четыре обособившиеся друг от друга вида деятельности, их взаимно отождествляющего — *художественно-творческого удвоения реальности*, которое опредмечивается в мифах и в произведениях искусства. Поскольку же созидаемая таким образом «художественная реальность», как именуют ее в наше время многие эстетики, может быть только иллюзорным «*бытием в воображении*», постольку художественное творчество становится, по К. Марксу, *практически-духовным способом освоения мира*.

Таким образом, единство всех форм генетически не закодированной деятельности человека и есть *культура*. Именно в этом своем качестве — как способ существования человека, им творимый и его же творящий, культура входит в триединство формирующих его «сущностных сил». Иными словами, человек является *культурным существом* в такой же мере, как и *носителем общественных отношений и живым организмом*.

Именно потому, что его культурная ипостась *внегенетична*, она исторически и биографически *изменчива* — ее принадлежность всему человечеству модифицируется в ходе истории в особенные формы у каждой биологически и социально специфической общности людей. Однако, как бы ни были своеобразны очертания каждого типа культуры, они лишь *варьируют те структурные основы, которые инвариантны для человека как культурного существа*, — только поэтому мы способны осваивать, при всей относительной адекватности нашего понимания, культурное наследие *всех времен и народов*.

Исключительно важно понимать, что культурные формы особенного — мифы разных племен, фольклор и аристократическая культура феодального общества, культуры народов Запада и Востока, севера Европы и юга Африки, и т. д. и т. п. — не тождественны биологическим и социальным его формам: так, нация как культурное образование, хотя и образуется чаще всего *на этнической основе*, может сформироваться и на основе *полиэтнической* — как в США, а в известной мере и в России. Точно так же *культурно-особенное* не совпадает с *социально-особенным* — в пределах одного общества сосуществуют разные типы культуры: в феодальном обществе я выделил и описал в ряде книг четыре существенно различные субкультуры, а в современном индустриальном и демократическом обществе очевидны кричащие различия массовой и элитарной субкультур.

Столь же закономерно, как общечеловеческие свойства культуры модифицируются в каждой ее особенной форме, так особенное в культуре модифицируется в каждом единичном — *в культуре индивида как грани его триединой сущности*. Правда, мера индивидуализации в культуре не стабильна, как в биологическом фундаменте бытия индивида — мера эта принципиально различна в *традиционной* культуре и в культуре *инновационной, лично-креативной*. Это выражается в том, что традиционная культура *не превращает индивида в личность*, то

есть не предоставляет ему права *свободного выбора своих ценностей* и соответственно *свободного творчества*, тогда как европейская культура, начиная с эпохи Возрождения, освобождает индивида от подчинения сложившимся в прошлом — традиция! — политическим, религиозным, этическим, эстетическим, художественным нормам и придает общественную ценность новому, современному, оригинальному, в конечном счете *«модернистскому»*, как это и будет названо в XX веке, противостоящему *«традиционалистскому»*; «Черный квадрат» К. Малевича становится символом этого типа культуры. Именно таким образом культура Запада обеспечила себе субъективно-психологическую возможность *непрерывно ускоряющегося развития*, материально-практической базой которого стал *стремительный и все убыстрявшийся научно-технический прогресс*. Конфликт Запада и Востока и имел в своей основе сохранение на Востоке традиционного типа культуры, пока в XX веке и он не вступил на дорогу «вестернизации», суть которой — не простое подражание Западу, а высвобождение свободного творчества личности от власти вековых традиций.

Важность различения *культурной и социальной* составляющих гетерогенной структуры сущности человека определяется тем, что они играют в ней принципиально различные роли: если функция последней состоит *именно в социализации индивида*, то есть в возможно более органичном включении каждого вступающего в мир человека в существующую систему общественных отношений, и формирует его сознание и поведение на *имперсональном, надиндивидуальном, величинностном* уровне — наиболее четко и последовательно это делает правовой способ организации общественной жизни, то функция культурного проникновения в сущностные глубины бытия индивида состоит, напротив, в *его индивидуализации*, поскольку, с одной стороны, его культурные качества должны быть так или иначе «прилажены» к его биологическим — анатомическим, физиологическим и психологическим — особенностям, а с другой, чем богаче запас накопленных культурных ценностей, тем своеобразнее выбор из этого множества тех, которые могут быть освоены каждым индивидом; в крайне бедном, узком содержании культуры первобытного общества выбора этого практически еще не было, все члены родоплеменной общины узнавали те же мифы, участвовали в тех же обрядах, одинаково танцевали и украшали свои тела, а цивилизация открыла уже, пусть еще не широкие, но все же реальные, возможности *индивидуального выбора*, и потому маркирующее данную ситуацию художественное творчество переставало быть коллективно-анонимным — культура начала *выделять «я» из «мы»*; Возрождение радикально изменило соотношение этих величин, и, хотя и сохраняя традиционалистское мышление, но устремленное не на *«готическое»* — то есть *варварское* — средневековье, а на провозглашенную *«классической»* античность, открыло индивиду широкие возможности индивидуального выбора *своих* авторитетов, *своих* учителей, *своего* стиля жизни и творчества; так культура обрела возможность формировать во все более широком круге людей *индивидуально своеобразных*, в конечном счете *уникальных, личностей*. Впрочем, индустриальное общество сделало возможным соседство *элитарной* культуры, основанной на

самовыражении ярко индивидуальных личностей (хотя нередко имитирующих наличие такой индивидуальности), и *массовой* культуры, превращающей, особенно на молодежном уровне, массу людей в экзальтированное стадо; однако не требует доказательств очевидная связь между противостоянием этих культур и уровнем освоенности их носителями высоких ценностей культуры.

Уже отсюда становится понятным одно из важнейших отличий *социализации* и *культурации* индивида — первый процесс является включением человека в *существующую систему общественных отношений*, тогда как второй не делает принципиального различия между современным и прошлым, приобщая индивида к культурному *наследию* в такой же мере — а иногда в еще большей! — как к культуре *современной*. Это объясняется тем, что общество не овеществляет свое предметное бытие так, чтобы оно сохранялось в веках, а культура овеществляет свои творения и тем самым сохраняет их, делая возможным их извлечение из ее исторических «кладовых» тогда, когда это окажется обществу полезным. Тем самым культура обретает неизвестное обществу качество — быть «*ненаследственной памятью человечества*», как ее подчас называют, или же «*внегенетическим способом хранения и передачи вырабатываемой человечеством информации*».

Наконец, последнее отличие освоения индивидом культурной и социальной информации состоит в том, что первый процесс начинается с момента рождения ребенка (если еще не в пренатальном состоянии, как утверждают сегодня многие ученые) — в уходе матери за младенцем, в предоставляемых ему погремужках и исполняемых для него колыбельных песнях, а затем в том, как его учат говорить на языке слов и ходить на двух ногах, а не ползать на четвереньках, учат мыслить, считать, рассуждать — именно так происходит превращение «*кандидата в человека*», по меткому слову одного французского психолога, в *действительного человека*, осуществляемое силами *культуры*, социализация же индивида — то есть его включение в существующую систему общественных отношений и тем самым включение этих отношений в сущностный слой его бытия — начинается гораздо позже, когда культура подготовила для этого необходимые условия, и в полной мере может реализоваться после наступления половой зрелости юного существа, когда его биологическая «*взрослость*» позволяет ему стать самосознательным, юридически ответственным за свои поступки и подготовленным к получению *правового признания его общественного статуса* — права голоса в демократически организованном обществе.



Произведенный в настоящей статье анализ, при всей его краткости и неизбежной схематичности, все же доказательно обосновывает основной вывод: сущность человека не может быть признана ни чисто биологической, ни чисто социальной, ни даже двусторонней биосоциальной — только ее *трехмерная, био-социо-культурная теоретическая модель* дает адекватное о ней представление и может служить продуктивной концептуальной основой для дальнейших исследований во всем комплексе изучающих человека наук, как и в самой философской антропо-

логии. Особенно важно, что такая модель может служить теоретическим основанием для *радикальной реорганизации всей педагогической деятельности* на основе отчетливого понимания необходимости отношения к каждому входящему в мир «кандидату в человека» как к целостному существу, жизненная судьба которого зависит от взаимодействия этих трех формирующих его сущностных сил — врожденных ему как *дар природы*; даруемых ему накопленным на протяжении всей ее истории *ценностями культуры*; органичным его включением в наличную систему *общественных отношений*, которую на основе впитанных им ценности культуры и своих физических возможностей он будет укреплять, или совершенствовать, или разрушать.

ЦЕЛОСТНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА (1985)

1. Проблема целостности человека имеет разные аспекты — социологический, психологический, педагогический, этический, культурологический. Философу важно определить особенности собственного, специфически-философского аспекта данной проблемы, — и потому, что такова его профессиональная потребность, и потому, что философская плоскость рассмотрения должна быть основополагающей для всех других, научно-научных.

2. Историко-генетический подход Маркса и Энгельса к проблеме природы человека привел к ее пониманию как природно-общественной, биосоциальной. Такое решение проблемы вызывает у некоторых философов возражения; им кажется, что понятие «биосоциальное» говорит о механическом расщеплении целостности человека, ведет к признанию каких-то «чисто биологических» сил в его бытии и в конечном счете означает биологизацию человека, отрицание равенства людей и оборачивается чуть ли не расизмом. Для подобных обвинений нет, однако, решительно никаких оснований. Во-первых, фатально к механистической его трактовке — соотношение сторон целого может толковаться и метафизически, и диалектически, и в духе механицизма, и в духе системности; более того, ленинское понимание сути диалектики как «раздвоения единого» говорит о том, что именно раздвоенность есть сущностное свойство всего живого, движущегося, развивающегося; и мы, действительно, знаем, что человеческое общество, например, раздваивается на базис и надстройку, производство — на производительные силы и производственные отношения, что в жизни человека действуют физиологические и психологические закономерности и т. д. и т. п. Следовательно, речь должна идти не о том, чтобы отрицать очевидную биосоциальную двусторонность человека, а о том, чтобы объяснять ее диалектически, системно, а не метафизически, механистично, эклектично. Что же касается опасений идеологического характера, то и для них здесь нет никаких оснований — борясь с расизмом, мы ведь не отрицаем существования расовых различий как биологического, а не социального фактора; но одно дело говорить о различиях, а другое — о превосходстве одной расы над другой; одно дело — сословно-аристократические концепции генетической передачи духовных качеств, возвышенных будто бы у одного сословия и вульгарных у другого, и совсем другое — признание генетической анатомии, физиологии и психологии.

Проблема целостного понимания человека состоит поэтому не в игнорировании того, что очевидно каждой матери и каждому педагогу, а в выявлении конкретной зависимости человеческой жизни и деятельности от конкретных факторов биогенетического и социально-генетического характера.

Подчеркнем еще раз — признание биосоциальной природы человека ни в коем случае не должно быть интерпретировано так, будто есть в индивидуе что-то

«чисто» биологическое, социально не опосредованное, а рядом — что-то «чисто» социальное, биологически не претворенное, — даже пищеварение человека, с тех пор как он стал есть вареное, жареное и печеное, оказалось «социализированным», и даже человеческая речь выступает в биологической форме издаваемых сокращениями гортанных мышц звуков; однако это взаимное опосредование биологического и социального не отменяет специфичности и относительной самостоятельности действия того и другого.

3. Изучение того, что именно детерминируется в человека биологически, а что — социально, — задача частных наук, философия может лишь методологически направлять их усилия и обеспечить координацию их действий.

Исходным здесь следует признавать различие трех уровней изучения человека как биосоциальной системы — уровней всеобщего, особенного и единичного: в первом случае рассматриваются родовые качества человека, во втором — качества различных модификаций человеческого бытия (расовых, половых, возрастных и т. д.), в третьем — качества конкретного человека.

Особенно велико практическое значение проблемы двусторонней биосоциальной детерминации на третьем уровне, уровне индивидуального бытия человека, на котором предметом исследования становятся индивидуальные различия между людьми — представителями одной расы, одного этноса, одной социальной группы, одного пола, одного возраста. Суть проблемы состоит в том, чтобы определить истоки человеческой индивидуальности, — ведь только при этом условии можно эффективно и целенаправленно формировать эту индивидуальность.

В ее понимании мы исходим из представления Б. Г. Ананьева о единстве в индивидуальности качеств человека как индивида и как личности, реализуемых им как субъектом деятельности. Но если личностные качества обретаются индивидом в процессе социализации, то индивидуальные даны ему от рождения. Поэтому индивидуальность как системное целое с ее системными же свойствами есть продукт синтеза, взаимодействия и взаимоопосредования того, что каждый конкретный человек имеет от рождения — отчасти благодаря наследственности, отчасти в силу мутаций, и того, что он получает прижизненно, в процессе его воспитания, образования, научения. Вот почему в равной мере неосновательно и практически опасно полагаться целиком на процесс социализации и культурации индивида, игнорируя его врожденные свойства — физические, физиологические, психологические, и преклоняться перед спонтанным развитием природных свойств индивида. Многотысячный педагогический опыт человечества показывает, что при всех его социально-исторических и этно-культурных вариациях, полноценное формирование каждого нового члена общества зависит от интуитивного распознавания родителями, а затем учителями, природных особенностей данного ребенка и от умения приспособить к ним, «наложить» на них общие для данной социокультурной среды ценности, представления и устремления. Вот почему успешное воспитание одного ребенка не гарантирует того же по отношению к другим — в этой же семье, в этой же детсадовской группе, в этом же школьном классе, и в каждом случае воспитателю приходится искать уникальные способы совмещения

одной социокультурной программы с неповторимой структурой психики и «физики» данного ребенка.

Таким образом, и на этом уровне анализа человека его диалектическая трактовка как биосоциального существа обнаруживает свою реальную практическую значимость и проверяется высшим критерием истинности теории — эффективностью ее практического приложения.

Остается заключить, что биологизаторским концепциям человека нужно противопоставлять не социологизаторский вариант наивно-просветительского представления о человеке как «*tabula rasa...*», на которой социализация, воспитание, приобщение к культуре способны начертать любые письмена, рисовать тот же узор и на «чистых досках» сознания всех индивидов, а диалектико-материалистическую теорию человека как биосоциальной системы, органически-целостной и в то же время разнородной по составу и функциям своих основных подсистем. Сущностью человека остается при этом интериоризируемый им «ансамбль общественных отношений», но в его реальном существовании эта социальная сущность должна проявляться как форма жизни — биологической жизни, определяющей человеческое бытие, как и бытие всех других живых существ.



ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ФАКТОР РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ФАКТОР РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА (1987)

В ходе обсуждения новой редакции Программы КПСС не раз приходилось наблюдать недоумение в связи с введением в нее понятия «человеческий фактор» — многим кажется, что оно умаляет высокое значение человека в социалистическом обществе, его самоценность, сводит роль человека к прагматически понимаемому орудью, инструменту, средству достижения неких иных, вне его самого лежащих целей. Между тем, если рассматривать текст новой редакции Программы КПСС целостно, равно как и Политический доклад ЦК КПСС XXVII съезду партии, и многие другие партийные документы последнего времени, мы увидим, что их философско-теоретической основой является диалектическое понимание взаимоотношений общества и человека, которые имеют две стороны — значение деятельности человека для развития общества (оно и названо «человеческим фактором») и значение общественного устройства для жизни и развития личности: его можно было бы назвать «общественным фактором» человеческого бытия. Именно в этой двусторонности и состоит глубинный смысл теоретического истолкования путей строительства новых общественных отношений.

В самом деле, сформулированный еще К. Марксом и Ф. Энгельсом закон коммунистического бытия — «от каждого по способностям, каждому по потребностям» — связывает воедино то, что новое общество должно давать человеку, а человек — обществу. Такова и логическая структура формулировки Программы КПСС: «Нет прав без обязанностей, нет обязанностей без прав — это непреложный политический принцип социалистического общества»¹. Нравственным эквивалентом данных установок является «основополагающий принцип» коммунистической морали «один за всех — все за одного», морали, утверждающей высшую ценность человека, но находящей эту ценность не в факте его существования, а в активной, деятельной его позиции, направленной на заинтересованное участие в жизни коллектива и всей страны, на внесение каждым личного творческого вклада в общее всенародное дело².

Именно этой двусторонностью связи личности и общества социализм призван преодолеть их исторически сложившееся противостояние, которое вело, с одной стороны, к подавлению человека отчужденной от него и враждебной ему мощью государства (трагизм этой коллизии многократно запечатлевался искусством XIX—XX вв. от Гоголя до Кафки), а с другой — к индивидуалистической изоляции личности от всех общественных дел, к ее анархической оппозиции государственности как таковой, к разрушительному бунту «новых левых», к наивным попыткам оградить частную жизнь, личные интересы, внутренний мир одинокого

¹ «Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза». — М., 1986. — С. 158.

² См. там же. — С. 104.

«я» от безжалостного для него хода истории (это мироощущение прямо или косвенно определило содержание многих философских учений и художественных моделей жизни, создававшихся буржуазной культурой в XX столетии).

Мы не вправе забывать, что и наше общество прошло через деформировавшее подлинную суть вознесение государства над человеком, выразившееся в культе отождествленной с обществом одной личности, и соответственно в обезличивании всей массы людей, низводившихся до положения «колесиков и винтиков» государственной машины. Но и в наше время мы встречаемся как с фактами бюрократического подавления личности государственной властью, так и с индивидуалистическим безразличием к общественным делам, с эгоцентрической замкнутостью личности на собственном благополучии, с мещанской философией обыденной жизни, классические формулы которой «моя хата с краю», «что тебе, больше всех нужно?». Поэтому на нынешнем этапе развития социализма жизненно важно вести борьбу как с бюрократическим отношением к личности, так и с ее эгоистическим стремлением отстраниться от общего дела. Диалектическое понимание связи общества и человека, зафиксированное во всех документах XXVII съезда КПСС,— необходимое условие практического решения этой задачи.

Но для этого наша философская наука должна обладать не только развернутой теорией социальной формы движения, но и фундаментально разработанным учением о человеке. Первая задача в целом успешно решена историческим материализмом, вторая же, к сожалению, весьма далека от решения; более того, несмотря на неоднократные утверждения, что проблема человека является центральной в нашей философии, она не выделяется и специально не рассматривается ни в учебниках, ни в вузовских программах, ни в общих трудах по марксистской философии. В дискуссиях на эту тему, не раз завязывавшихся в последние десятилетия, такое положение пытались объяснить тем, что марксизму не нужно учение о человеке, поскольку оно содержится в учении об обществе, а человек и есть общественное существо (при этом ссылались на известное суждение К. Маркса из «Тезисов о Фейербахе», словно не замечая того, что совокупностью — точнее «ансамблем» — общественных отношений К. Маркс назвал здесь сущность человека, а не его целостное бытие, в единстве сущности и существования). В результате естественный страх перед позитивистской редукцией человеческого к природному, ведущей к биологизаторству, к мальтузианству и расизму, приводил к другой, столь же метафизической односторонности, к отождествлению человека и общества³. Если еще не так давно в «Экономически-философских рукописях К. Маркса 1844 г.» видели элементы неизжитого феиербахизма, то только потому, что человек рассматривается в них как нечто нетождественное обществу, хотя и неразрывно с ним связанное: «Как само общество производит человека как человека, так и он производит общество»⁴.

³ Дело доходит до того, что понятия эти подчас употребляются как простые синонимы, иные философы пишут «человек (общество)»; стоит ли удивляться после этого, что философскую антропологию отождествляют с антропологической философией и соответственно считают несовместимой с историческим материализмом, который объявлен «общей социологией» марксизма..

⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 118.

И в самом деле, человек — это живое существо, а общество — система отношений между людьми, связывающая их совместную деятельность. Человек принадлежит поэтому двум «мирам», двум уровням движения материи — биологическому и социальному, он есть целостное единство природы и общества⁵, тогда как общество есть нечто сверхприродное — самостоятельная онтологическая реальность, «продукт взаимодействия людей»⁶, по определению зрелого Маркса. Общество, — подчеркивал он, — не совокупность индивидов, конкретных людей, а система связей и отношений, которая образуется между ними в их коллективной деятельности⁷ и которая формирует сущностные качества человека как уникального, природно — сверхприродного биологического вида, именуемого *Homo sapiens*; но таковым — существом разумным — он стал только потому, что превратился в *zoon politicon* — в общественное животное. Человек — «не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в обществе и может обособляться», — писал К. Маркс в 1859 г. в полном соответствии с тем, что он впервые сформулировал в 1844 г.⁸

Марксово определение сущности человека как «ансамбля общественных отношений» не может подвергаться сомнению, но столь же несомненно, что реальное бытие человека есть его существование, а не сущность в чистом виде. Тем, кто игнорирует диалектику сущности и существования, считая возможным приравнять человека как целое к его социальной сущности, хотелось бы напомнить, что именно за это К. Маркс критиковал Гегеля: «Гегель хочет заставить действовать, как некую воображаемую единичность, сущность человека самое по себе, вместо того, чтобы заставить его действовать в его *действительном человеческом* существовании»⁹. А оно, это «действительное человеческое существование», состоит в том, что природа является, по К. Марксу, «основой» человеческого бытия, что «в обществе его природное бытие является для него его человеческим бытием»¹⁰.

Бытие человека предстает в нескольких разномасштабных формах: в единичной форме личности, в особенных формах конкретных типов человека (половых, возрастных, исторических, этнических, социальных), наконец, в общей, родовой форме человечества; общество же существует лишь на сверхиндивидуальном и сверхгрупповом уровнях, будучи системой социальных отношений, организующей жизнь человечества как целое и модифицирующей в различных исторических и этнических структурах.

До тех пор, пока мы рассматриваем человека в родовом масштабе как Человечество, его взаимоотношения с обществом не выходят за рамки понимания их развития как «естественноисторического процесса» (К. Маркс). Но уже типологический масштаб человеческого бытия и функционирования раскрывает

⁵ См. там же. — С. 115–125.

⁶ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 127. — С. 402.

⁷ См. там же.

⁸ Там же. — С. 18.

⁹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1. — С. 263; Ср. также с. 321, 326–327.

¹⁰ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 42. — С. 118.

значение свободной активности личности — такова борьба классов или взаимоотношения поколений. Особенно важен в данном отношении третий уровень бытия человека — индивидуальный, личностный. На первых порах он осознавался в марксистской философии как проблема «роли личности в истории», соотносимой с ролью народных масс (вспомним классическую работу Г. В. Плеханова и соответствующие главы в учебниках по историческому материализму). Однако при такой постановке вопроса «личность», идентифицированная с «великим человеком», гением, руководителем, выступала в категориальной антитезе «личность—народ», «личность—масса». Между тем очищение нашей идеологии от деформаций культа личности и лежащее в основе этого идеологического процесса реальное развитие личностных качеств у всех членов социалистического общества и в СССР, и в других социалистических странах потребовало более широкого рассмотрения проблемы личности. Не случайно и в материалах XXVII съезда, и в ряде других выступлений М. С. Горбачева настойчиво подчеркивается значение творчества масс на современном этапе коммунистического строительства, значение активности каждого советского человека, независимо от его общественного положения, профессии, должности. Именно всех людей, а не одних руководителей, лидеров, вождей, каждого члена социалистического общества, осознающего себя не пешкой, а творцом истории. Яснее, чем когда-либо, мы понимаем сейчас мысль К. Маркса: «История — *не что иное*, как деятельность преследующего свои цели человека»¹¹. Классовое, национальное, профессиональное, ролевое самосознание «растворяются» в индивидуальном самосознании личности, когда она ощущает свои собственные, своеобразные и неповторимые возможности в общем для всех советских людей деле социалистического строительства, ибо только при данном условии она может практически реализовать эти возможности в активной социальной действительности.

Именно тут перед философией встает вопрос: как же конкретно соединяются в человеке природное и общественное? Ответ может быть только один: реальной силой, исторически обеспечившей это соединение в процессе антропогенеза и всякий раз осуществляющей его в онтогенезе, в биографии каждого отдельного человека, является культура.¹² Человек творит культуру как «вторую природу», но и сам творим ею, ибо в филогенезе, и в онтогенезе связь с социумом осуществляется посредством культуры — этого удивительного «механизма» социального наследования, дополняющего у человека наследование биологическое, что позволяет каждому вступающему в жизнь человеку распределить способности, умения, ценности, знания, опредмеченные в созданной предыдущими поколениями «второй природе».

Эта истинно диалектическая связь природного, социального и культурного в человеке и делает его самой сложной системой из всех, какие существуют в мире. Такое понимание человека проверено опытом нашей истории, он убедительно

¹¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2. — С. 102.

¹² Подробнее см. об этом в кн.: «Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики», ч. 2, гл. III. — Киев, 1981.

показал, что радикальное преобразование общественного устройства в ходе социалистической революции, осуществление всеобщего среднего образования, овладение сокровеннейшими тайнами природы, техническая революция — все это само по себе еще не решает проблемы человека, а именно она, эта проблема, встает перед нами во весь рост как самая трудная потому, что человек не принадлежит целиком ни природе, ни обществу, ни культуре и не является их простой суммой. Человек — системное целое, т. е. такое, в котором взаимодействие, взаимовлияние, взаимоопосредование природы, общества, культуры рождает новые качества, поэтому мы и сталкиваемся повседневно с самым широким «разбросом» человеческих индивидуальностей — в одних и тех же социальных условиях, на одном и том же уровне культуры, при одинаковых природных данных (скажем, у одноййцевых близнецов). Отсюда — проблема уникальности человеческого существования и конкретного человеческого бытия, признание высокой ценности его неповторимости и незаменимости. Проблемы этой во всем ее объеме еще нет для биологического, медицинского рассмотрения человека — оно приводит каждого под общие законы, остающиеся таковыми при всех индивидуальных отклонениях; нет ее и для социально-функционального подхода к человеку, основанного на его «ролевом» понимании и принципе взаимозаменяемости людей на всех постах общественного механизма; уникальность личности, во всей полноте содержания данного понятия, не является решающей для понимания деятельности человека в сфере науки, техники, спорта, морали — ведь любое открыто изобретение, упражнение может быть воспроизведено, совершается нередко несколькими людьми независимо друг от друга, даже нормы морали являются нормами именно потому, что устанавливают общие правила поведения и требуют повторение поступков согласно формулам нравственного кодекса, заповедям, общим этическим принципам. Только взятый во всей полноте и системной целостности своего природно-социально-культурного бытия каждый человек оказывается уникальным — т. е. единственным, неповторимым и незаменимым существом: таков ребенок для родителей и родители для ребенка, таков каждый из нас для любящих его людей — друга, жены или мужа, сотоварища по деятельности и борьбе, потому что в этом реальном человеческом бытии каждый предстает не односторонне, а в биосоциокультурной (экзистенциальной, как называют это одним словом философы) целостной полноте своего существования, своего деятельного бытия.

Единственная форма культуры, которая воссоздает эту целостность и живет по ее законам, — искусство: Евгений Онегин и Григорий Мелехов столь же уникальны, как их реальные прототипы, и живут в нашем сознании рядом с неизвестными нам реальными людьми; по той же причине творчество художника неповторимо, никто в мире, кроме Ф. М. Достоевского, не мог написать «Идиота», никто кроме Д. Шостаковича — Ленинградскую симфонию: более того, каждый творческий акт одного и того же художника неповторим — каждое исполнение Ф. Шаляпиным одной и той же роли, арии, народной песни было иным, своеобразно-уникальным, как уникально выражавшееся в этом акте конкретное душевное состояние личности человека-художника.

Видимо, пришло время для реализации высказанной Б. Г. Ананьевым еще в конце 60-х годов и активно отстаивавшейся впоследствии И. Т. Фроловым идеи создания Института человека, который позволил бы, преодолев разрозненность и односторонность познания человека многочисленными науками, объединить их усилия: тогда и философия могла бы полноценно осуществить методологическое руководство комплексным междисциплинарным изучением человека...



Приведенное нами — поневоле краткое и потому несколько схематичное — выявление различий между человеком и обществом все же позволяет вникнуть в их взаимоотношения и рассмотреть особенности отмеченных выше сторон данной связи: того, что человек может и должен возвращать обществу.

Почему история человечества сделала необходимой социалистическую революцию, каких бы жертв она ни стоила? Потому что ни феодальный, ни буржуазный типы общественного устройства не создали и не могли создать, независимо от благих намерений многих их лидеров, такие условия человеческого существования, которые сделали бы человека, его жизнь и развитие высшей целью общества. Феодализм и капитализм превращали человека в орудие, инструмент, средство достижения внешних для него целей — раба бога или денег, в слугу государства или технического прогресса, и самоценное значение приобретали внечеловеческие начала, человек же должен был подчиниться власти бога, царя, капитала, вещей. Марксизм доказал, что может существовать общественное устройство, функционирующее во имя достижения высшей своей цели — счастья человека и его развития, бесконечного и свободного развития безотносительно к «какому бы то ни было заранее установленному масштабу»¹³.

В таком обществе «главным богатством», как сказано в Политическом докладе XXVII съезду КПСС, является «сам человек»¹⁴; это понимание значения социализма и коммунизма для судеб человека зафиксировано и в Программе КПСС: «Все во имя человека, все для блага человека»¹⁵. Реализация данной идеи требует «всестороннего развития личности»¹⁶ благодаря приобщению «широких масс населения к достижениям науки, ценностям культуры»¹⁷, благодаря «более полному и глубокому освоению трудящимися массами богатств духовной и материальной культуры, активному приобщению их к художественному творчеству»¹⁸. При этом Программа КПСС подтвердила положение классиков марксизма об истинном демократическом характере коммунистического строя, «при котором свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»¹⁹.

¹³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I. — С. 476.

¹⁴ См. «Материалы XXVII съезда коммунистической партии Советского Союза». — С. 21.

¹⁵ Там же. — С. 127.

¹⁶ См. там же. — С. 127, 140, 151, 163.

¹⁷ Там же. — С. 140.

¹⁸ Там же. — С. 169.

¹⁹ Там же. — С. 139.

Но именно потому, что человек есть биосоциокультурная система, уникальность которой определяется сплавом природных, врожденных особенностей индивида и впитанных ею в ходе ее становления ценностей культуры, влияния социальной среды (микро- и макросреды), в коей личность формировалась, характер социализации и культурации личности не может не зависеть от природных данных индивидуума — от своеобразия его телесной и психической организации, его темперамента, интеллектуального потенциала, его потребностей, задатков, способностей, специфической одаренности. Что бы ни говорили сторонники социологической трактовки человека, опыт показывает: «душа» человека — не «чистая доска», как полагали в XVIII в. наивные философы и педагоги, она имеет врожденную индивидуальную психологическую конфигурацию, к которой не может не приспособляться воспитание, дабы оно было успешным, органичным для личности, не ломало, не коверкало ее природные данные.

Совсем недавно, в июле нынешнего года, секретарь ЦК КПСС А. Н. Яковлев, выступая на партактиве в Калуге, сказал об этом чрезвычайно выразительно: «Жизнь напомнила остро и напористо: политические и экономические успехи исторически преходящи. Вечен человек и непреходящи его нравственные ценности. Его жизнь, его радости и тревоги, надежды и разочарования, его вера и сомнения, словом, все то, что выражает суть человеческого бытия. Это едва ли не весь спектр предпосылок здорового людского общежития. Дом и семья. Родина и народ. Свобода и долг. Честность, порядочность и справедливость. Миротребие, человечность и великодушие. Мужество, верность и самопожертвование. Любовь, дружба и бескорыстие. Природа, хлеб и вода. Великая цель, великое слово и великое дело. Труд и творчество. Ум и талант. И так далее»²⁰. Поэтому, резюмировал А. Н. Яковлев, «суть платформы XXVII съезда КПСС и в том, что ускорение социально-экономического развития мыслится как открытие новых возможностей социализма через новые возможности человека»²¹.

В этом пункте теоретического анализа взаимоотношений общества и человека и раскрывается конкретное содержание другой стороны их связи — значение деятельности человека для развития общества, иначе говоря — содержание «человеческого фактора».



Способ бытия человека — его деятельность, реальная и многообразная: практическая, духовная, практически-духовная. Выстраивая общую концепцию функционирования и развития общества, К. Маркс и Ф. Энгельс определили ее исходный пункт — это «действительные индивиды, их деятельность в материальных условиях их жизни, как те, которые они уже находят готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью»²². При этом нужно

²⁰ Яковлев А. Н. Перестройка и нравственность. — «Советская культура». 21. VII. 1987. — С. 2.

²¹ Там же.

²² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3. — С. 18.

иметь в виду, что реальная роль личности в истории человечества меняется, ибо зависит она, с одной стороны, от уровня развития личностного начала на разных этапах истории общества, а с другой — от потребности того или иного социума в активной и самостоятельной деятельности личности.

История общества и культуры показывает достаточно наглядно, что личностные качества индивидуума постепенно формировались на ранних фазах исторического процесса, преодолевая исходное растворение «Я» в «Мы», т. е. в родоплеменных, сословных, профессиональных общностях; лишь при капитализме особенно отчетливо в XIX в., начиная с романтической стадии истории буржуазной культуры, личностное начало стало развиваться стремительно и активно, высвобождаясь из нивелировавших своеобразие личности при феодализме социально-групповых норм, стандартов, жестких условий человеческого бытия. Широта «разброса» личностных качеств в пределах устойчивых социальных общностей — классов, наций, профессиональных групп — становилась все больше, а тем самым — более значительной оказывалась роль индивидуума в жизни общества и в движении культуры. Однако капитализм, развязавший этот процесс, довел его в XX в. до абсурда — до противопоставления одинокого «Я» всем другим людям, до их индивидуалистически-эгоистического разобщения. Единственной возможностью противопоставить этому трагическому для жизни общества движению могло быть при капитализме конформистское обезличивание массы людей, нивелирование индивидуальности средствами «массовой культуры», а в экстремальных обстоятельствах — фашистская рефеодализация общества и в практически-политической жизни, и на уровне общественной психологии и идеологии.

Социализм практически признан преодолеть обе крайности: как абсолютизацию возможностей и прав личности, так и третирование личности противостоящей ей безликой массой, отдающей себя во власть обожествляемой «Великой Личности» — диктатора, вождя. На нынешнем этапе своего развития социализм, пройдя многие искусы в разных странах Запада и Востока и осознав все опасности различных его деформаций, последовательно ищет диалектическое разрешение противоречий между интересами социального целого и каждой его индивидуальной частицы. Но для этого нужно решить две неразрывно взаимосвязанные задачи: сделать интересы каждой личности высшей целью общества и направить ее активность на благо общества, т. е. на благо всех других личностей. Именно это и есть активизация «человеческого фактора», ибо социалистическое общество не может эффективно функционировать, не находя новых путей развития творческой деятельности масс во всех сферах жизни. Чем масштабнее исторические цели, тем важнее по хозяйски заинтересованное, ответственное, сознательное и активное участие миллионов в их достижении.²³

Такова логика перехода ко второму условию данного процесса — изменению потребности общества в активности объединяемых им личностей. История показала, что тут возможны две позиции: первая — назовем ее религиозно-феодалным

²³ «Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. — С. 140.

принципом организации общества, культуры, идеологии и психологии людей — выражает заинтересованность государства, церкви и иных социальных институтов и пассивности всех членов общества и их безоговорочном подчинении воле руководителя, в абсолютной пластичности индивидуального сознания и стереотипности индивидуальной деятельности вторая позиция — буржуазно-демократическая — выявила заинтересованность общества во все более быстром развитии науки и техники, материального производства и вещного потребления, военно-промышленного комплекса и индустрии развлечений, что оказалось возможным лишь благодаря личной инициативе и многообразию личных потребностей людей. Однако трагический парадокс капитализма заключается в том, что эта высокая мера творческой активности личности должна обслуживать сверхличные, враждебные человеку и порабащивающие его политические, экономические, военные интересы капиталистического общества.

Социалистическая организация общественной жизни призвана подготовить принципы коммунистического общежития, обеспечив гуманизацию всех социальных сверхличностных структур — государства, экономики, научно-технического развития, народного образования. Общественное управление должно превратиться в самоуправление, ориентированное на развитие всех возможностей, заложенных природой в каждом человеке. Отсюда — провозглашение идеи «человеческого фактора» именно социальными институтами — руководящей обществом политической партией и государственной властью, которые и берут на себя ответственность за превращение этого «слова» в «дело». Разумеется, превращение — это длительный процесс, суть которого — борьба демократизма с бюрократизмом. Но и победы гуманистической демократии и оптимальных условий для развития продуктивной активности каждого его члена недостаточно, ибо это только условие задачи, а оно требует умения эффективно использовать культурные «механизмы» формирования социально активной личности. Каковы же эти механизмы?

Они заключаются прежде всего в индивидуальном подходе к каждому человеку; его эффективность обусловлена необходимостью согласовать социокультурное воздействие с природными данными каждого человека, чтобы они могли раскрыться, развиться и обрести максимальную действенную силу. В той «привязке», как говорят архитекторы, проекта формируемого человека к естественным условиям, в которых он должен быть реализован, следует учитывать три уровня природных данных человека — возрастной, половой и индивидуальный. Рассмотрим кратко каждый из них.

Не требует теоретических доказательств тот факт, что в детстве, юности, в состоянии взрослости и в старости способности человека к социально-продуктивной деятельности существенно различны; это обусловлено и взаимосвязью физических и духовных параметров каждого возраста, и изменением ведущих видов деятельности²⁴. Понятно, что роли возрастных групп в жизни и развитии

²⁴ По Л. С. Выготскому и Б. Г. Ананьеву это смена деятельности доминант игры, учения и труда; по концепции, изложенной автором этих строк в «Человеческой деятельности», переход роли от общения к художественно-игровой активности, познанию, ценностно-ориентационной деятельности, практически-преобразовательной и вновь к обогащению.

общества далеко не одинаковы: детство является неким «резервом», которым общество подготавливает для грядущей продуктивной деятельности; физическое и нравственное созревание, происходящее в юности, позволяет использовать свойственные ей радикализм взглядов, неумную энергию, смелость, доходящую до готовности самопожертвования, — качества, компенсирующие ее слабости (недостаточность знаний и отсутствие опыта, отставание рациональных стимулов поведения от эмоциональных); главный продуктивный вклад в культуру вносит человеческая зрелость, обретающая известное равновесие знаний, опыта и ценностей, ума и страсти, влечений и умений, новаторских поисков и опоры на традицию; старость вносит в жизнь общества свой вклад, ибо она обладает мудростью, которую и процесс общения может передавать младшим, но в старости осторожность подавляет решительность, приверженность к традиции парализует новаторские искания, сдерживая прогресс. История общества показывает, что оно издревле стремилось опираться на преимущества каждого поколения, и физические, и духовные, стихийно реализуя возможности «человеческого фактора» во всей конкретности его изменяющегося «коэффициента полезного действия». Задача социалистического общества — превратить стихийность в сознательное, целенаправленное, умелое, а значит, максимально, эффективное управление воздействием «человеческого фактора» на ход своего развития; отсюда, в частности, принцип сочетания старых и молодых кадров во всех сферах деятельности.

Биосоциальная двусторонность существования человека обуславливает различия в реализации возможностей «человеческого фактора», заложенных в деятельностном потенциале мужчины и женщины. Признание их социального равенства в социалистическом обществе привело, как хорошо известно, к эффективному использованию творческих сил женщины, обреченной в прошлом на пассивность. В то же время реальное осуществление женской эмансипации показало, как важно учитывать влияние биологических особенностей женщины на характер ее деятельности, ибо эти особенности затрагивают не только анатомо-физиологические, но и психологические ее свойства. Полноценная реализация «человеческого фактора» предполагает поэтому создание оптимальных условий для проявления сильных сторон каждого пола, дабы деятельность представителей того и другого разворачивалась по принципу взаимной дополнителности, а не примитивного отождествления.

Другой уровень проявления зависимости социальной деятельности человека от его природной данности — индивидуальный. Речь идет о том, что каждый человек наделен от рождения физическими и психическими особенностями — отчасти унаследованными, отчасти порожденными мутациями. Новейшие исследования функциональной асимметрии человеческого мозга показали наличие даже «индивидуального пространства и времени», обусловленных особой структурой мозговой ткани каждого человека. Нетрудно предвидеть, что дальнейшие исследования физиологии мозга откроют в его топографии и текстуре основания индивидуальных черт многих психических свойств личности — ведь, если нет двух идентичных по пластике лиц, по рисунку зрачков, ладоней, пальцев, по строению

каркаса зубной эмали, по составу белков, то можно предположить, что идентичен структурный «рисунок» бесконечно более сложного тела — мозговой ткани?

Современная наука вскрыла не только причины биологических различий индивидуальных человеческих организмов²⁵, но и связь этих различий с психологическими особенностями индивида²⁶. Поэтому пришла пора решительно избавиться от ложного «социологизаторского» представления, «будто бы все люди рождаются с одинаковыми потенциальными возможностями к развитию психики»; следует снять «наложенное некоторыми нашими учеными табу на научное рассмотрение» врожденных «интеллектуальных склонностей», генетических предпосылок повышенной умственной активности»; «правомерно ставить вопрос о генетическом многообразии по таким психологическим качествам, как, например, темперамент, память, внимание, интеллект, восприятие и другим». Следовательно, правы те философы, которые подчеркивают, что «человека нельзя представить как «сгусток социума», нельзя разрывать взаимодействие между социальными и биологическими факторами его становления и развития»²⁷. Именно так ставил вопрос много лет тому назад академик И. П. Павлов, и современные исследования полностью подтверждают справедливость этой диалектики в процессе формирования личности²⁸.

На этой научной основе можно понять значение известного педагогического принципа «индивидуального подхода» к человеку — ведь только потому формирование сознания каждого человека должно осуществляться особым образом, что единые социокультурные воздействия наталкиваются на разные структуры «приемника» этих воздействий. Но речь идет при этом не только о воспитании ребенка — индивидуальная структура способностей сохраняется на протяжении всей жизни, вот почему, как подчеркивалось в докладе М. С. Горбачева на XXVII съезде КПСС, «главную задачу своей культурной политики партия видит в том, чтобы открыть самый широкий простор для выявления способностей людей», что обуславливает необходимость «индивидуальной работы как важнейшей формы воспитания»²⁹; только так можно развить «все многообразие интересов, потребностей, способностей людей», а «социализм нуждается в таком многообразии, видя в нем необходимое условие дальнейшего подъема творческой активности людей, инициативы, соревнования умов и талантов...»³⁰.

²⁵ См., например, Говаалло И. В. Почему мы не похожи друг на друга. Очерки о биологической индивидуальности. — М., 1984.

²⁶ См. Русалов И. В. Биологические основы индивидуально-психологических различий. — М., 1979. Симонов П. В. Мотивированный мозг. Высшая нервная деятельность и естественные основы общей психологии. — М., 1987.

²⁷ Созинов А. Современная генетика: проблемы и перспективы. — «Коммунист», 1987, № 4. — С. 118–119.

²⁸ См. Симонов П. В. Мотивированный мозг. гл. «Проблема индивидуальных (типологических) различий».

²⁹ «Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза». — С. 90 и 87.

³⁰ Там же. — С. 51.

Таким образом, личность человека, понимаемая как его «социальное лицо», зависит и от интерпретируемых ею общественных отношений и культурных воздействий, и от природных данных индивида. Педагогика — и в теории, и на практике — стоит здесь перед необходимостью решения сложнейшей задачи: преодолеть одностороннее поклонение природным данным ребенка (а затем и подростка, юноши, молодого человека), которое обрекает человека на однобокое, ущербное развитие (классическая ситуация — печальная, как правило, судьба вундеркиндов), и столь же одностороннее игнорирование структуры физических и психических свойств индивидов при стремлении «выравнять» их в ходе формирования единых социокультурных качеств у совместно воспитываемых молодых людей. Обеим этим односторонностям следует противопоставить диалектическое в точном смысле слова соединение общего и особенного во имя предельно полного раскрытия всех индивидуальных возможностей человека и одновременно его разностороннего развития, идеальной моделью какового является полнота, всесторонность и гармоничность деятельного человеческого существования. Хотелось бы надеяться, что реформа нашей школы и предполагаемая перестройка высшего педагогического образования позволят найти оптимальные способы реализации этого диалектического педагогического принципа; к сожалению, школа весьма далека от этой цели, и объясняется это видимо, тем, что главную свою задачу она видит в образовании и обучении, т. е. в формировании сравнительно унифицированных качеств личности — ее знаний и умений; отодвигая на задний план задачу воспитания, формирования системы ценностей, а она-то и является максимально индивидуализированной, поскольку обнимает и идеологический, и психологический уровни сознания, и интеллектуальную, и эмоциональную его грани³¹.

Подчас высказывается опасение, что признание индивидуальных способностей и тестирование как метод их опознания противоречат демократическому взгляду на общество, ибо утверждают неравенство людей: однако идея социализма не предусматривает тождественности природных данных индивидуумов — это не раз подчеркивали классики марксизма; неравенство — социальная проблема, а не биологическая; природа обеспечивает разнообразие индивидуальностей, но не создает механизм наследования способностей, таланта, гения; поэтому та или иная структура деятельностных тяготений личности не становится привилегией рас, наций, сословий, классов, каких-либо социальных групп, она является индивидуальным достоянием и не порождает сама по себе социального неравенства. Идеал демократической организации общества — предоставить каждому человеку возможность реализовать все заложенные и нем физические и психические потенции, не дать заглухнуть его природным способностям, позволить развить имеющиеся у него задатки. Во всей прошлой истории человечества такими воз-

³¹ Подробнее об этом см Каган М. С. Некоторые вопросы связи философии и педагогики. — «Советская педагогика», 1981, № 10.

можностями обладали немногие, при социализме же их должен иметь каждый — в том смысле, что «каждый, в ком сидит Рафаэль, должен иметь возможность беспрепятственно развиваться»³².

Образно говоря, если в докоммунистической «предыстории человечества» (К. Маркс) великие люди были редким исключением, то коммунизм должен создавать условия для того, чтобы каждый человек мог стать великим — великим в той области деятельности, к какой у него наиболее сильны расположение, влечение, способности. Но уже в наше время, при социализме, должен действовать принцип «каждый на своем месте», конкретизируя критерий подбора кадров «по деловым и политическим качествам». Впрочем, и этот принцип на практике часто извращается — критерий «деловых качеств» игнорируется, а критерий политический понимается формально, анкетно, а не как характеристика духовных позиций личности, ее убеждения, ее «веры, надежды, любви». Конечно, не просто «залезть в душу» человека и определить ее истинное нравственно-политическое содержание, куда проще исходить из факта социального происхождения и национальной принадлежности данного лица. Психологическая наука способна разработать такую технику тестирования, которая раскрывала бы психологическую структуру индивидуума, позволяя и ему самому, и социальному окружению опираться на его способности — примерно так, как сейчас опознаются дарования в области художественного творчества и спорта, — ибо не может быть сомнений в том, что специфические способности нужны и педагогу, и врачу, и инженеру, и руководителю. Член-корреспондент АН СССР П. В. Симонов говорил, например, о возможности определять у молодых людей, поступающих в педагогические институты, способность к работе воспитателя, которая имеет в глубинной своей основе психологическую установку «на другого» — любовь к детям, готовность отдать им, посвятить им свою жизнь³³. Сейчас в некоторых школах ищут способы выявления у старшеклассников призвания к педагогической работе (к сожалению, только к педагогической!), но происходит это без серьезного научного обоснования. В этой связи нельзя не согласиться с суждением Л. Г. Харчева, высказанным в ходе обсуждения новой редакции Программы КПСС: «В настоящее время понятие «призвание» имеет хождение лишь в сфере художественно-творческой деятельности, да еще, пожалуй, в спорте. Даже в самой науке оно практически вышло из употребления. А вместе с ним уходят, остаются неиспользованными огромные возможности буквально во всех сферах труда, потому что, как известно, можно быть поэтом в сапожном деле и холодным сапожником в поэзии. Заставить призвание работать на социализм — одна из актуальных задач науки, всех воспитательно-идеологических учреждений»³⁴.

Резюмируя сказанное, приведу слова Э. А. Шеварднадзе из его доклада на торжественном заседании, посвященном 116-й годовщине со дня рождения

³² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2. — С. 392.

³³ См. Симонов П. В. Эмоции и воспитание. — «Вопросы философии», 1981, № 5.

³⁴ «Правда», 11.09.1985.

ГУМАНИЗМ КАК ПРОБЛЕМА НАУЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ (1997)

Рассуждать о гуманизме стало нынче своего рода модой, признаком хорошего философского тона, идеологического благородства, — редкая конференция обходится у нас без включения красивого слова «гуманизм» в обозначение ее проблематики. Выспренняя тирада пьяненького горьковского героя о человеке, который «звучит гордо», служившая иронической характеристикой этого обитателя «дна», превратилась в некий лозунг, призванный еще в брежневское время прикрывать бесчеловечную природу советской пародии на социализм.

Чтобы разговор о гуманизме стал содержательным и продуктивным, он должен переместиться из сферы философствующей публицистики в сферу *научной философской антропологии*, методологическим фундаментом которой является *принцип историзма*. В данном случае это означает, что «место человека в космосе», по формулировке М. Шелера, точнее — в «социокультурном» космосе — не подлежит абстрактному определению, ибо оно исторически изменчиво.

Решаясь противопоставить членениям историко-культурного процесса, предложенным Г. Гегелем и О. Контом, собственную концепцию, я выделяю три других этапа в развитии Западной цивилизации — *теоцентристский*, *натурицистский* и *антропоцентристский*. Этот последний не только логически вытекает из эволюции предыдущего, но содержит в себе самую логику своего собственного развития — от ренессансных «поисков индивидуальности» (Л. Баткин) к самоотрицанию личности в модернистской идее «смерти человека», неизбежной после «смерти Бога» и «смерти природы». Чернобыль показал, сколь несостоятельна горделивая претензия человека стать «царем природы», сменившая смиренное самосознание «раба Божьего», сколь по-детски наивно, если не по-простому глупо, его самовлюбленное убеждение, что «все в человеке, все для человека»...

XX век показал, что просветительская «вера в Человека» разрушена так же, как Просвещение разрушило веру в Бога, а Модернизм — веру в благую, прекрасную, дружественную человеку природу. Трудно в этих условиях говорить о гуманизме или антропоцентризме — такие рассуждения отдают то ли нафталином наивного былого времени, то ли демагогией деспотов нашей эпохи, которые унижали и развращали человека под прикрытием убаюкивающих красивых фраз...

Значит ли это, что «гордый человек» должен смириться со своим бессилием, признать действительно абсурдным и потому непознаваемым свое бытие в мире и жить по принципу *carpe diem*, не заботясь ни о собственном завтрашнем дне, ни о будущем своих детей и внуков, самого рода человеческого?

Такому, достаточно широко распространенному и на Западе, и в нашей стране заключению следует противопоставить научный взгляд на современный социокультурный процесс: это стало возможным благодаря открытиям *теории систем*

не конкретизировать сказанное и заключить, что альтернативой техницистскому самомнению человека в его отношении к природе и его религиозному самоуничтожению может быть только такое к ней отношение, которое основано на *дружеском уважении и бескорыстной любви* — т. е. нравственном и эстетическом чувствах, и которое реализуется в его с ней *диалоге*. Такая позиция и есть антропоцентризм как методологическая, парадигмальная основа *современного типа гуманизма*.

Ибо гуманизм как таковой — это *идеологическая* категория, обозначающая признание *ценности человеческого бытия*. Гуманистом был и Протагор, видевший в человеке «меру всех вещей», и Иисус Христос, повелевший «возлюбить ближнего своего», и К. Маркс, сказавший, что «величайшим богатством человека является другой человек», и классики антропологической философии, от Л. Фейербаха до М. Бубера, включая Н. Чернышевского и М. Шелера, а уж создателя образа «сверхчеловека» надо считать «сверх-гуманистом»...

Уже из этого перечня имен, который можно бесконечно расширить, явствует, сколь абстрактно это понятие, сколь различные содержания в него вкладывает история. Например, в изданной в 1982 г. в Нью-Йорке хрестоматии «Панорама современных идей» в разделе «современный гуманизм» составитель выделил шесть «современных направлений гуманистической мысли» — «Поэтический гуманизм» (М. Пруст, Ж. Батай, М. Лери, А. Бретон); «Героический гуманизм» (А. де Монтарлан, А. де Сент-Экзюпери, А. Мальро, А. Камю); «Экзистенциальный гуманизм» (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, С. де Бовуар); «Личностный гуманизм» (К. Ясперс, Г. Марсель, Э. Мунье); «Марксистский гуманизм» (Э. Блох, Д. Лукач, А. Лефевр); «Научный гуманизм» (Ф. Жолио-Кюри, Г. Башляр, Р. Оппенгеймер, Г. Маркузе). При всей бессистемности этой классификации сама ее широта и перечень имен крупнейших мыслителей и писателей XX века впечатляет.

Когда же мы говорим об «антропоцентризме» в ряду «геоцентризма» и «натуроцентризма», то имеется в виду не ценностно-идеологическое представление, а *научное понятие, обозначающее закономерно исторически сложившийся тип мышления*. Он был порожден потребностями развития европейской цивилизации и имел свою драматическую историю — движение от гуманистической эйфории просветителей, рационалистов, идеологов научно-технического прогресса через декадентское разочарование в человеке к современному пониманию *ценностного равенства* человека и природы, которое и порождает их диалогические отношения. Разумеется, инициатором этого диалога является человек — носитель активности, субъект деятельности, ответственный за свои взаимоотношения с природой, что и позволяет назвать этот тип мышления *антропоцентристским*.

Антропоцентризм не ставит человека на место Демиурга, творца природы, и не видит в нем «дитя природы», подчиненное ее законам, двуногого зверя, лишь наделенного некими отсутствующими у других животных чертами. Он видит в человеке *самодетельное и самосознательное существо, природно-сверхприродное, творящее культуру и творимое ею, общественное и индивидуализирующееся* в процессе своего культурного бытия, диалектически соединяющее свою культурную силу и природную слабость, существо, способное преобразовать природу,

порожденное антропоцентристским типом мышления, ибо характер взаимоотношений этих сил в человеческой психике зависит от *типа самой культуры*, от *ее позиции по отношению к природе*. Между тем, конфликтная ситуация является тут отнюдь не единственно возможной. Абстрактно рассуждая (но и проверяя эту дедукцию обращением к истории), здесь возможны три позиции: *насилие* культуры над природными качествами человека; *подчинение* культуры этим его природным склонностям и желаниям; *диалогические отношения* между влиянием культуры и природной данностью индивида, т. е. признание культурным Я личности естественных прав человеческой природы, в единстве ее всеобщих, особенных и индивидуальных качеств, стремление к гармонизации отношений между телесным и духовным, врожденным и благоприобретаемым, унаследованным от предков и воспитанным современниками, индивидуальным и социальным.

Последняя ситуация могла быть реальной в прошлом лишь в исключительных случаях, потому что господствовавшие в обществе взгляды и педагогические представления делали преобладающими либо первую, либо вторую позицию. Нынешняя же социокультурная ситуация не только позволяет, но и требует *превратить эти исключения в правило*, а для этого нужно целенаправленно и последовательно формировать у новых поколений входящих в жизнь людей такое мировоззрение, которое было бы свободно как от техницистского высокомерного самомнения «царя природы» и своевольного властелина культуры и общества, так и от «комплекса неполноценности», ведущего к отчуждению человеком своей воли тому или иному божеству, или энергии космоса, или диктатуре государства, или власти культурной традиции.

Поскольку нет никаких оснований полагать, что духовное развитие человека завершилось нынешним его состоянием, поскольку человек — незавершенная и, видимо, обреченная на вечное саморазвитие система, и поскольку радикальное изменение его жизненной позиции является *альтернативой его самоуничтожения*, постольку есть все основания утверждать, что в современном его состоянии человек вовсе не является «венцом творенья» и что мечта Ф. Ницше о «сверхчеловеке» будет реализована, только будет он носителем не «воли к власти», а «воли к диалогу» со всем, что его окружает в мире, равно как и с самим собою.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ИСТОРИИ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ (1991)

Еще не так давно содержание марксистской философии *излагалось* по ее интерпретации И. Сталиным в брошюре «О диалектическом и историческом материализме». Именно сталинское, а не Марксово понимание философии представало перед нами в вузовском учебнике, полвека формировавшем знания студенчества. Это особенно отчетливо проявилось в отношении к проблеме человека: если в первом наброске своей философской концепции в так называемых «Экономическо-философских рукописях» и «Тезисах о Фейербахе» К. Маркс сделал проблему человека *центральной*, то в сталинской версии диалектического и исторического материализма проблема эта, да и вообще само понятие «человек», просто отсутствовали. Сталинская теория, как и практика, была в буквальном смысле *бесчеловечной*...

Вместе с тем следует отрешиться и от господствовавших в свое время представлений, будто воззрения основоположников марксизма оставались неизменными на протяжении всей их деятельности; пора перестать отвергать с порога утверждение французских марксистов о различиях между взглядами молодого и зрелого Маркса, даже если тезис о «двух Марксах» был выражен не вполне корректно; пора преодолеть высокомерное самомнение, будто только официальные «лидеры» советской философии владеют пониманием истинного марксизма, всякие же иные его интерпретации, тем более идущие из-за рубежа — из Югославии, Польши, Австрии или той же Франции, — являются ревизионистскими; и тем более нужно освободиться от комплекса неполноценности, порождающего убеждение, что современным философам-марксистам следует лишь пропагандировать и комментировать взгляды классиков, а не идти дальше в решении тех или иных философских проблем, и значит, критически, а не догматически относиться к их наследию. По сути дела, те плодотворные методологические принципы изучения истории философской мысли человечества, которые выработали наши ученые и успешно применили по отношению к домарксистской философии, следует распространить и на изучение истории марксизма, реконструируя действительный ход развития его философской концепции и объясняя ее генезис и эволюцию.

Попытаюсь показать, что означает реализация такой установки применительно к проблеме человека в философии марксизма.

В ранних философских размышлениях Маркса понятие «человек» было действительно *центральным*. Советские философы не могли этого понять и принять, и им оставалось заключить — как это сделано в комментариях ко 2-му изданию собрания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса, — что в таком понимании человека следует видеть результат еще непреодоленного Марксом фейербахизма, хотя Маркс формулировал эти взгляды в прямой полемике

с Фейербахом, а впоследствии многократно подтверждал эти представления. Конечно, в ряде отношений Маркс воспринял идеи своего великого предшественника, однако его концепция человека была изначально радикально отличной от фейербаховской — отличной тем, что сущность человека Маркс увидел не в природных его качествах, а в интериоризированном им «ансамбле общественных отношений»¹, что способом бытия человека он признал его *предметную деятельность*, что исходные качества человека как субъекта он открыл в *практике*, соединяющей процессы опредмечивания его «сущностных сил» и общение участвующих в этом процессе индивидов.

В «Экономически-философских рукописях 1844 года» человек был рассмотрен Марксом как уникальное существо, *одновременно природное и общественное*, сливающееся *в одно целое натуру и культуру*. Эту диалектическую структуру можно было бы назвать природно-сверхприродной, подобно тому, как в «Капитале» диалектика товара была обозначена понятием-кентавром «чувственно-сверхчувственный». Общество проникает в глубины человеческого бытия, становясь его *сущностью* («Тезисы о Фейербахе»), но *сущность* не тождественна ведь целостному бытию предмета, она коррелирует с его *существованием*, а оно определяется природными качествами человека. Отсюда — нетождественность его ни с природой, ни с обществом (вопреки вульгарным представлениям, распространенным в свое время среди наших философов, ставивших знак равенства между *человеком* и *обществом*, объявлявших «дуалистическим» признание биосоциальной двусторонности человека). Позднее Маркс скажет, что общество — это не совокупность индивидов, а «сумма тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу»², но уже сейчас, в 1844 г., он понимал его именно так как *систему сверхприродных отношений между людьми*, и потому подчеркивал различие и взаимодействие человека и общества как *двух форм бытия*: «Как само общество производит человека как человека, так и он производит общество». Оно и понятно: если общество есть сверхприродное образование, ибо социальные отношения генетически не транслируются, то человек — одновременно природное и социальное существо: «только в обществе природа выступает как *основа* его собственного *человеческого бытия*»; иначе говоря, «общество есть законченное сущностное единство человека с природой»³. Отсюда становится понятной возможность, а в известном смысле и необходимость, противоречий между природными и социальными качествами человека (тех противоречий, которые позднее раскроет З. Фрейд на психологическом уровне, но которые наши философы, отождествлявшие человека и общество, не хотели признавать). Цель будущего совершенно устроенного общества (Маркс называет его *коммунистическим*) — гармонизировать отношения природы и общества в человеке: «...такой коммунизм как завер-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. — С. 11 (в данном переводе слово «ансамбль» неудачно переведено как «совокупность всех»).

² Там же. Т. 46, ч. I. — С. 214.

³ Там же. Т. 42. — С. 118.

шенный натурализм = гуманизму, а как завершённый гуманизм = натурализму; он есть *действительное* разрешение противоречий между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории...»⁴. Складывающееся у Маркса представление о коммунизме *истинно гуманистично*, ибо прогнозирует такую организацию общества, которая обеспечит *подлинно человеческие отношения человека к человеку*. А они состоят в том, что «величайшим богатством»⁵ для человека должен быть другой человек, а не вещи, не деньги и не духовные фантомы религиозного сознания, — ведь все они поработают человека отчуждаемыми от него плодами его собственной материальной и духовной деятельности. Человеческие отношения между людьми возможны лишь постольку, поскольку человек способен относиться к себе подобным бескорыстно — и в биологическом, и в экономическом, и в политическом; отношениях; таково следствие преобразования природных сил человека его сверхприродными сущностными силами, которые делают его чувства духовными, «теоретическими», нравственными и эстетическими, т. е. *окультуренными*⁶.

Культура, по Марксу, и есть *способ связи природного и общественного* — и в самом человеке, и в предметной среде, которой он себя окружает, и в истинно человеческих отношениях людей друг с другом; по тому, пишет он, «насколько природа стала человеческой сущностью человека», можно судить о «ступени общей культуры человека»; отношение мужчины к женщине, будучи «естественным», природным отношением, показывает, «в какой мере *другой* человек в качестве человека стал для него потребностью, в какой мере сам он, в своем индивидуальнейшем бытии, является, вместе с тем, общественным существом», а создаваемый человеком предметный мир становится воплощением его сущностных сил, его психологии, его духа⁷.

Все это объясняется тем, что человек, в отличие от животного и от машины, становится *субъектом*, противостоящим миру *объектов* и взаимодействующим с другими людьми как *субъектами же*. Отсюда — первый тезис из «Тезисов о Фейербахе», который гласит: «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и феербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно»⁸.

Конечно, «субъект» — не синоним «человека», человек выступает во многих ситуациях и в роли объекта, однако философия способна осмыслить челове-

⁴ Там же. — С. 116.

⁵ Там же. — С. 125.

⁶ См. там же. — С. 120–123.

⁷ Там же. — С. 115–116, 123.

⁸ Там же. Т. 3. — С. 1.

ское бытие, человеческую деятельность, человеческую жизнь *только в системе субъектно-объектных отношений*, раскрывая уникальную способность человека быть не только объектом, но и субъектом — как в соприкосновении с природой, так и контактах с другими людьми.

Таким образом, *субъектность, культура, духовность* оказываются стимулами и формами специфически человеческой активности, благодаря которой и происходит органическое соединение природного и общественного в человеческом бытии. И основное, атрибутивное качество такой активности — *свобода*, выводящая человека как субъекта за пределы экономической деятельности, подчиняющейся материальной необходимости. Значит, человек, как это и постулировал Кант, живет одновременно в двух мирах — в мире необходимости и в мире свободы, и нужно лишь найти способ их бесконфликтного соединения. Но если Канту, а вслед за ним и Шиллеру (и многим их последователям в XIX—XX вв.), казалось, что такое соединение лежит в сфере *эстетической*, и они находили его в игре или искусстве, то Маркс утверждал, что подлинная свобода, духовность, неотчужденность человеческой деятельности могут и должны стать атрибутами *реальной практической жизни*, а затем уже и *символической и художественно-иллюзорной формами* «практически-духовной» деятельности людей. Это означало, что эстетической деятельностью, своего рода игрой, должен стать *сам труд человека*, превращающийся, как будет сказано в «Капитале», в «игру физических и интеллектуальных сил»⁹, игра же в узком смысле слова и художественное удвоение реальности, при всей их культурной ценности, остаются вторичными, производными от практического бытия формами деятельности людей.

С такой точки зрения канто-шиллеровское решение проблемы человеческого счастья, гармоничной целостности его существования обнаруживало свою утопичность, иллюзорность как иллюзорно-религиозное решение данной проблемы. Единственно реальным ее решением, заключал Маркс, является *изменение общества* (ибо природную форму человеческой жизни изменить невозможно), дабы оно создало условия для господства бескорыстных, духовных, истинно культурных взаимоотношений свободных людей в их совместной жизни и деятельности. Как именно это может быть осуществлено — эволюционно или революционно, путем экономических или политических трансформаций — было уже второстепенно с этой исходной философско-исторической позиции. Однако с позиций социально-практических именно эти вопросы оказывались главными, ибо следовало найти *реальные пути претворения этого идеала в действительность*. Маркс и Энгельс и стали искать ответы на эти вопросы.

Здесь нет места для обсуждения найденных ими ответов; в контексте рассматриваемой проблемы следует лишь подчеркнуть, что в формировании представлений о коммунизме и о пролетарской революции как дороге к коммунизму исходной для основоположников марксизма была *гуманистическая цель* — *обеспечить людям реальные условия для свободного и одухотворенного бытия*, при котором человек человеку был бы не волком, не орудием, не товаром, не живой вещью, а «величайшим

⁹ Там же, т. 23. — С. 189.

богатством». Вот почему несколько лет спустя в «Коммунистическом манифесте» определение коммунизма было снова дано, так сказать, «через человека»: коммунизм есть общество, в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»¹⁰, и законом его жизни является: «от каждого — по способностям, каждому — по потребностям»; «каждый» — это *реальный человек в полноте его деятельностного бытия*, его целостных, материальных и духовных интересов.

Еще спустя десять лет в ходе работы над политико-экономическими проблемами Маркс снова определит коммунизм «через человека» — как общество, которое должно создать условия для безграничного развития человека, «безотносительно к какому бы то ни было *заранее-установленному* масштабу»¹¹.

Таким образом, если молодой Маркс пришел к выводу, что судьба человека как родового существа, как человечества (а не той или иной конкретной личности, что является совсем другой проблемой), определяется *не изнутри, а извне* — характером общества, в котором люди ведут совместную жизнь, и потому, дабы сделать человека — всех людей, человечество в целом! — свободным, прекрасным, духовным, всесторонне развитым и гармоничным, культурным, необходимо *радикальное изменение общества*, то зрелый Маркс должен был посвятить свою научно-теоретическую деятельность анализу тех закономерностей, действие которых определяет человеческую жизнь, — закономерностей развития общества. Вот почему проблема человека ушла в подтекст теоретических интересов Маркса и Энгельса, в «тексте» же оказались проблемы *политической экономики*, ибо в материальном производстве кроются движущие силы истории.

В трудах учеников и последователей К. Маркса в конце XIX — начале XX в. проблема человека не становилась предметом специального рассмотрения, какой стала она у М. Шелера или Н. Бердяева. И объясняется это опять-таки не антигуманистическим характером мировоззрения немецких, французских, российских марксистов, а тем, что исходное положение марксистской философии истории — признание зависимости бытия и сознания людей от характера общества, в котором они живут и действуют, — делало необходимым обсуждение не того, что казалось уже аксиоматичным, а сложнейшей теоремы — тех путей и средств преобразования общества, которые должны были привести к созданию необходимых условий для свободного и всестороннего развития каждого его члена. Особенно острыми эти вопросы становились в периоды назревания революционных ситуаций, в частности в России, которая шла в начале XX в. от одной революции к другой и где каждый мыслитель должен был найти ответ на вопрос о своем отношении к революции.

Показательно в этом отношении, что Г. В. Плеханов обсуждал не проблему человека вообще — ее постановка была бы непозволительно абстрактной! — а

¹⁰ Там же. Т. 4. — С. 447.

¹¹ Там же. Т. 46, ч. I. — С. 476.



проблему *роли личности в истории*, предельно конкретную, развернутую социологически и политически. Аналогична была структура теоретических интересов В. Ленина: полемика с индивидуализмом народников заставила рассматривать соотношение индивидуального и классового факторов в историческом процессе как теоретическое обоснование революционной практики. Когда же Ленин считал необходимым обращаться к собственно философским сюжетам, его внимание привлекала не антропологическая, а онто-гносеологическая проблематика — такова плоскость его работы над «Материализмом и эмпириокритицизмом» и изучения наследия Гегеля и Фейербаха для написания задуманного позднее нового философского исследования; по причинам, продиктованным «практически-политическими», по его собственному выражению, интересами, в центре его внимания как философа оказывалась проблема *объективности бытия, а не активность человека-субъекта*, — ведь социалистическую революцию Ленин, вслед за Марксом, расценивал как проявление «естественноисторического процесса», а не как проявление свободной активности человека. Оттого само понятие «субъективное» приобретало чисто негативное значение — оно обозначало *искажение объективной истины* и казалось скомпрометированным «субъективной социологией» народников; следовало противопоставить ей революционную практику большевиков как выражение объективных законов общественного развития, отраженных в объективных истинах марксистской социологии. Оттого содержание категории «субъективное» было подменено «субъективным», а это последнее превратилось в «субъективистское».

Эпицентр теоретических интересов Ленина сдвигался в область исследования экономических и политических проблем русской жизни, а перспективы развития философии усматривались в ее связи с естествознанием, а не с гуманитарной сферой культуры («О значении воинствующего материализма»). Но важно понимать, что объяснялось это не антигуманизмом Ленина, не этатизмом или сциентизмом его мировоззрения, а его, так сказать, «материалистическим реализмом» — пониманием того, что *судьба человека зависит от судеб общества*; Ленин прямо говорил об этом вскоре после революции, опровергая критику противников: «Старые социалисты-утописты воображали, что они сначала воспитают хороших, чистеньких, прекрасно обученных людей и будут строить из них социализм. Мы всегда смеялись и говорили, что это кукольная игра, что это забава кисейных барышень от социализма, но не серьезная политика». Реальный путь строительства нового общества *обратный* — изменить социальный строй, создав такое общество, которое было бы заинтересовано в приобщении к культуре всех своих членов, всего народа, а не одной элиты¹². Об этом Ленин говорил и в известной беседе с К. Цеткин.

В конечном счете, из области философии проблема человека перекочевала в мир конкретных наук — психологию, педагогику, медицину, этнографию, в философских же сочинениях марксистов она присутствовала лишь в той мере,

¹² См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 38. — С. 53 и сл.

в какой они включали в себя этические проблемы; однако при социологической ориентации советской философии в 20-е годы и гносеологической ее ориентации в 30—50-е годы сама этическая проблематика становилась второстепенной и деформировалась подчинением политическим, идеологическим, пропагандистским целям, теряла свой глубинно и имманентно философский характер.

В наиболее последовательной, резкой, вульгарной форме это проявилось в трактовке марксистской философии Сталиным. Его действительный разрыв с воззрениями Маркса и Ленина выразился в том, что человек из *цели* исторического развития общества и его социалистического устройства превратился в *орудие, инструмент, мертвый материал* экономического и политического *развития*, — вспомним предельно точно выражавшую сталинское отношение к человеку метафору «колесики и винтики» или его принципиальный тезис «незаменимых людей нет», теоретически оправдывавший уничтожение действительных или кажущихся противников его режима. Пресловутый «сталинский принцип подбора и расстановки кадров» был основан именно на таком обезличенном понимании человека как бездумного, покорного, деиндивидуализированного исполнителя высшей воли — воли «живого бога», спускавшейся вниз по ступенькам иерархически организованного управленческого и жреческого аппарата. Потому строго логично, что в брошюре «О диалектическом и историческом материализме» нет слова «человек», его заменяет собирательное понятие «люди», употребляемое для обозначения места человека в материальном производстве в качестве производительной силы, однородной с орудиями и средствами труда: «люди», говорится здесь, ведут борьбу с природой «не в качестве оторванных друг от друга одиночек, а сообща, группами, обществами», и выступают поэтому как «необходимый элемент материальной жизни общества»¹³.

Так феодально-религиозный взгляд на человека совместился с рабовладельческим, и философская теория четко обосновала политическую практику сталинизма.

Так вместе с проблемой человека из советской философской литературы сталинского времени исчез и опосредующий ее анализ субъектно-объектных отношений; точнее говоря, он был сведен к одному только познавательному их аспекту, в котором активность человека как субъекта раскрывается в наименьшей степени, поскольку целью познания является объективная истина, а аксиологический аспект этих отношений, заключавший в себе и этическую, и эстетическую проблематику, был объявлен «идеалистическим» и «чуждым марксизму»; даже после «прорыва», осуществленного в 1960 г. книгой В. П. Тугаринова «О ценностях жизни и культуры», необходимость разработки теории ценности встречала у нас долгое время резкое сопротивление, а у философов, отваживавшихся обращаться к ней в 60—70-е годы, она чаще всего гносеологизировалась, и ценность превращалась в особого рода знание, подчиняемое свойственной ему диалектикой субъективного и объективного.

¹³ Сталин И. Вопросы ленинизма. М., 1947. — С. 549; ср.: С. 552, 554, 558.



Стремление ряда талантливых философов преодолеть эту скованность мышления ортодоксальной трактовкой марксистской философии, сталинистскими догмами встречало жесткую критику академиков и их «обслуживающего персонала»; трагическая судьба Э. Ильенкова и далеко не полная реализованность его могучего научного потенциала является ярким примером условий развития нашей философии в эти годы, как и изуродованные биографии Г. С. Батищева, М. М. Бахтина, В. С. Библера, М. Мамардашвили. Лишь с конца 60-х годов у нас стали появляться книги и сборники статей, посвященные философскому анализу проблемы человека (работы С. С. Батенина, Г. С. Батищева, Л. П. Бугеовой, В. П. Иванова, З. Какабадзе, И. С. Кона, А. Г. Мысливченко, С. Л. Рубинштейна, И. Т. Фролова, автора этих строк); одновременно исследовались концепции человека, созданные в зарубежной философии XX в. Однако это не меняло общего отношения к проблеме: в обобщающих работах по диалектическому и историческому материализму, в учебных пособиях и программах вузовских курсов ситуация, сложившаяся в 40–50-е годы, не менялась, и центральным звеном философии, каким она была у Маркса, проблема эта не становилась.

Отождествление человека и общества вело к исчезновению понятия «субъект» из категориального аппарата философии, ибо может ли быть субъектом существо, лишенное индивидуальности, рефлексивности, духовности, свободы, т. е. всех тех качеств, от которых сталинизм «очищал» человека? Эта «философия» служила оправданием реального подавления личности, рабского труда, уничтожения интеллигенции, воспитания поколений фанатиков, деформации всех нравственных представлений, позитивистской ориентации научного мышления...

Для понимания глубины и силы сталинистского извращения сути марксистской философии нужно учесть не только распространение этой системы взглядов официальными пропагандистами типа «академиков» Митина, Константинова, Ильичева и им подобных профессоров, доцентов, вузовских преподавателей, но и обоснование этой бесчеловечной, бессубъектной, антигуманной концепции образованными, одаренными, казалось бы, независимо мыслившими философами; одним из наиболее ярких их представителей был М. А. Лифшиц. Абсолютизация объективности и дискредитация субъективно-человеческого начала доведена им до возможного предела: «...не мы мыслим и чувствуем объективную реальность, а она мыслит и чувствует себя нами»; *«не мы отражаем действительность — она отражается в нас»* (курсив наш. — М. С.)¹⁴. И в другой работе: «в сущности, не человек отражает действительность, а сама действительность отражается в человеке».¹⁵ Потому «субъективное» становилось метафизической антитезой, простым отрицанием объективности, ее смертельным врагом: содержание духовной жизни общества — «не субъективное целеполагание... а объективная реальность»; «ценность искусства, как и всей духовной культуры, состоит в раскрытии абсолютного содержания действительности, а не в передаче и выражении субъективных целей

¹⁴ Лифшиц Мих. В мире эстетики. — М., 1985. — С. 223, 281.

¹⁵ Контекст 1987: Литературно-теоретические исследования. — М., 1988, — С. 305.

на который каждая из них только и может осуществить свойственный ей анализ конкретного аспекта или уровня деятельностного бытия человека.

Автор этих строк убежден в том, что продуктивно сейчас не возвращение к теологическому взгляду на человека как на божью тварь и слугу божьего, или к идеалистической идее человекобога или богочеловека, и не возрождение абстрактно-этического толкования человека как носителя божественного, нравственного, духовного в своей душе, и не квазинаучная идея природных истоков человеческой сущности, его нравственного и эстетического сознания, а развитие на современном уровне знания эскизно намеченного Марксом в рукописях 1844 г. взгляда на человека как *на природное существо, преобразованное сложившейся в его практической деятельности системой общественных отношений, обретшего в историческом процессе этого преобразования свои специфические сверхприродные, субъектные качества носителя культуры — сознание и самосознание, проектирование результатов своих действий, их ценностную ориентированность, свободу выбора целей: и средств, духовность и, наконец, интегрирующую все эти качества уникальность индивидуально-личностного бытия.*

Рождавшийся — начиная с эпохи Возрождения на Западе — тип культуры был инновационным, или личностно-креативным, поскольку прогресс потребовал от членов социума — и продолжает требовать вплоть до сего дня — инициативы, творческого совершенствования имеющихся умений, непрерывного развития знаний; тем самым индивид вырастает в свободную творческую личность и каждое поколение утверждает свое отличие от предыдущего, свою самостоятельность, оригинальность, общественно ценную именно этими своими качествами. Так в истории культуры складывается принципиально новая ситуация, порождающая для каждого поколения коллизию, точно названную И. С. Тургеневым «отцы и дети», а затем многократно исследовавшуюся искусством в романах, посвященных проблеме смены ценностей у ряда поколений, особенно яркой, когда процесс этот протекал в пределах одной генетики (напомню романы Э. Золя, М. Горького, Д. Голсуорси и многих других писателей-реалистов XIX — XX вв.). Но «свидетельские показания» искусства интересны и в другом отношении — непрерывной сменой самих принципов формообразования, стилей, вкусов оно показывает, что художественную ценность приобрело не следование традиции, как во времена господства классицизма и академизма, а разрыв с традицией, — символом наиболее последовательного поведения этой позиции стал «Черный квадрат» К. Малевича. В конечном счете в художественной жизни западного мира сложилась неизвестная традиционной культуре и невозможная в ней молодежная субкультура, особенно сильно проявившаяся в эстрадной музыке и совершенно чуждая вкусам старших поколений. Формула В. Шекспира «распалась связь времен» — получила четкое эстетическое воплощение.

Ироническая диалектика истории, замеченная еще Г. Гегелем и К. Марксом, состоит в данном случае в том, что свобода творчества личности — одно из главных завоеваний человечества в историческом процессе его выхода из поля действия биологических законов программирования поведения особи — обернулась трагедией для единства социума и преемственной связи поколений. Последовательное развитие «принципа свободы», оторванного и метафизически противопоставленного «принципу социальной связи», ведет к эффекту, точно названному в западной социологии «некоммуникабельностью». Существенно понимать универсальность его действия — не только в межличностных отношениях (они смоделированы в театре абсурда), но и во взаимоотношениях других типов субъекта социокультурного действия — классов, наций, рас, полов, поколений. Взаимное отчуждение социальных групп ведет в одних случаях к войнам, в других — к революциям, в третьих — к идеологическим баталиям, в четвертых — к взаимному отчуждению, если не удаются попытки подчинения одной группой другой (или одним индивидом другого).

Единственная возможность выхода из этой драматической для самого существования общества и культуры ситуации — отказ от насилия и преодоление самоизоляции субъектов всех уровней благодаря сознательному, целенаправленному и последовательному проведению «принципа диалога», способного формировать духовное единство без подавления индивидуальности и свободы его участников.

Р АЗДЕЛ VI.

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ
ОСНОВАНИЯ ПЕДАГОГИКИ

О ВОСПИТАНИИ КАК СПЕЦИФИЧЕСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И О РОЛИ ИСКУССТВА В НЕМ (1982)

Речь в этой статье пойдет о вещах не совсем обычных и будут высказаны некоторые претензии к нашей педагогической науке, но я прошу принять это только как выражение глубокой заинтересованности в самом существе дела. Формулирую со всей резкостью и определенностью: если мы действительно хотим радикальным образом изменить практику нашей деятельности в сфере воспитания советского человека (воспитания в целом, а не только — эстетического), то нужно честно признать, что теории воспитания у нас до сих пор не существует.

Существует целый ряд книг, называемых «Теория воспитания», но разработана в них лишь «теория образования», «дидактика», не более. Думаю, что такое положение далеко не случайно, и об этом может судить каждый не только по своему знакомству с опытом школы, но и потому, что каждый имеет опыт родительский.

До какой степени образование у нас более успешно реализуется, нежели воспитание, видно из того, что 90%, если не более, тех трудностей, с которыми сталкиваются сегодня школа и семья, связаны именно с недостатками воспитания, тогда как с точки зрения уровня образования наших молодых людей серьезных или драматических проблем у нас нет. Зато как часто мы встречаемся с эгоизмом, мещанством, корыстью, карьеризмом и всевозможными иными нравственными погрешностями, с которыми ребята выходят из школ, причем непонятно, откуда все эти грехи берутся. Объяснить это и нельзя будет до тех пор, пока мы не поймем, что воспитание как деятельность, и образование как деятельность, и изучение как деятельность — это вещи *принципиально разные*.

Между тем, сейчас, когда читаешь книги, посвященные проблемам воспитания в общепедагогической теории, то слова «образование» и «воспитание» или «обучение» и «воспитание» идут рядом, без дифференцировки одного и другого, а вся характеристика педагогического процесса сводится в большинстве случаев к характеристике образования. Иногда прямо говорится о том, что воспитание осуществляется у нас с помощью несения детям знаний о жизни, правил поведения и т. д. Но получается странная картина: мы несем эти знания, мы прекрасно умеем объяснять все истины — и математические, и социально-политические, и экономические, и нравственные, и потому трудно встретить молодого человека или даже ребенка, который не знал бы, что такое хорошо и что такое плохо. Но, *зная* это, он может поступать *вопреки своему знанию*. Следовательно, дело не в знаниях, а в формировании мотивационной сферы, которая определяет реальное поведение человека, его поступки, действия. А как ее формировать — остается теоретически совершенно не ясным.

Партия ставит сегодня вопрос о преодолении разрыва между словом и делом для формирования целостного человека, который обладал бы не просто знанием



определенной совокупности формул и фраз, а коммунистической убежденностью, коммунистической жизненной позицией, но тут-то и возникает вопрос о природе воспитания как специфической социальной деятельности.

Примерно десять лет тому назад необходимость объяснения закономерностей художественной деятельности человека привела к анализу общих законов деятельности: в 1974 году я опубликовал книгу¹, которая позволила мне разобраться в том, что представляет собой человеческая деятельность, а отсюда прийти к пониманию того, в чем состоит своеобразие художественной деятельности человека и ее уникальная роль в культуре.

Ответ, который я получил на этот вопрос, был не вполне обычным. Потому что с точки зрения распространенных у нас представлений об искусстве, какими бы они ни были (а у нас в области эстетики довольно широкий спектр представлений о сущности и основных функциях искусства, среди которых выделяют то познавательную, то идеологическую, то какую-либо еще), определить действительное место искусства в жизни человека оказывается невозможным. В этих случаях искусство всегда предстает неким дублером, и неизбежно неполноценным дублером какой-то другой деятельности: то науки, то языка, то идеологии, то игры. Понятно с этой точки зрения, что в школе искусство оказывается в бедственном положении. И не только изобразительное искусство. Как ведется в школе преподавание музыки? Более ли оно серьезно оценивается, чем преподавание рисования? А преподавание литературы?! Уже лет 10–15 говорят о том, что по сути дела в школе преподают не литературу как искусство, а основы научного литературоведения. Поэтому дети могут окончить школу, зная, какие сочинения и когда написал Пушкин, когда он женился, как был связан с декабристами, но при этом... не любя поэзию как таковую. И нас нисколько не удивляет парадоксальность такого положения. Литературу в школе «проходят» так же, как физику, химию — все тут можно выучить, узнать, но вот литература как искусство при этом, к сожалению, очень часто исчезает. Так и в преподавании рисования целью считают научить ребенка реалистически изображать предметы, а все остальное никого не интересует. Отношения к искусству как к искусству здесь нет. Так же и на уроках музыки основная цель обычно — научить правильно петь или, если преподаются основы истории музыки, дать учащемуся знание того, кто, когда, где и что сочинил...

Статистические данные, которые приводятся в трудах Института художественного воспитания Академии педагогических наук, очень тревожны. Оказывается, что если дети, приходя в школу, в подавляющем большинстве прекрасно рисуют, все без исключения любят рисовать, то кончая школу, они в подавляющем большинстве разучились рисовать и изобразительное искусство находится на последнем месте в ряду видов искусств, которые привлекают их интерес.

Видимо, пришла пора понять, что художественная деятельность человека не есть удвоение какой-либо другой деятельности, что цель искусства — не просто познание, так как полноценное знание дает наука, и не просто развлечение в игре, и не передача идей, чем занимается идеология. Если искусство существует

¹ Каган М. С. «Человеческая деятельность». — М., 1974.

в истории культуры 40 тысяч лет и не исчезает, несмотря на научно-технический прогресс и мрачные прогнозы, не раз делавшиеся со времен Гегеля, если в наше время сами представители науки и техники все чаще говорят, насколько искусство важно, необходимо культуре, то это надо объяснить теоретически, и на этой основе изменить положение вещей с художественным образованием в школе. Конечно, от теории к практике путь не простой, но без теории мы ничего в этом не изменим.

В книге «Человеческая деятельность» в ряду основных видов деятельности был выделен такой ее вид, как общение. В 1974 году я был в числе немногих наших ученых, которые вообще обращали внимание на общение, как на человеческую деятельность. С тех пор в этой сфере произошли серьезные изменения. Сегодня и психологи, и теоретики педагогики, и социологи, и лингвисты, а также представители целого ряда смежных дисциплин активно занимаются изучением общения. Но при этом выяснилось, что сегодня, в начале восьмидесятых годов XX века, мы не знаем, что это такое — общение людей. Во всяком случае крупнейшие советские философы, педагоги, психологи, социологи не могут договориться, является ли общение видом человеческой деятельности — или чем-то отличным от нее, тождественны ли понятия «общение» и «коммуникация» — или оно есть нечто отличное от коммуникации, является ли общение связью одной системы с другой в отношениях людей, машин, животных, или же общение — специфически человеческая форма связи? Пока что на эти вопросы даются противоположные ответы.

Точно так же мы не знаем, какое место занимает искусство в системе человеческого общения — прежде всего потому, что само представление об общении является достаточно смутным.

Во многих работах по эстетике, когда речь заходит о том, что когда-то я сам называл «коммуникативной функцией» искусства, приводят обычно простейшую схему, которая выработана теорией коммуникаций и выражается в хорошо известной трехчленной системе: «коммуникатор-текст-адресат». С этой точки зрения оказывается совершенно безразличным, кто является коммуникатором — художник, организатор производства, офицер, журналист. Безразлично и то, что представляет собой текст: художественное это произведение, научное или деловое сообщение, или приказ командира; безразлично, наконец, и то, кто является адресатом: ученик, зритель, служащий, солдат и т. д.

Я недавно закончил рукопись книги, специально посвященной проблемам теории общения, и попытался суммировать в ней то, что сделано в этой области нашей наукой. Так логика анализа человеческого общения привела меня в педагогическую теорию, потому что, когда я захотел посмотреть, как теоретики нашей педагогической науки трактуют общение, как связывают они общение и воспитание, то оказалось, что я не могу получить ответ на свой вопрос, ибо такой проблемы в педагогической науке не существует. Правда, в 1974 году в г. Тарту был издан двухтомный сборник под названием «Теория общения и воспитание», но составители этого сборника, крупнейшие представители нашей педагогической науки, прямо сказали, что впервые ставят эту проблему и пока неясно, как она



должна быть решена. Авторы основных статей этого сборника давали разные ответы на исходный вопрос — как следует понимать общение и какое значение оно имеет для воспитания человека?

В этой статье я могу лишь тезисно изложить те выводы, к которым пришел, не претендуя, разумеется, на то, что они бесспорны. Заключаются они в следующем.

Если животное получает от рождения в своем генотипе программу поведения и каждая особь от рождения «знает» почти все, что она должна знать, и умеет все, что она должна уметь (индивидуальное прижизненное научение играет тут незначительную роль некоторой корректировки и доводки), то человек — это такое животное, которое от рождения никаких поведенческих программ не имеет. И когда он (известен ряд таких случаев) вырастает в среде животных, то вырастает он таким же животным, как волки или медведи, но лишенным тех физических приспособлений (ногтей, зубов, мышц), которые позволяют животному реализовывать свою деятельность.

Человека делает человеком процесс его формирования. Социологи называют это «социализацией». Как происходит это «обобществление» человека? Благодаря его приобщению к культуре в процессе индивидуальной жизни. Прекрасно определил культуру академик Н. П. Дубинин, назвав ее механизмом «социального исследования». Культура есть действительно способ передачи из поколения в поколение того, чего человек не получает от рождения в генотипе. Но как конкретно происходит приобщение к культуре?

Первая дорога — это передача человеком человеку *знаний*. Вторая дорога — это передача человеком человеку *умений*. Третья дорога — это передача человеком человеку *ценностей*.

Почему существуют именно эти три дороги, а не две или пять? Потому, что предметная деятельность человека реализуется трояким образом — как деятельность *преобразовательная*, как деятельность *познавательная*, как деятельность *ценностно-ориентационная*. Поэтому человек в процессе своего развития должен овладеть всеми этими тремя видами деятельности: научиться работать, преобразовывать мир, получать необходимые знания, овладевать ценностями, которые направляли бы и его практическую, и теоретическую, и художественную деятельность по тому или иному пути. Потому-то культура и должна была исторически выработать три разных механизма, оптимальных для решения этих трех задач.

Оптимальный механизм передачи знаний — *коммуникация*. Этот механизм, используемый человечеством с древнейших времен и по сей день, обеспечивает процесс образования, ибо, когда один человек передает другому знания, это и есть коммуникация. Знания представляют собой совокупность истин, а поскольку истина объективна, она безлична и поэтому обращена к усвоению абстрактным мышлением, единым у всех людей. Личностный момент здесь до такой степени несуществен, что возможно обучение во сне, с помощью гипноза, вместо учителя можно использовать машину, техническую аппаратуру.

Однако уже передача умений не может осуществляться подобным способом, потому что умение есть практический навык, а не теоретическая информация.

Поэтому передача умений требует показа самого действия. Начиная с раннего детства ребенку показывают, как держать ложку, как надо ходить, говорить, работать, и элементарное подражание позволяет ему овладеть всеми этими умениями. И самые сложные формы обучения — скажем, обучение вождению самолета или работе на ЭВМ — осуществляется точно так же в процессе *практического общения* обучающего и обучаемого.

Сама способность практического общения совсем иная, чем способность передавать знания. Поэтому один и тот же человек может быть хорошим передатчиком знаний и плохим учителем дела, и наоборот. Вместе с тем, и ученик может быть гибок при восприятии знаний и неспособен к восприятию умений, или наоборот.

Наконец, третий путь социализации индивида — передача ценностей. Понятие «ценности» охватывают все то, что мы называем обычно десятком различных понятий: это идеалы, нормы, цели, это все то, к чему человек стремится, что он любит и что содержится в его мировоззрении, мирозерцании, мироощущении. К сожалению, наши философы до сих пор не разработали по-настоящему теорию ценностного сознания, хотя они прекрасно разработали теорию познания, и потому остается неясным, что ценности нельзя передавать так же, как передаются знания. Когда мы передаем ценности, как знания, то и формируем людей, которые все знают, но поступают не в соответствии с этими знаниями, потому что из знания ценностные ориентации не возникают.

Для формирования ценностей личности есть только один путь — *духовное общение людей*. Но что же это такое — общение? Когда учитель говорит ученику, что сумма двух сторон треугольника равна 2, это не общение, а коммуникация. Общение — это *связь человека с человеком как субъекта с субъектом*. Общение — это такое взаимодействие людей, которое по своей структуре симметрично, в нем нет учителя и ученика, а есть партнеры, равные друг другу участники единой деятельности. Общение — это связь эго и альтер-эго. Идеальная модель человеческого общения — дружба, которая может существовать только как связь разных, но равных. И цель дружбы — не передавать какую-то информацию, не научить чему-то. Хотя друг может научить друга или рассказать ему о том, каковы законы строения микромира и т.д., но суть дружбы, как все понимают, не в этом. Суть дружбы как идеальной формы общения заключается в том, чтобы добиться общности, чтобы общающиеся в результате некоего духовного информационного взаимодействия выработали общие ценности, единые жизненные позиции, притом, что каждый из них остается неповторимой индивидуальностью. Ибо дружат не абсолютно идентичные во всех своих размышлениях и поступках люди. Дружбы всегда чем-то отличаются один от другого, а вместе с тем их связь — это диалектика различного и общего, образующая духовное единство. Если только начинается насилие одного из них над другим, если только один из них начинает выступать как наставник или тем более как командир, дружба сразу же кончается. Дружба есть связь равных. Поэтому мы можем применять понятие «дружба» не только к межличностным взаимоотношениям, но и к взаимоотношениям классов или

наций; мы говорим о «дружбе народов Советского Союза», о «дружбе рабочего класса и крестьянства», имея при этом в виду, связь равных, но разных социальных групп.

Для того, чтобы избежать длительной аргументации, обращусь к простейшему опыту каждого как родителя. Совсем нетрудно учить своего ребенка правилам математики, физики, передавать ему любые знания, но как трудно установить с ребенком дружеские отношения! Каждый знает по себе, что воспитывать ребенка можно только тогда, когда ребенок видит в тебе хоть и старшего, но друга. А он может видеть в тебе друга только в том случае, если ты относишься к нему с тем уважением и с той любовью, которые заставляют признавать его равным тебе в принципе человеком. Тогда вырабатываются единые ценности. Когда же этого нет, то ты можешь лишь читать мораль, нравоучения, которые вызывают зевоту у ребенка и которые никакого воспитательного значения не имеют.

Для нашей школы серьезнейшая проблема — это проблема воспитания. Сравнительно просто передать тем 40 мальчишкам и девчонкам, которые сидят у тебя в классе, некую сумму знаний. Для этого необязательно, чтобы они были твоими друзьями. Для этого необязательно их любить и не нужно в каждом из них видеть субъекта, уникальное существо, неповторимую личность. А вот для того, чтобы воспитывать, нужно к каждому из них обращаться, как к субъекту, с каждым наладить душевную связь. Только тогда начинается воспитание.

Отсюда — выход к пониманию глубочайшей специфики искусства. До тех пор, пока мы понимаем искусство как простое средство передачи информации, передачи знаний, каких угодно — о природе, обществе, человеке, мы не можем понять действительного могущества искусства и не можем использовать это могущество. То же происходит, когда искусство хотят поставить в один ряд со средствами научения, ибо само искусство научить ничему не может.

Сила искусства в том, что оно *входит в сферу общения людей*, дополняя в ней реальное общение реальных индивидуумов. Сфера реального общения, при всей его действительности, ограничена у каждого человека эмпирически, а сфера художественного общения безгранична; поэтому, когда мы используем искусство в этом его прямом назначении, то величайшие ценности культуры, которые им накоплены, становятся ценностями каждого, становятся его страстью, его жизненным пафосом, его позицией. Вот что такое искусство и вот каким оно должно быть в школе, потому что школьный возраст — это именно то время, когда формируются ценности.

общение с другими людьми и со всем тем в его предметной среде, что доступно одухотворению, очеловечиванию, субъективации, наконец, *художественному освоению* мира и себя в мире как синкретически-интегративному слиянию во едино всех четырех видов деятельности, и если каждый из них обеспечивается исторически выработанным специфическим способом психической активности — *мышлением, переживанием, воображением, любовью и плодом их слияния в одну способность психики — художественно-образное постижение жизни*, то формирование человеческого духа требует совмещения таких способов воздействия на формирующуюся личность, которые могли бы эффективно развивать ее способности мыслить, чувствовать, воображать, любить и образно воссоздавать реальность. Для развития абстрактного мышления история культуры выработала дидактический механизм *образования*, передающего индивиду основы добытых наукой знаний: развитие способности переживания (работа «духовных чувств», по К. Марксу) обеспечивается средствами *воспитания*, которое приобщает входящее в жизнь юное существо к ценностям родителей, друзей, наставников в ходе его с ними духовного общения; развитие воображения (и фантазии как его наиболее активной формы) осуществляется в первую очередь силами *художественного воспитания*, поскольку искусство является прямым творением воображения и восприятие его произведений имеет в своей основе *создательную* активность воображения читателя, зрителя, слушателя; поскольку же художественное творчество вбирает в себя и познавательные, и ценностно-осмысляющие действия человеческого духа, и любовно-диалогическую установку художника на общение с другими людьми, постольку искусство оказывается способным формировать человеческую духовность *целостно*, в реальном живом единстве всех ее компонентов.

5. История культуры показывает, что каждый ее тип преимущественно ценил, если не абсолютизировал, тот или иной «инструмент» педагогической системы, соответствовавший потребности в определенном *типе человека*: так, монастырское воспитание было в первую очередь, а подчас и исключительно, «воспитанием чувств» (если воспользоваться точным выражением Г. Флобера), религиозных и нравственных, а в Новое время отделение школы от церкви привело к ее превращению в институт «народного образования», главной целью которого стала передача учащимся знаний; особую структуру имеет и в наши дни военная школа, профессионально-техническая, художественная.

Определение направления преобразования унаследованной нами «общеобразовательной» школы зависит от того, какой тип личности хотим мы получить «на выходе»: одностороннего эрудированного «специалиста», или прагматика-коммерсанта, или узкого «технаря», или носителя религиозного сознания, в котором кое-кто хочет видеть альтернативу рухнувшей коммунистической идеологии, или же *целостную личность*, у которой широкие и разносторонние знания были бы уравновешены с нравственными, гражданскими и эстетическими ценностями и с умением практически воплощать их в реальном поведении; личность, испытывающую глубинную потребность в общении с другими людьми, с природой,

полноценное художественное переживание. С этой точки зрения следует оценить внедрение в школьную программу нового предмета «Мировая художественная культура», содержание и методика преподавания которого успешно разрабатываются в Петербурге (Л. М. Мосолова, Л. М. Предтеченская, И. А. Химик) и который уже внедрен в систему обучения во многих городах России. Нельзя не оценить в этой связи и уникальное создание профессора З. Я. Корогодского — Эстетический центр «Семья», объединяющий профессиональную и самодеятельную формы художественного творчества, ориентированные не только на духовное формирование детей, но и на сплочение семьи силами совместного творчества и восприятия искусства.

История показала наивность и иллюзорность надежды Ф. Шиллера и Ф. Достоевского, что «красота спасет мир», но она убеждает и в том, что без помощи красоты, искусства, эстетического и художественного воспитания мир не «спасется». Этот вывод должен лечь в основу нашей практической деятельности во всех сферах культуры.

ОБРАЗОВАННЫЕ ЛЮДИ С БОЛЬНОЙ СОВЕСТЬЮ (1996)

Участники нашей дискуссии знают, что вопрос о роли интеллигенции поднимался в нашей стране всякий раз, когда обострялись противоречия ее социального развития и нужно было определить и роль, и меру ответственности интеллигенции в этой критической ситуации: в XVIII веке, в ходе обсуждения петровских реформ и отношения России к европейскому Просвещению, после Отечественной войны, в движении декабристов, после его поражения — в спорах западников и славянофилов, затем в полемике «отцов и детей» — нигилистов и традиционалистов, в конфликте революционного народничества и консерватизма почвенников, в противоборстве «веховцев» и марксистов, в определении отношения интеллигенции к советской власти... Ситуация эта уникальна для истории нашей страны, и можно понять тех наших философов, которые считали интеллигенцию специфически российским явлением (известно, что такого понятия даже нет на Западе, и слово *intelligence* имеет там совсем другое значение). В чем же тут дело? И не следует ли нам, возобновляя этот трехсотлетний спор, договориться прежде всего о том, что мы понимаем под «интеллигенцией», чтобы понятие это не стало в нашей дискуссии очередным «идолом», как называл великий английский философ Фрэнсис Бэкон многозначные слова, употребляемые диспутантами в разных значениях и потому делающими диспут бессмысленным?

В самом деле, когда понятие «интеллигенция» употребляется в ставшем традиционным в советское время социологическом смысле как «социальная прослойка», охватывающая представителей умственного труда, — и соответственно обсуждается вопрос, какой процент в бюджете уделяется на их деятельность в науке, образовании, искусстве и т. п., — дискуссия наша лишается всякого смысла, ибо обсуждать тут нечего. Всем ясно, что эти нищенские суммы не дают возможности развития науки, образования, художественного творчества, музейного и библиотечного дела и т. д., порождают «утечку умов» и другие печальные явления в нашей жизни. От того, что мы еще раз скажем, как это плохо, ничего не изменится, потому что и парламентарии, и члены правительства, и сам президент страны прекрасно понимают, что это плохо, но не находят реальных способов изменить положение дел.

Обсуждение наше приобретает смысл тогда, когда, говоря об интеллигенции, имеют в виду не просто людей умственного труда, а особый их слой, отличающийся некими специфическими — и именно национально-специфическими (не этническими, а национальными, сформированными культурой) качествами: нравственной позицией, чувством социальной ответственности, способностью мучительно переживать протекающие в обществе процессы, а не замыкаться эгоистически и равнодушно в узких границах собственного, индивидуального или семейного бытия. Потому в России понятию «интеллигенция» противопоставлялось понятие «ме-

щанство» — опять-таки приобретавшее иной смысл, чем тот, который оно имело на Западе: не социологически-стратификационный, а нравственный.

В только что вышедшей моей книге об истории культуры Петербурга я уделил анализу и характеристике интеллигенции большую главу, рассматривая этот историко-культурный феномен не просто как специфически российский, но как специфически петербургский и именно отсюда, из сотворенной Петром новой столицы России, постепенно распространявшийся по всей провинции. В поисках наиболее короткого определения его феномена я предложил афористическую дефиницию: «образованные люди с больной совестью»; ее смысл в том, что Петербург оказался не столько «окном в Европу», сколько «воротами из Европы», через которые европейское Просвещение становилось достоянием узкого и медленно расширявшегося слоя россиян. Многие испытывали не только духовное удовлетворение от приобщения к высотам западной цивилизации («ученье — свет, неученье — тьма», — провозгласил сподвижник царя-реформатора), но и острое чувство боли от сознания резкого контраста между обретенным уровнем сознания, образа жизни, идеалов и жизнью массы народной, крепостного крестьянства, остающегося в средневековье... «Путешествие из Петербурга в Москву» — первый манифест новорожденной русской интеллигенции.

В нынешних обстоятельствах особенно важно участие во власти истинно интеллигентных людей, интеллигентных не по наличию диплома о высшем образовании и не по роду службы, а по тому строю и уровню духовности, который определяет интеллигентного человека в нашей стране. Таково, в частности, непременное условие успешной борьбы с коррупцией, с расизмом, с клановостью на всех уровнях власти — никакие репрессивные меры нас тут не спасут, потому что порождает данные явления отсутствие совести — неотъемлемого качества интеллигентного человека.

Отсюда следует, что важнейшей задачей сейчас является воспроизводство интеллигенции — того слоя общества, который понес наибольшие потери в годы советской власти. Два ее идейных устоя — признание приоритета пролетариата во всех сферах общественной жизни и подчинение нравственности политике, означающее устранение совести как регулятора человеческого поведения — превратили само слово «интеллигент» в презрительно-бранную кличку, получив характерный стойкий эпитет «гнилой». Старая, объявленная буржуазией, интеллигенция если не уничтожалась физически, то подвергалась всяческой дискриминации, а новая, названная Сталиным «советской интеллигенцией», оказывалась всего лишь людьми, получившими высшее образование, как правило, полноценное только в физико-технической и математической областях. Политикой, последовательно проводившейся в Ленинграде — родине русской интеллигенции, была люмпенизация его населения за счет массового ввоза учеников ремесленных училищ и полуграмотных строительных рабочих. Вместе с тем, задача нравственного воспитания фактически была исключена из системы среднего и высшего образования. Вот почему сейчас нужна радикальная перестройка всей педагогической деятельности для того, чтобы целью ее был не «специалист», как это определяется

РОССИЙСКАЯ ШКОЛА НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ (1999)

Тот факт, что наша школа находится в состоянии глубокого кризиса, всем очевиден. Все ищут выход из этого кризиса: учителя — используя появившиеся в последние годы возможности для внедрения новых экспериментальных программ; родители — отдавая своих детей, если это оказывается возможным, в подобные школы, часто специализированные, иногда платные; ученики — пренебрегая своими учебными обязанностями и думая вообще не об учении, а о том, где и как можно заработать немного денег...

На первый взгляд кажется, что кризис этот вызван общим критическим состоянием нашего общества — драматическим процессом его выхода из тоталитарного способа существования и трудного становления демократического бытия и соответствующего типа общественного сознания. Такое объяснение во многом основательно — школа является *социальным институтом* и не может не отражать по-своему формы социально-исторического перелома, особенно когда он так радикален, всеохватывающ и резок, как взбудоражившая нашу страну бескровная — к великому счастью! — «революция сверху» конца 80–90-х годов. Вместе с тем, нельзя не видеть того, что кризис традиционной системы образования охватил сегодня весь Западный мир и остро переживается и в Германии, и во Франции, и в США. В 1983 году состоялась международная конференция, по материалам которой была написана книга, переведенная на русский язык; ее авторы исходили из того, что «среднее образование на Западе столкнулось с новыми задачами» и что «школа должна активнее реагировать на реальности изменяющегося мира»¹.

Всемерно учитывая специфические российские особенности этой общей для Западного мира ситуации, нужно рассматривать состояние и перспективы развития школы в нашей стране именно в этом широком контексте — *контексте всеобщего, тотального кризиса, переживаемого евроамериканской цивилизацией и воспринимаемого даже как «конец истории»*². Попытаемся же соотнести положение школы с происходящим на наших глазах отмиранием одного этапа истории человечества и становлением новой, еще неведомой ему социокультурной реальности.

1

Не нужно большой проницательности, чтобы увидеть прямую связь не только содержания, но и структуры образования с тем, какой «социальный заказ» на определенный тип человека предъявляет ему культура на разных этапах истории. Так, и поныне действующий тип школы сложился в XVIII–XIX столетиях как

¹ Де Калува Л., Маркс Э., Петри М. Развитие школы: модели и изменения. Калуга: 1993. — С. 7.

² Фукуяма Ф. Конец истории? // «Вопросы философии», 1990, № 3.

Беру на себя смелость ответить на него: потому, что вместе с былой, действительно уродливой системой идеологического воспитания школа, по известному образному выражению, «выплеснула вместе с грязной водой и ребенка», то есть саму необходимость *не ограничивать свою задачу образованием и обучением*, — ведь система ценностей, определяющая поведение человека, не формируется средствами образования и обучения! Достижение этой цели требует иных средств, которые вырабатывались культурой на протяжении всей истории человечества, у нас же по-прежнему «физики в почете», а «лирики в загоне»... Мне могут возразить, что мы осознали необходимость «гуманитаризации» образования и все шире вводим в школьную программу такие гуманитарные предметы, как культурология, этика, эстетика; но это говорит лишь о том, что повысить авторитет и дееспособность «лирики» пытаемся... средствами «физики», то есть теми дидактическими приемами, которыми успешно пользуются *образование и обучение*, но которые не способны сами по себе решать несравненно более сложную задачу — *формировать ценностное сознание вступающих в жизнь молодых людей*.

2

Именно здесь я вижу суть проблемы, здесь, как говорят немцы, «зарыта собака», мы же предпочитаем, согласно популярному анекдоту, искать ее не там, где она должна находиться, а там, где светло... А находится она в той радикально отличной от недавнего прошлого культурной ситуации, которая опрокидывает все сложившиеся на протяжении нескольких веков устои бытия и требует от школы *человека нового типа*, способного успешно решать небывалые задачи, встающие сейчас перед человечеством.

Суть в том, что *впервые в истории рода людского он оказался на грани самоуничтожения* — и в экологическом конфликте с природой, и в социальных конфликтах с себе подобными, и в психологических конфликтах с самим собою. Эти конфликты явились следствием научно-технического и технико-технологического развития Западной цивилизации, словно доказывая мудрость гегелевской диалектики — оборачивание явления в ходе развития своей противоположностью, в данном случае превращением блага в зло, доказывая и проницательность К. Маркса, увидевшего в развитии производительных сил, включая самого человека и оплодотворяющую производство науку, исходную пружину развития человечества.

Как бы то ни было и независимо от того, признаем мы или не признаем открытия Гегеля и Маркса, реальная ситуация, сложившаяся в последние десятилетия XX века на Западе и неуклонно захватывающая одну восточную страну за другой, единодушно осознается крупнейшими мыслителями всего мира как *наступление новой эры в истории человечества, сопоставимое с переходом от варварства к цивилизации*.

Хорошо известный у нас А. Тоффлер в одном из после них своих исследований под выразительным названием «Культурошок» (русский перевод. — М., 1997), обобщая суждения целого ряда видных европейских и американских ученых — Дж. Томсона, Д. Диболда, Л. Багрита, Г. Рида, К. Керама, К. Болдинга,

привело к ее переименованию, и для нового имени было избрано понятие «*образование*», как и руководящий реальной жизнью школы правительственный орган именуется Министерством *образования*.

Но разве все еще не очевидно, что человеку недостаточно быть *образованным* — даже хорошо, широко, высоко образованным, а не представителем того уровня интеллектуального развития, который А. Солженицын ехидно назвал «*образованщиной*»! — чтобы его деятельность и поведение были *культурно-полноценными*? Ведь Гамлет учился в университете вместе с Гильденкранцем и Розенштерном, ставшими, по-видимому, не менее образованными людьми, чем датский принц... И можно ли отказать в образованности врачам, проводившим в гитлеровских концлагерях злодейские эксперименты над узниками, или нашему отечественному кибернетику-программисту, который использовал свои знания и умения для ограбления американских банков, или группе весьма образованных россиян, укравших драгоценные книги из Российской национальной библиотеки? Вправе ли мы, обсуждая проблему реорганизации современной школы, отвлекаться от той реальной сложности процесса формирования личности — *вхождения человека в культуру путем его образования и путем его воспитания*? Вопрос о *соотношении культуры и образования* по-разному решался на разных этапах истории самой культуры, а в наши дни он должен быть признан *ключевой проблемой* педагогической теории, ибо нужно, наконец, решительно преодолеть порожденное эпохой Просвещения отождествление *культуры и образования*; оно было закономерным в ту эпоху, ибо противопоставлялось средневековой концепции религиозной культуры, которая (исходя из провозглашенного Тертуллианом принципа: «*Credo quia absurdum est*») высокомерно третировала необходимость образования. Эпоха Просвещения отождествила «*свет*», воспринимавшийся в прошлом, от первобытных солярных культов и до христианской символики, как атрибут божества и зримое воплощение божественности, с Разумом. «*Ученье — свет*», — сказал еще предтеча Просвещения Ф. Бэкон, а основоположник рационалистической философии Р. Декарт определил сущность человека по его способности *мыслить* — «*мыслю, следовательно существую*»; соответственно «*образование*» стало синонимом *процесса становления человека как человека*, ибо оно заполняет своими письменами «чистую доску» (*tabula rasa*) его души, по ставшему популярным образному выражению Дж. Локка. Понятно поэтому, что в рассуждениях И. Канта понятие *Bildung* использовалось в значении «*культура*», а английский и французский языки сохранили поныне одно понятие — *education* — для обозначения всего процесса аккультурации индивидуума, тогда как в Германии теоретическая мысль осознала необходимость терминологического обозначения принципиальных различий между понятиями *Bildung* и *Erziehung* — оно имеет смысл «*воспитания*», но буквально означает «*выращивание*», — этимология весьма показательная.

Просветительски-рационалистический взгляд на процесс формирования человека привел к отождествлению содержания образования с содержанием культуры — еще в начале 20-х годов нашего века С. И. Гессен категорически утверждал,

совместными усилиями партнеров общей жизненной позиции, общих экзистенциальных ценностей. Такова сущность *диалога*, который отличается от *монологического способа* передачи знаний — сообщением учителя ученикам определенной информации о фактах, свойствах, связях и отношениях, законах познаваемого объективного мира. Как бы во многих случаях ни пересекались или даже скрещивались эти формы контакта учителя и ученика, принципиально различными остаются осуществляющиеся на их основе процессы *образования и воспитания*.

В новой школе каждый учитель должен быть не узким преподавателем-предметником, а Учителем в высоком смысле этого понятия, то есть преподавателем и воспитателем *одновременно*, и в своей учебной, и во внеучебной деятельности. В этом случае преподавание всех предметов будет иметь своим неизменным аспектом нравственное и *эстетическое воспитание* — воспитание любви и уважения к природе, которые и порождают возможность *диалога с нею, а не насилия над ней* во имя чьих-либо частных прагматических интересов; воспитания уважения к Другому, даже если он мыслит иначе, чем я, и потребности диалога с ним, а не насильственного подавления его инакомыслия, если он твой подчиненный, или трусливого подчинения его мнению, если оно начальственное; воспитание уважения к самому себе, опирающегося на чувство ответственности перед другими близкими и дальними, современниками и потомками, даже предками, за свое поведение, ибо мои интересы так или иначе всегда сталкиваются с интересами других людей.

Важнейшее отличие воспитания от образования состоит в том, что знания усваиваются умом, *мышлением, силой интеллекта*, а ценности — силой *переживания, духовного чувства*. Доктор психологических наук А. В. Толстых обратил внимание на то, что в нашей школе «образование предельно рационализировано и вербализировано, из него выхолощен аффективно-эмоциональный запал детства, что приводит к распространению в обществе профессионально компетентного, но бездуховного индивида» («Вопросы философии» 1998. № 2). Дело, однако, не в игнорировании «аффективно-эмоционального запала детства» и, конечно же, не в том, что образование «предельно рационализировано и вербализировано» — никаким другим образование быть не может! — а в том, что воспитание ценностного сознания является по сути своей *«воспитанием чувств»*, как говорил Г. Флобер, а не расширением эрудиции, — потому что ценности органично усваиваются *не мышлением, а переживанием*. (Понятно, кстати замечу, почему бессмысленной и бесплодной была наша «научно-атеистическая пропаганда», — нельзя доводами разума опровергнуть иррациональную веру, так же, как нельзя научно-рациональными средствами породить религиозное чувство, нравственное чувство, эстетическое чувство.) *Психологический «механизм» восприятия ценностей иной, чем восприятия знаний*, поэтому мы можем знать, «что такое хорошо и что такое плохо», а поступать не по этому знанию, а по влечению наших *ценностных ориентаций*, чаще всего вообще неосознаваемых, особенно детьми. Ценность есть то, что отвечает *духовным потребностям* человека, а воспитание тем и отличается фундаментально от образования, что оно есть *формирование потребностей*. Достигнуть этой цели

есть лица, равного моему «Я» по уникальности, свободе и целеполагающей избирательности, тогда как человек, который для меня отчужденный «он» или, тем более, неодушевленное «оно», — это уже *не субъект, а объект*, подобный вещи, с которой я могу поступать как ее владелец, господин, подчиняя ее моей воле.

Любовь во всех ее проявлениях — половая, материнская и сыновья, любовь к природе и к Родине, к искусству и к науке — является тем *духовным чувством*, которым человек не наделен от природы и которое поэтому не врождено индивиду, подобно материнскому или сексуальному инстинкту, *а воспитывается, как все другие духовные качества человека, в процессе его вхождения в культуру*. Воспитание это начинается, конечно, в семье, но решающее значение имеет тут школа — уже потому, что период полового созревания застает юношу и девушку в их повседневном общении в школе и в совместной деятельности в учебное и внеучебное время, а также потому, что Учитель должен стать для ученика, как говорят социологи, «значимым другим» — то есть *старшим другом*, в диалоге с которым и могут вырабатываться ценности юноши, в частности, одна из главных в духовном мире развитой личности — *ценность самого общения, влекущая человека к человеку*.

4

Так проблема преобразования всей педагогической системы выводит нас на главного ее героя — Учителя. Нелепо было бы закрывать глаза на то, что для рядового школьного преподавателя, которого педагогический институт сформировал как «предметника», лучше или хуже владеющего материалом своей науки и методикой ее преподавания, выполнение всей совокупности сформулированных выше задач — дело непосильное. Поэтому реорганизацию педагогического процесса в школе надо начинать с *реформы высшего педагогического образования*.

Исходный пункт такой реформы — понимание того, что учитель становится *Учителем*, когда его деятельность уподобляется *художественному творчеству*. Разумеется, она отличается от творчества писателя, живописца или актера, но только тем, что Учитель создает, лепит, конструирует *реального человека*, а не *образ человека*, однако его творение воплощает живущий в его воображении *идеальный образ «настоящего человека»*, совмещенный с пониманием своеобразия данного конкретного ученика, — так же точно, как создатель братьев Карамазовых выявлял индивидуальность каждого, и обладает *такой же целостностью духовного бытия*, какая свойственна шекспировскому Гамлету и его сценическому воплощению В. Высоцким, Джоконде и Наташе Ростово́й... И не угадан ли в мифе о Пигмалионе и Галатее этот изоморфизм художественного образа человека и подлинного, живого человека? Вспомним и трактовку этого мифа в пьесе Б. Шоу «Пигмалион» и в созданном на ее основе композитором Ф. Лоу мюзикле «Моя прекрасная леди», в которых профессор Хиггинс, действуя как Учитель и Воспитатель, оказывается в неменьшей степени *художником*, чем создавшие эти образы драматург, режиссер, актеры... Несомненно, во всяком случае, что для продуктивной деятельности воспитателя — и родителей, и подлинного Учителя — нужен своеобразный *талант*,

менной цивилизации и должны составить содержание процессов образования, воспитания и обучения в начал школе, хотя даже тут известные коррективы не могут не вносить особенности природы, традиции быта, своеобразие языка, художественного творчества, спорта и т. п. С другой стороны, чем выше поднимается ученик по лестнице школьного бытия, тем более широкие возможности он должен найти для выбора тех фрагментов культуры, освоение которых отвечает его интересам и способностям и которые он может осваивать охотно, с радостью, испытывая удовольствие от самого процесса «вхождения в культуру», а не став жертвой неких насильственных педагогических акций.

Так обосновывается необходимость существования множества типов школ — *региональных и национальных, профессионализованных по доминантным видам деятельности, специализированных по уровню интеллектуального развития школьников*. Нельзя не поддержать поэтому разработку концепции региональных особенностей организации жизни школы, равно как и целенаправленные поиски единства образовательного инварианта и специализированных программ обучения в старших классах, которые ведутся в петербургских школах и гимназиях и отражают свойственную истинно-демократическому обществу диалектику *свободы личности и интересов социального и культурного целого*. Ибо альтернативой тут может быть только либо вырождение свободы в *индивидуалистический произвол*, либо *насильственная унификация*, парализующая развитие индивидуальности. Следовательно, и в этом отношении реорганизация школы должна отражать становление в нашем обществе нового типа культуры, не возвращающего нас ни к былому квази-социалистическому тоталитаризму, ни к кажущимся многим соблазнительной духовной анархии уходящего в прошлое капитализма.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ ДЕТСТВА

В ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ (2004)

1. Совершенно очевидна многогранность феномена «детства» — биологического, психологического, социологического, культурологического, педагогического, что обязывает к его междисциплинарному исследованию. В данном докладе представляется возможным высветить только одну грань этого сложного комплекса — *педагогическую*, которая резюмирует все другие его составляющие. Не требует доказательств ритмическая историческая изменчивость всех аспектов детства, а значит, и его педагогической «обработки», зависящая от более или менее быстрых изменений социальной среды и общекультурного контекста формирования ребенка. Значение такого подхода не только научно-ретроспективное, но обостренно-актуальное, потому что современная педагогика, объективно оказавшаяся на сломе двух исторических этапов своего развития, гораздо более энергично пытается сохранить сложившиеся на предыдущем этапе истории парадигмальные установки, чем осознать радикально меняющуюся социокультурную ситуацию.

2. Одной из примет рождавшейся на Востоке цивилизации было рождение в древневосточных городах школы, призванной обучать избранный круг детей уменью писать, читать и считать — минимум знаний, необходимых для цивилизованного человека на первой ступени его истории; проблема воспитания, т. е. формирования ценностного сознания, перед школой не стояла, ибо на протяжении всей истории традиционного типа культуры эту функцию выполняла мифология. Последующее развитие цивилизации, и на средневековом Востоке, и, особенно, на Западе поставило ее перед непростой задачей — совмещения расширявшегося круга научных знаний в разных областях естествознания и связанной с ними философии с сохранением мифологически закреплённой системой того или иного религиозного мировоззрения. Возникавшие противоречия в монастырских школах и первых университетах разрешались на основе господства религиозного воспитания, не останавливавшегося перед мерами инквизиции в своем стремлении подавить развивавшееся научное знание и пытавшуюся вырваться из плена теологии ориентированную на научное мышление философию.

Радикальный переворот в педагогической деятельности культуры произошел в Европе в XVII в., когда основоположники философии Нового времени Ф. Бэкон и Р. Декарт, при всех расхождениях в трактовке методологии познания и поиска хитроумных способов совмещения науки и религии, рационального мышления и иррациональной веры, знаний и ценностей, оказывались едиными в том, что позволило назвать нарождавшийся тип культуры «Просвещением» и соответственно построить педагогическую систему на принципах *образования*, т. е. обучения молодых людей основам наук. При всех различиях во взаимоотношениях науки

и разных форм религии произошло, а в XIX в. закрепились, решительное размежевание между светско-научным образованием, средним и высшим, и религиозно-мифологическим воспитанием, игравшим в гимназиях и университетах явно второстепенную роль, неспособное выдержать конкуренцию с информацией, поставившейся бурным научно-техническим прогрессом. Позитивизм и марксизм, в этом отношении единодушные, философски обосновали данную педагогическую ситуацию, и даже отчаянные попытки идеолога русского царизма графа Уварова, либерально мыслящих славянофилов и религиозных философов «серебряного века» сохранить православные основы русской культуры и соответствующей педагогики не могли противостоять логике истории.

4. Относительно мирное сосуществование науки и религии обеспечивалось разделением педагогических функций на основе преобразования классического библейского принципа: «Богу Богово, а науке науково». Поэтому большевистская революция в России без особого труда переименовала светскую школу в «политехническую», а ликвидация религиозного воспитания потребовала заменить его, и уже не за пределами школы, а в ней самой, политическим *коммунистическим воспитанием* (оно начиналось еще в детских садах и завершалось в «университетах марксизма-ленинизма», посещение которых было обязательным для людей, уже получивших высшее образование). Что же касается самого школьного образования, то оно сохраняло порожденную научно-техническим прогрессом и освященную позитивистской философией физико-математическую ориентацию, необходимую для подготовки собственных инженерно-технических кадров, демагогически названных «народной интеллигенцией», в условиях стремительной индустриализации страны и подготовки к войне, а гуманитарная компонента образования ценилась постольку, поскольку она позволяла иллюстрировать основные положения теории марксизма-ленинизма.

5. В конце XX в. ситуация в мире изменилась коренным образом, но хотя человечество перешагнуло уже в следующее столетие и даже тысячелетие, произошедшие изменения осознаются до сих пор экономистами и политиками, социологами и футурологами, они реализуются в действиях дипломатов, но педагогическая мысль их упорно не замечает, не обращая никакого внимания на показания реальной жизни и культурологической мысли. Суть же происходящего состоит в том, что эпоха, обозначенная аббревиатурой «НТР», закончилась и мир вступил на новую фазу своей истории; она получает различные наименования, ни одно из которых не схватывает определяющее ее системное качество, но оно стало уже очевидным не только научно-философскому, но и обыденному сознанию: противоречия между разными частями общества, приводившие на протяжении всей его предыдущей истории к непрерывным войнам и революциям, к идеологическому и физическому противоборству племен, рас, государств, классов, религий, политических партий, в современных условиях оказываются неспособными обеспечить победу ни одной социальной группе, ибо уже на достигнутом уровне военной техники угрожают самому существованию человечества. К этому добавляется неудержимо развивающийся экологический кризис, затронувший не только отношения человека и

должна, наконец, быть признана самым важным ИНСТИТУТОМ КУЛЬТУРЫ, ибо ее задача — формировать культурного человека, для которого получение знаний является не самоцелью, а условием полноценного участия в жизни рода человеческого, к коему он принадлежит и за судьбу которого в опасном грядущем он *нравственно в ответе*.

ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ВОСПРОИЗВОДСТВА РОССИЙСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ (2000)

В современной педагогической теории не найти проблемы, обозначенной в названии настоящей статьи. Однако уже Р. В. Иванов-Разумник подчеркивал, характеризуя феномен русской интеллигентности, что «никакие дипломы не сделают еще сами по себе «образованного» человека «интеллигентным»¹. Это, конечно же, не означает, что интеллигентный человек не должен быть широко образован; дело лишь в том, что образованность есть *всего лишь условие интеллигентности*, которое можно на языке логики определить как «*необходимое, но недостаточное*» для ее возникновения.

Скажу сразу и со всей определенностью: постановка проблемы формирования интеллигентного человека выходит далеко за границы теории образования, потому что образование является процессом передачи и усвоения учениками определенной совокупности знаний путем их обучения основам наук. Поэтому не следует удивляться, что проблемы этой нет ни в господствовавшей в былые годы педагогической теории (ее «классическое» выражение — изданный сравнительно недавно, в 1983 г., учебник для педагогических вузов «Педагогика» под редакцией действительного члена АПН Ю. К. Бабанского), ни в разнообразных опытах теоретического, подчас подымающегося на философский уровень образования необходимой средней и высшей школе реформы (работы А. П. Валицкой, Н. С. Розина, А. И. Субетто, Г. П. Щедровицкого), ни в разрабатывавшейся на протяжении ряда лет В. С. Библером и его последователями концепции школы «диалога культур», которая оставляет педагогический процесс в рамках системы образования, то есть чисто рационалистического способа передачи учащемуся определенной суммы знаний, для чего необходим оптимальный способ формирования его мышления, его разума — «да, в первую голову разума...», подчеркивал философ², ни в эпатирующе-парадоксалистской теории П. Г. Щедровицкого, ни в признающих возможность (если не необходимость в наше демократическое время) параллельного существования различных образовательных систем, от чисто технологических до эзотерических (таковые явно порожденные методологической растерянностью, столь характерной для постмарксистского этапа развития социально-гуманитарного знания в нашей стране, эклектические позиции, красиво называемые «полипарадигмальными» (работы Ю. В. Громыко, Е. А. Климова, И. А. Колесниковой, Г. Б. Корнетова, В. В. Краевского, Н. С. Ладынец, А. Я. Наина, О. Г. Прикота, В. М. Розина)). Но принципиального выхода за пределы трактовки школы как социально организованного способа передачи научных знаний посредством обучения с помощью более или

¹ Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. — М., 1997. Т. 1. — С. 21.

² Библер В. С. Программа школы диалога культур. Сер. «На путях к новой школе», б. г. — С. 3

менее эффективных для достижения этой цели дидактических методик, то есть системы образования, наша педагогическая мысль пока что не нашла.

Правда, иногда ее представители утверждают, что содержание понятия «образование» следует трактовать более широко: «Образование является не только средством получения знаний, но и могущественным фактором *изменения отношения* человека к быстро меняющейся социальной, культурной, природной сфере», оно является «важнейшей *технологией, содержанием и формой*... самовоспроизводства общественного человека»¹; однако конкретное описание «технологии, содержания и формы» не выходит у автора этого заявления за пределы некоторых преобразований в преподавании основ наук... Оно и неудивительно, если в этой программе «обновления» системы образования, поддержанной руководителями отдела гуманитарного образования Министерства образования РФ, цель высшей школы определяется уродливым бюрократическим понятием «подготовка кадров»², где уж в такой системе понятий мыслить об интеллигенции.

Упорное стремление сохранить за педагогической практикой обобщающее понятие «образование» можно объяснить только желанием оправдать произведенное высоким начальством переименование Академии педагогических наук в Академию образования. В этом рвении теоретики доходят подчас до совершенных абсурдов: так, в недавно вышедшей книге известного социолога и футуролога И. В. Бестужева-Лады, в целом очень интересной и прогрессивной по основной интенции, глубоко верная мысль о значении воспитания ребенка в семье описывается как... «дошкольное образование»! Потеря элементарное чувство языка, а не только научного смысла, автор называет «механизмами образования» «материнскую ласку», «отцовский авторитет», «доброту, превосходящую родительскую, бабушки и дедушки», а воспитание ребенка в семье — «дошкольным университетом»! И хотя последнее название закавычено, дабы подчеркнуть его метафоричность, автор уже без всяких кавычек говорит о содержании этого «университета» как о «доскональном изучении целых десяти предметов, без знания которых человек ущербен». Речь идет об этических «нормах поведения», об эстетическом «чувстве прекрасного» и т. д.³. Дальше уж, как говорится, апологетам сведения процесса формирования личности к образованию «ехать некуда»...

Между тем такой знаток русского языка, как А. Солженицын, мог пустить в оборот саркастическое словечко «образованщина» для обозначения ставшего — увы! — характерным для нашего времени типа личности, образованность которой *лишена нравственной основы* и тем самым *неинтеллигентна*. За примерами не надо далеко ходить, жизнь предоставляет их нам повседневно и в изобилии: генерал Макашов несомненно имеет высшее военное образование, может быть, и не одну академию окончил, а господам Зюганову и Жириновскому даже ученую степень доктора наук присвоили в Московском университете — куда уж выше мера образованности!

¹ Георгиева Т. С. Образование как сфера культуры: пути обновления. — М., 1992. — С. 4, 5.

² Там же. — С. 30

³ Бестужев-Лада И. В. Альтернативная цивилизация. — М., 1998. — С. 246

Но кто решится назвать их *«интеллигентными людьми»*? Образованность несколько не мешает им быть ярким воплощением того социального типа, который в начале нашего века пронизательный Д. Мережковский назвал «грядущим хамом» и пришествие которого во власть, начавшееся в советское время, все еще продолжается в нашей многострадальной стране... Именно такие люди могли представить в Думу проект школьной реформы, в котором из учебного плана *изъято преподавание литературы* — предмета, изо всех учебных дисциплин в наибольшей степени способного соединять задачи образования с нравственным, эстетическим, гражданским воспитанием. Но можно ли представить себе интеллигентного человека, в сознание и подсознание, в эмоциональный и интеллектуальный опыт которого не вошли в детские и юношеские годы Шекспир, Гёте, Пушкин, Достоевский?

Существует исторически устоявшийся смысл понятия «образование». Согласно классическому определению В. Даля, «Образованный человек — получивший образование, научившийся общим сведениям, познаниям»¹. В Энциклопедическом словаре «Гранат»². В. Успенский отмечал, что хотя «некоторые современные теоретики-педагоги... употребляют понятие «образование» в широком смысле, обозначая им результаты всех педагогических влияний на развивающуюся душу... чаще, однако, образование рассматривается как одна из частей или сторон воспитания» — такая его часть, которая сосредоточивает педагогические действия «в области познания», будучи, так сказать, «умственным воспитанием». Именно такой смысл подтверждают современные словари и энциклопедии: «Образование — 1. Обучение, просвещение...; 2. Совокупность знаний, полученных в результате обучения»³. Еще более узко и конкретно говорит Большая советская энциклопедия: «Образование — процесс и результат усвоения систематизированных знаний, умений и навыков»; этим оно отличается от воспитания, хотя и «тесно связано с воспитанием»⁴. Уже в наши дни, в 1998 году, вышел академический Большой толковый словарь русского языка, и в нем понятие «образование» эксплицируется двояко: «1. Процесс усвоения знаний», с синонимами «обучение, просвещение». «2. Совокупность знаний, полученных в результате обучения», и соответственно человек «образованный» означает «имеющий разносторонние знания». В вышедшем в этом же году академическом же «Толковом словаре русского языка конца XX в.», имеющем подзаголовок «Языковые изменения», термин «образование» — никаких изменений не претерпел, оставаясь жестко связанным с понятиями «знания» и «общение» и тем самым принципиально отличным от понятия «воспитание», обозначающим *другой аспект целостного процесса включения в культуру входящих в жизнь поколений*. Понятно, что при желании целостно охарактеризовать этот процесс возникает необходимость дополнить понятием «воспитание» рассуждения об «обучении» и «образовании», поскольку существуют важнейшие человеческие качества, коим нельзя «обучить» и которые не порождаются «образованием». Свежий пример —

¹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. — СПб., 1884. Т. II. — С. 513

² Там же. т. 29. — С. 124–131

³ Словарь русского языка. М., 1958. Т. II. — С. 766

⁴ БСЭ. — М., 1974. Т. 18. — С. 218

объявленный в Санкт-Петербурге конкурс по поводу присуждения премии «За заслуги в воспитании и образовании подрастающего поколения — будущего России», цель которого сформулирована соответственно: «финансовая поддержка воспитательно-образовательных программ»¹. Примечательно, что все же и в теории, и (что особенно печально) в педагогической практике воспитание фактически *сводится к образованию*, о чем с наивно-рационалистической откровенностью говорит, например, другой теоретик академии в той же БСЭ: цели воспитания «достигаются главным образом в процессе образования как важнейшего воспитательного средства». Удивительно ли, что мыслящие подобным образом теоретики и переименовали Академию педагогических наук в Академию образования — чего уж стесняться, если оно есть «важнейшее воспитательное средство»...

Между тем не лишним будет напомнить, что основной труд высокочтимого у нас классика отечественной педагогики К. Д. Ушинского был назван автором «Человек как предмет воспитания», а не образования, потому что речь он вел не о сообщении ученикам основ различных наук — обучение их он рассматривал в качестве одного из инструментов воспитания как целостного формирования «физических, умственных и нравственных сил входящего в жизнь юного существа»². Не могу не привести сопровождающего это определение педагогической деятельности прекрасного комментария, словно обращенного непосредственно к нам сегодняшним: предвидя возможное «сомнение в том, чтобы от воспитания можно было ожидать существенных перемен в общественной нравственности», поскольку можно, как будто, привести немало примеров того, «что отличное воспитание сопровождалось самыми печальными результатами» («Разве Сенека не воспитал Нерона?»), Ушинский возразил: «Но кто же нам сказал, что это воспитание было действительно хорошо?», ибо если Сенека «не удержал своей болтливости и читал Нерону те же моральные сентенции, которыми подарил потомство, то мы можем прямо сказать, что сам же Сенека был одной из главных причин ужасной нравственной порчи своего страшного воспитанника», так как «такими сентенциями можно убить в ребенке, особенно если у него натура живая, всякую возможность развития нравственного чувства»... И, словно заклиная потомков, великий наш педагог заключал: «...придет время, хотя, может быть, и не скоро, когда потомки наши будут с удивлением вспоминать, как мы долго пренебрегали делом воспитания и как много страдали от этой небрежности»³. Остается признать: увы, время это еще не пришло, и мы всего лишь сменили тот способ формирования человека, который К. Ушинский называл «иезуитским воспитанием», на образование и обучение, отвлеченное вообще от решения тех задач, которые доступны *только и именно воспитанию*. Ибо его коренное, сущностное отличие от образования и обучения состоит в том, что оно осуществляется не с помощью *передачи знаний и умений*, а путем *приобщения к ценностям*. Я имел возможность обстоятельно

¹ См. «Невское время» от 11 марта 1999 г.

² Ушинский К. Д. Человек как предмет воспитания: Опыт педагогической антропологии // Собр. соч. — М.—Л., 1950. Т. 8. — С. 24.

³ Там же. — С. 25.

рассмотреть эту проблему в ряде книг¹. *Ценностные ориентации* — нравственные, гражданские, эстетические, религиозные, экзистенциальные (смысложизненные), а когда-то говорили проще: «*вера, надежда, любовь*», и независимо от того, во что эта вера, на что надежда и к чему любовь, — передаются не средствами *безличной коммуникации*, как научные знания, а в *межличностном общении*, и усваиваются *не мышлением, а переживанием*. Именно поэтому становятся возможными известные каждому ситуации: человек может прекрасно *знать*, что такое хорошо и что такое плохо, но *поступать* плохо, а не хорошо, он может *знать* назубок библейские заповеди, а *жить* вопреки им! О том, что ценности находятся *за пределами досягаемости образования*, убедительнейшим образом говорит современная техника: в искусственный мозг — кибернетическую машину — можно заложить любые *знания*, но нельзя заложить в нее *ценности*; машина может лучше школьника и студента *знать, что такое совесть*, но она не способна *обладать совестью*; она может играть в шахматы, как выяснилось, даже с Каспаровым, но она не способна любить, как любили необразованные Ромео и Джульетта; она может *подбирать рифмы*, но не *творит поэзию*, может *комбинировать* звуки по определенным правилам, но не *порождает музыку*, может *играть* линиями и формами в компьютерной графике и даже *конструктивно чертить*, но не *рисовать художественно*...

Характер нашей педагогики привел к нелепому представлению о том, будто *ценности личности — производные от ее знаний* (такова функционирующая и ныне формула: «*превращать знания в убеждения*»). Абсурдность здесь состоит в том, что знание *самодостаточно* и ему не нужно «*превращаться*» в убеждение, а убеждение производно *не от знания, а от его недостатка!* Преподаватель математики, физики, химии, биологии не должен «*убеждать*» своих учеников, что Земля вращается вокруг своей оси, — он *доказывает, а не убеждает*. Проблема формирования убеждений — нравственных, политических, религиозных, эстетических — принадлежит *аксиологии*, а не *гносеологии*, и находится в сфере компетенции *воспитания личности*, а не ее *образования*.

Вот почему формирование интеллигенции, а не «*подготовка кадров*» *находится в сфере компетенции воспитания*, которое, разумеется, опирается на образование личности, но имеет собственные цели и собственные способы воздействия на человеческое сознание.

Для серьезного теоретического обоснования данного вывода полезен хотя бы краткий исторический очерк рождения и широкого распространения «*образовательной редукции*» — процесса вхождения в культуру вступающих в жизнь поколений, тем более, что и система образования, и феномен интеллигентности являются *конкретно-историческими формами культуры*, но очень часто трактуются нашими теоретиками неадекватно.

Так, сторонники расширительной трактовки понятия «*образование*» пытаются подчас опереться на этимологию данного понятия, ссылаясь, например, на то, что оно произошло будто бы от древнерусского «*образа*» и означало «*придание чело-*

¹ Мир общения: проблема межсубъектных отношений. — М., 1989; Философия культуры. СПб., 1996; Философская теория ценности. — СПб., 1997.

веку образа Божьего»; или же на то, что слово «образование» имеет в русском языке широкое значение: «возникновение» — скажем, «образование горных пород». В действительности же термин «образование» в его педагогическом значении является калькой с немецкого Bildung (производного от Bild — «картина», «образ»)¹ и вошел в употребление в России в XVIII веке в сугубо светском, а отнюдь не религиозном содержании: дело в том, что в это время вся философская и научная терминология формировалась у нас *таким именно способом* (другой калькой с немецкого термина того же корня — bildende Kunst — стал термин «образовательное искусство», вошедший в обиход тогда же, в середине XVIII века, но впоследствии сменившийся более благозвучным «изобразительное»).

Вспомним, что созданная Петром Великим первая в России Академия наук состояла поначалу из немецких ученых (русских еще не было), и в возникшей при ней гимназии учили на немецком языке; вплоть до XX века сохранили свои немецкие имена петербургские гимназии Peterschule и Annenschule. Педагогическая теория формировалась в России на основе переведившихся западноевропейских трактатов Дж. Локка, Я. Коменского, А. Попа, сохраняя свойственную педагогике эпохи *Просвещения рационалистически-циентистскую ориентацию на образование как на передачу знаний*, производным от которой просветителям казалось формирование внерелигиозных ценностей. Поэтому немецкое Bildung имело нерасчлененный еще смысл: «образование, воспитание, культура», то есть совокупность всех тех процессов, которые превращают природную данность человека в сверхприродную, творимую самими людьми. К этой педагогической концепции и приобщалась петровская и послепетровская Россия, противопоставлявшая необходимый научно-технической цивилизации *образ просвещенной личности* средневековому пониманию человека как Homo Dei и сформулированному на этой основе Тертуллианом гносеологически-педагогическому принципу: *Credo quia absurdum est*. Понимание процесса формирования личности как «образования» было логическим следствием афористически сформулированного Р. Декартом понимания человека: *Cogito ergo sum* — «Мыслю, следовательно, существую» (отсюда — классическая формула К. Линнея Homo sapiens — «мыслящее животное»); вспомним и афоризм другого основоположника просветительской концепции культуры и педагогики Ф. Бэкона: «Знание — сила».

В. Татищев — один из «птенцов гнезда Петрова», столь же афористично сформулировал основоположение формирувавшейся в России педагогической теории как *теории образования*: «Ученье — свет, неученье — тьма». Этот рационалистически-просветительский взгляд разделила ощущавшая себя преемницей Петра I Екатерина Великая, стремившаяся быть *просвещенным* монархом и воплотить в России принципы Просвещения: *лучше весь век учиться*, утверждала она, *нежели «пробыть незнающим»*. Такая позиция в полной мере соответствовала взглядам на образование Д. Дидро, который в посланном Екатерине «Плане университета или школы публичного преподавания всех наук для Российского правительства» писал: поскольку «полная бесплодность изучения схоластики стала общепризнанной... и

¹ См. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. 3-е изд. — СПб., 1996. Т. III. — С. 106.

стремление к подлинному знанию царит повсюду», постольку цель образования состоит в том, чтобы «сообщать ученикам элементарные знания по всем наукам»¹.

Оценивая исторически такую редукцию педагогической деятельности к *трансляции знаний* (прежде всего *знаний законов природы*) и основанных на них *умений* (прежде всего *технологических*), нужно ясно понимать, что эпоха научно-технического прогресса нуждалась не в формировавшемся в средневековых школах и университетах человеке *верующем*, а в личности *знающей, мыслящей и умеющей*; этому типу цивилизации нужен был, условно говоря, «*физик*», а не «*мистик*», «*инженер*», а не «*визионер*». Что же касается системы ценностей вступающих в жизнь поколений, то ее формирование представлялось просветителями производным от знания человеком объективных законов бытия. Правда, формально воспитание как формирование ценностного сознания оставалось в сфере компетенции религии, которая оказывала свое влияние на человека на протяжении всей его жизни, начиная с воспитания ребенка в семье, а в систему школьного образования входила в рационализированном виде *одного из учебных предметов — Закона Божьего* (понятно, что его преподавание, как свидетельствует и художественная, и мемуарная литература, имело все более формальный характер, что неудивительно: невозможно органично связать библейскую мифологию и научное естествознание).

В советское время сохранялась потребность *именно в таком типе школы* (и средней, и, тем более, высшей), поскольку нужно было обеспечить квалифицированными кадрами (именно «кадрами специалистов», а вовсе не презрительно трактовавшимися «интеллигентами») проводившуюся в стране промышленную революцию и подготовку к войне, основанную на достижениях научно-технического прогресса. Потому-то после революции средняя школа была откровенно переименована в «*политехническую*». Что же касается задач воспитания молодежи, которое должно было стать не религиозным, а атеистически-коммунистическим, как разъяснял В. Ленин в программной речи на III съезде комсомола, то оно осуществлялось, как и прежде, на двух уровнях: на уровне учебном — в преподавании заменившей «Закон Божий» «Истории ВКП(б)»; на уровне вне-учебном — в деятельности общественных организаций — октябрятских, пионерских и комсомольских, — перенивших вместе с воспитательными функциями церкви и исторически выработанные ею формы обрядности: речи-проповеди, коллективные песнопения, крестные ходы-демонстрации, иконоподобные портреты вождей и хоругви, ритуалы крещения и похорон, праздники и отлучения еретиков от единственно истинной веры, — лишь слегка модернизировав все это наследие мифологии и религии.

Надо ли разъяснять, что структура сознания и система ценностей российской интеллигенции *была диаметрально противоположна* фанатизму, догматизму и экстремизму «героев нового времени» — павликов морозовых, что исключало саму возможность воспроизводства интеллигенции? Тем более, что идея превосходства рабочего класса над всеми другими слоями общества, презрительное отношение к

¹ Хрестоматия по истории зарубежной педагогики. — М., 1981. — С. 253, 255.

этой «гнилой», по ходячей формулировке, социальной «прослойке», обслуживающей буржуазию и участвующей в эксплуатации пролетариата, теоретически обосновывали подобную педагогическую практику. Правда, когда выяснилась необходимость в работниках умственного труда, способных бездумно служить диктатуре пролетариата, Сталин выдвинул идею формирования «новой, советской интеллигенции», понимая под этим названием *всего-навсего социальный слой профессиональных работников умственного труда* — инженеров, врачей, учителей, писателей, актеров, художников, именовавшихся обычно «творческой интеллигенцией». Такое примитивно-социологическое понимание интеллигенции и закрепилось в терминологии. Вот дефиниция «Толкового словаря»: «Социальная прослойка, состоящая из лиц, обладающих образованием и специальными знаниями в области науки, техники, культуры и профессионально занимающихся умственным трудом».

Освободившись десять лет назад от всей этой мощной системы якобы коммунистического и якобы атеистического, а на самом деле все того же религиозного воспитания, наша педагогика поначалу выплеснула, по известному выражению, вместе с водой и ребенка, то есть вообще *исключила из функций школы задачу воспитания, сведя педагогическую деятельность к образованию и обучению*, а о воспитании если и заговаривала, то как о «перерастании знаний в убеждения». Откуда же здесь взяться проблеме интеллигенции? Напомню четкое суждение Иванова-Разумника: «Никакие дипломы не сделают еще сами по себе “образованного” человека “интеллигентным”...».

Можно понять, почему в начале 20-х годов нашего века С. И. Гессену казалось, будто *«между образованием и культурой имеется... точное соответствие»*, поскольку *«образование есть не что иное, как культура индивида»*¹ (курсив автора). Однако в наше время, на рубеже нового столетия, нового тысячелетия и несомого ими нового типа цивилизации, такой взгляд абсолютно неправомерен. Практика бытия человечества доказала, что *образование есть только компонент культуры* и что выживание человечества зависит не от уровня его образованности и технологии применения добываемых знаний, а от тех *ценностных установок*, которые определяют направление практического применения знаний, то есть от характера складывающегося типа культуры. И отсюда следует, что в школе нужно сегодня видеть не усовершенствованный *«механизм образования»*, а полноценный *«институт культуры»*, способный формировать не только образованных, но *полноценно культурных* людей. (Я имел возможность специально рассмотреть эту проблему в статье «Российская школа на рубеже веков», открывшей в 1999 г. первый номер журнала «Новые знания».)

К сожалению, современные попытки теоретиков нашей педагогической науки заменить коммунистическое воспитание другим, неполитизированным, подлинно нравственным, выражаются лишь в простой его замене... *религиозным воспитанием*. Очевидна невозможность согласовать формирование религиозного сознания с принципами научного образования. В истории педагогики ни в России, ни на Западе, ни на Востоке, сделать это до сих пор не удавалось никому, независимо от особенностей

¹ Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. — М., 1995. — С. 35; воспроизведение берлинского издания 1923 года.

той или иной конфессии, по той простой причине, что мифологическая картина мира и научная *несовместимы!* (Неудивительно, что попытки достичь этой цели, столь активно предпринимаемые в последние годы в США так называемыми «креационистами» и российскими пропагандистами их идей, не получают признания у большинства ученых, потому что являются самым легким, фантастически-мифологическим способом разрешить действительно серьезные трудности, которые встали перед наукой при решении проблем возникновения жизни и происхождения человека.) Однако известно: «Если нельзя, но очень хочется, то можно»... Б. М. Бим-Бад, например, совершил для этого нехитрую «теоретическую» операцию, известную в самой истории религии как «*переименование поросля в карася*»: он назвал *веру* формой... *познания* (!), притом *высшего* (!!); религия, утверждает он, «доставляет нам необходимое знание об абсолютно существе и о его существенном взаимодействии со всем существующим»¹. Между тем со времен Тертуллиана известно: *credo quia absurdum est*, то есть *верую, потому что недоступно разуму!* Современная психологическая наука подтверждает: вера (всякая вера, не только религиозная) есть *компенсация недостатка знания*, ибо верить человеку приходится в то, существования чего он *не знает, но хочет, чтобы оно существовало или сбылось*. Один из крупнейших современных ученых, историк и исследователь архаических мифологий И. М. Дьяконов определяет веру как «доверие к авторитету», на котором и базируется всякая мифология, в частности религиозная, ссылаясь при этом и на Евангелие, в котором сказано: «Вера же есть доверие к тому, на что уповаем...»². Но если вера в Бога (неизвестно только, какого, потому что так много богов у землян было и есть, богов несовместимых и по облику, и по действиям; до сих пор не достигли люди *знания* того, какое же представление истинно) объявлена «высшим знанием», естествен вывод: «каждая из трех форм или степеней знания — знание религиозное, знание философское и знание научное — могут удовлетворять теоретические потребности человеческого духа только совместно», и потому, как резюмирует Б. М. Бим-Бад, педагогическая деятельность должна объединять научное образование с религиозным воспитанием³.

Другой представитель Академии образования, стремящейся, видимо, стать в буквальном смысле слова «храмом» педагогической мысли, приходит к аналогичному выводу с тем лишь теоретическим отличием, что он превращает веру в высший род знания, а сводит эту способность человеческой психики к одной ее конкретной разновидности — к *вере в Бога*. А отсюда следует вывод: необходимо соединить в школьной педагогике *науку и религию*... И это стремление *вернуться в средневековье* автор смеет назвать концепцией школы *XXI века!*⁴

В высшей степени примечательно, что опасность, порождаемая в нашу эпоху распространением «образованщины», не специфически российское явление — она все более отчетливо осознается и на Западе. Там педагогическая и философская мысль уже несколько десятилетий говорит о *кризисе современного типа школы, и*

¹ Педагогическая антропология: Учеб. пос. / Авт.-сост. Б. М. Бим-Бад. — М., 1998. — С. 70.

² Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. — М., 1990. — С. 33.

³ Цит. соч. — С. 73.

⁴ Гершунский Б. С. Философия образования для XXI века. — М., 1998.

средней, и высшей. В 1983 году состоялась международная конференция, по материалам которой была написана книга, переведенная на русский язык и изданная несколько лет назад в Калуге. Ее авторы исходили из того, что «школа должна активнее реагировать на реальности изменяющегося мира», чего она до сих пор не делает¹. Сошлюсь и на работу, обобщающую ситуацию в немецкой педагогике, — на опубликованное в 1996 году исследование развития всей системы образования в Германии, начиная с 1945 года, в котором заключительный раздел выразительно назван «Плодотворный кризис или необходимость новой ориентации», и говорится в нем о необходимости «расстаться со многими нереалистическими представлениями шестидесятых годов» для успешного реформирования и среднего, и высшего образования в стране². Поучительно и исследование состояния англо-американской философско-педагогической мысли³. В этой книге приводится характерное суждение составителя вышедшего в США в 1980 году сборника «Образование и ценности» Д. Слоана, пришедшего к выводу, что реформа школы должна быть основана на установлении в преподавании «связи между знаниями и человеческими ценностями», ибо «формирование нравственных ценностей осуществляется не образованием как передачей знаний, а особыми средствами — *воспитанием ценностного сознания*». Между тем «почти никто в университетах, особенно в американских, не приступил к выяснению» того, как такая цель может быть достигнута (см. с. 49). Во всяком случае, требования креационистов ввести в американских школах преподавание библейской версии сотворения мира и человека если не вместо эволюционистской и дарвинистской, то хотя бы рядом с ней (дети, мол, сами разберутся, какая из них истинна!), успеха не имеют.

Но мы, россияне, можем показать всем пример решения этой педагогической задачи. Мне недавно сообщили о решении коммунистического руководства Волгограда ввести во всех школах обязательный предмет «Закон Божий» — таково еще одно подтверждение однородности советско-коммунистического и ортодоксально-православного воспитания. Замена Библии (как Корана или Торы) на «Краткий курс истории ВКП(б)» или «цитатник» Мао Цзедуня ничего не меняет в существе внедряемого в сознание людей мировоззрения и в методы этого внедрения...

Опыт истории человечества показал (и накануне третьего тысячелетия этого уже нельзя не признать), что *религиозное воспитание не является ни единственной, ни оптимальной формой духовного воспитания*; нравственность как форма духовности имеет *самостоятельное содержание*, не зависящее от веры в того или иного бога. Оттого неосновательно представление великого русского писателя, будто только вера препятствует человеку считать, что ему «все дозволено»; препятствует этому *нравственное сознание*, которое бывает у неверующих людей не менее острым, чем у религиозных. Свидетельство тому — рождение и развитие русской интеллигенции, принадлежность

¹ Де Калувэ Л., Маркс Э., Петри М. Развитие школы: модели и изменения. — Калуга, 1993. — С. 7

² Fuer Chr. Deutsches Bildungswesen seit 1945: Grundzuege und Probleme. — Bonn, 1996. — S. 263.

³ Шварцман К. А. Философия и воспитание: Критический анализ немарксистских концепций. — М., 1980.

к которой определялась не наличием или отсутствием веры (интеллигентных людей это в принципе вообще не интересовало, ибо они считали религиозность в любой ее форме, как и атеизм, *личным делом каждого*), а высоким уровнем *нравственного сознания* личности. В книге «Град Петров в истории русской культуры» (СПб., 1996) я дал русской интеллигенции краткое и при кажущейся его метафоричности представляющееся мне достаточно точным определение: «*образованные люди с большой совестью*».

Наличие большой главы в этой книге, специально посвященной данной проблеме, как и ее подробное освещение в написанном на ее основе учебном пособии для студентов «История культуры Петербурга», избавляет меня от необходимости обстоятельного обоснования данного определения; следует, однако, хотя бы кратко раскрыть его содержание, поскольку этого требует развиваемая здесь идея необходимости воспроизводства русской интеллигенции. Это тем более важно сделать, что в понимании самой ее сущности и значения мы все еще, как и в начале столетия, далеки от единодушия.

Интеллигентность стала ныне *культурологической проблемой* благодаря переизданию многих книг, в которых явление это дискутировалось в начале нашего века — я имею в виду фундаментальные труды Р. В. Иванова-Разумника, В. О. Ключевского, К. Манхейма, П. Н. Милюкова, Д. Н. Овсяннико-Куликовского, Г. П. Федотова, сборник «Вехи» и другие подобные издания. Публикации эти, а также избавление от бредовой идеи превосходства рабочего класса над всеми другими слоями общества, вызвали новый этап обсуждения сущности интеллигенции как специфического феномена русской культуры, не сводящегося ни к характеру профессиональной деятельности человека, ни к уровню его образованности.

В 90-е годы в Москве и Петербурге прошли дискуссии на эту тему (их материалы публиковались издательством Санкт-Петербургского Гуманитарного университета профсоюзов). Появились и новые исследования, специально рассматривавшие данную проблему¹.

Многократно высказывалась мысль, что интеллигенция — *это специфически российское явление*, неизвестное другим европейским странам. Мне приходилось слышать от иностранных коллег и друзей обиженно-недоуменное: «Почему это вы, русские, считаете, что нигде, кроме России, нет интеллигенции?». Приходилось разъяснять, что этим словом мы называем не «интеллектуалов», то есть людей, занимающихся умственным трудом, а *особый социально-психологический тип человека*, сложившийся, действительно, в нашей стране в прошлом веке и закрепившийся в ней во всех его модификациях. Его появление и последующая история были непосредственным порождением Петровских реформ, не имевших аналогов на Западе и приведших к *расколу* нации на европейски образованную элиту и

¹ Куманев В. А. 30-е годы в судьбах отечественной интеллигенции. — М., 1991; упоминавшаяся монография автора этих строк «Град Петров в истории русской культуры»; Ширинянец А. А., Ширинянец С. А. Российская интеллигенция на рубеже веков. — М., 1997; Конгресс российской интеллигенции. — СПб., 1998; материалы петербургских конференций о судьбе российской интеллигенции, организованных Санкт-Петербургским Гуманитарным университетом профсоюзов.

крестьянско-пролетарскую народную массу, в большей своей части остававшуюся не только необразованной, но просто неграмотной и безжалостно эксплуатируемой. При этом лучшие представители европейски образованного слоя россиян болезненно переживали свой разлад с народом, считая себя в той или иной мере в нем виноватыми. Проиллюстрирую этот тезис именами двух выдающихся деятелей нашей культуры, стоявших у истоков формирования русской интеллигенции, — А. Радищева и Г. Державина.

Посвящение «Путешествия из Петербурга в Москву» содержало программные для данного типа сознания слова: «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала». Содержание книги показывает, что за абстрактным понятием «страдания человечества» стояла конкретнейшая реальность — *страдания русского крепостного крестьянина, которые переживаются писателем особенно остро потому, что он ощущает и свою ответственность за трагическое положение народа*. Сознание это основано на убеждении, что «возможно всякому соучастником быть во благоденствии себе подобных», свидетельствуя о рождении неизвестного дотоле русскому человеку *гражданского самосознания*: «Обратил взоры мои во внутренность мою — и узрел, что бедствия человека происходят от человека, и часто оттого только, что он взирает непрямо на окружающие его предметы». Так Петровские реформы породили непредвиденный самим их автором *тип просвещенной личности, воспринимавшей образовавшийся разрыв своего образа жизни и духовного развития с бытием народа, крепостного крестьянства как собственную трагедию*.

Другим «манифестом» этого нового, нарождавшегося в стране социально-психологического типа личности является поразительная формула Г. Державина, «обратившего взоры свои», подобно А. Радищеву, в свою «внутренность» и сделавшего удивительное открытие: «*Я царь — я раб — я червь — я бог!*». Свидетельством того, сколь принципиальным был для поэта подобный критический самоанализ, является его развитие в другом произведении — в знаменитой оде «Фелица», в которой поэт противопоставил не без юмора выписанному идеальному образу Екатерины автопортрет, подтверждавший сознание внутренней противоречивости собственного характера и поведения:

*Мягась житейской суетою,
Сегодня властвую собою,
А завтра прихотям я раб.*

При этом Г. Державин подчеркивал, что речь идет не о патологических особенностях его собственной личности, но об общих качествах этого нового социального слоя русского дворянства: «*Но на меня весь свет похож*»...

Так родилась действительно *национально-своеобразная прослойка россиян* (я говорю «россиян», потому что качество это было *не этническим, а культурным*), у которых высокий *интеллектуальный* потенциал оказался прочно сцепленным с потенциалом *нравственным*, а значение мира сопрягалось с *самосознанием и самооценкой*, которые распространяли *критическое отношение к существующему на*

собственное поведение и тем самым сливали *рациональную рефлексию* с той формой *эмоциональной рефлексии*, что в этике именуется *совестью*.

В подкрепление такого понимания этого уникального историко-культурного социально-психологического явления приведу два авторитетных суждения; одно принадлежит В. Набокову: «Моральная чистота и бескорыстие русских интеллигентов, в общем-то, не имеют аналогов на Западе. К какой бы партии они ни принадлежали, к большевикам или кадетам, народовольцам или анархистам, их быт на протяжении пятидесяти лет общественного движения определяется чувством долга, самопожертвования, отзывчивостью, героизмом...»¹. Другое, недавнее, я нашел в уже цитированных мемуарах И. М. Дьяконова: «Я рассматриваю себя как пережиток русской интеллигенции. Петербургской. Интеллигенция наша страшно поредела. Настоящей живой интеллигенции уже почти нет. Добрая половина эмигрировала в 20-е годы, истребляли ее и в гражданскую, выселяли в Казахстан в 1934; сколько могли, уничтожили в 1937—1938 гг. (да и раньше уничтожали, и позже); многих съело ополчение, война, эмиграция не только 20-х, но и 60-х гг. Многие ленинградские интеллигенты мигрировали в Москву, не вернувшись в разрушенный Ленинград. В Петербурге почти нет старого поколения интеллигентов»².

Закономерно, что имя А. Пушкина стало своего рода символом русской интеллигенции, мощным и эстетически совершенным воплощением всех ее складывавшихся на протяжении века Просвещения качеств; потому-то он ощущал себя преемником и Г. Державина, и А. Радищева, потому так высоко ценил деятельность Петра Великого и так любил его главное детище — Петербург. Удивительно точно сказал однажды А. Герцен: «*Русский народ на реформы Петра ответил гением Пушкина*».

Вольнолюбивой поэзией Пушкина вдохновлялось движение декабристов — это *политическое воплощение мировоззрения русской интеллигенции*. После его разгрома социально-философским проявлением истории русской интеллигенции стала полемика западников и славянофилов, отразившая порожденный европеизацией страны второй исторический «раскол» русской жизни и русской ментальности, раскол неконфессиональный и потому особенно масштабный и трагичный (примечательно, что европейские языки не имеют адекватных терминов не только для понятия «интеллигенция», но и для слов «славянофилы» и «западники», отчего слависты в Европе и США вынуждены писать эти термины в их русском звучании). Столь же типичными для русской интеллигенции были и желание Ф. Достоевского примирить этих идейных противников своей знаменитой речью о Пушкине, и его неудача — их конфронтация сохраняется в нашей стране поныне... И этот пример, и вся последующая история России, включая революции XX века, Гражданскую войну, ставшую именно *крестьянской войной*, новой «пугачевщиной», которой так боялся, пророчески предвидя ее, А. Пушкин, трагические десятилетия советской власти и метаморфозы, переживаемые страной

¹ Из переписки с Э. Уилсоном, опубликованной в журнале «Звезда», 1996, № 11.

² Дьяконов И. М. Книга воспоминаний. — СПб., 1995. — С. 742.

в ходе ее демократизации, свидетельствуют об отсутствии у нашей интеллигенции идеологического единства. Ее представителей мы встречаем в рядах террористов-народников, эсеров, большевиков, в стане сторонников самодержавия и православия. Интеллигенция казнилась, считая себя ответственной за трагический ход развития национальной жизни, и уходила от какой-либо практической социальной деятельности, замыкаясь в критическом созерцании происходящего, она металась от одной позиции к другой и из одного лагеря в другой... И во всех случаях позиция интеллигента была не импульсивным, безотчетным решением того или иного человека, но *результатом интеллектуальной рефлексии, мучительных размышлений, внутреннего диалога*, иногда вообще препятствовавших практическому действию. Нередко подобный критический самоанализ принимал крайнюю форму психологического «самокопания»: в романах русских писателей есть немало примеров того, что идеологи большевизма будут потом презрительно называть «достоевщиной», противопоставляя ей примитивную цельность психики «простого человека», этакий пролетарски-коммунистический вариант поведения средневекового «рыцаря без страха и упрека».

Однако ранние формы рефлексии, которые наши писатели (от Гоголя до Достоевского) объясняли психическим расстройством своих героев, сравнивая их чувства с состоянием Дон-Кихота, были лишь предельным, гротескным проявлением способности русского интеллигента отдавать себе отчет в мотивах своего поведения и предъявлять к себе не менее высокие нравственные требования, чем к другим людям. Таково следствие *наивысшего уровня развития личности*, освободившейся от оков веками воспитывавшегося традиционной культурой подчинения индивида безличным нормам политического и религиозного сознания и обретшей право *самостоятельно строить собственную систему ценностей, право личного выбора жизненной позиции, сопровождаемого сознанием ответственности за сделанный выбор*, — что, собственно говоря, и является основой нравственности.

Именно отсюда проистекало критическое отношение интеллигенции к существующему порядку вещей: не как фатальное неприятие всего и вся, порождаемое тотальным скептицизмом или высокомерным отвержением низменной, по определению, политической сферы бытия, а как выражение права личности судить социальный строй, который воспринимается уже *не как божественное, а как человеческое установление и потому подлежит суду интеллектуальной критики*. Сознание этого права стало следствием петровских преобразований, которые сделали социальную ценность индивида *независимой от его сословного статуса* (известно, что царь ценил своих приближенных не за родовитость, а за личные заслуги). Личностная самооценка легла в основание *этических норм русской культуры*. Вспомним хотя бы открыто декларировавшуюся нравственную позицию А. Пушкина, относившегося к другому как *в принципе себе равному*, без презрительного высокомерия к стоящим ниже на общественной лестнице, даже если это была крепостная крестьянка Арина Родионовна, и без подобострастного угодничества по отношению к выше на этой лестнице стоящим, даже если это были император всероссийский или граф Бенкендорф. Вот почему развитое самосознание интеллигентного человека как сво-

бодной и суверенной личности не отгораживает его от других людей, не возвышает над ними, а влечет к ним, рождая готовность пожертвовать состоянием, свободой, самой жизнью за своих ближних, свой народ, свое Отечество.

Если Европа начала «поиски индивидуальности» (Л. М. Баткин) в эпоху Возрождения, а в XIX—XX веках пришла к *крайности абсолютного, эгоистического и эгоцентрического индивидуализма*, то в России сохранялось влияние упорно сопротивлявшейся индивидуализму *коллективистской психологии и идеологии* — и в ее религиозном, и в политическом, и в этическом, и в эстетическом, и в художественном проявлениях. Оттого русские просветители искали дорогу к крепостному крестьянину, оттого славянофилы связывали духовное развитие личности с идеей соборности, оттого критика индивидуализма как главного духовного врага национального духа, как формы мещанства, как источника безбожия, аморализма, права на преступление прошла через всю дальнейшую историю отечественной культуры. При всей кажущейся парадоксальности союзниками в борьбе с индивидуалистическим мещанством оказывались идеологические противники, философы религиозные и светские — моралист Л. Толстой и марксист Г. Плеханов.

Через весь XIX век и начало XX проходит этот уникальный в общеевропейском масштабе психологически мучительный поиск русской интеллигенцией *оптимального способа преодоления социального и культурного раскола нации* — от тотального скептицизма «нигилистов» до позитивных концепций наших социалистов-утопистов, от просветительского культа науки и техники у отечественных позитивистов до перенесения в Россию марксистской идеи «научного социализма», дорогу к которому должна была проторить революция... Русская интеллигенция никогда не могла организовать собственную политическую партию, потому что была лишена *глубинного идеологического единства*, более того, находилась прежде и находится (увы!) поныне в состоянии идейного разброда, не способная согласовать свои разнородные идеи и принципы поведения. Ее духовное пространство расстилается от просветительского «хождения в народ» до признания народниками правомерности индивидуального террора; от упования на религиозно-нравственное самосовершенствование личности до оправдания революции и развязанного ею массового террора; от духовных метаний Л. Толстого и Ф. Достоевского, искавших истинное содержание христианства в сфере *этики* (обожествление любви человека к человеку, отливающееся в «непротivление злу насилем») или *эстетики* (вера в то, что «красота спасет мир») до провозглашения В. Ульяновым-Лениным, выросшим из типичной российской интеллигенции, *политики* высшей нравственностью и подлинной (ибо пролетарской!) эстетикой; от трактовки русскими богостроителями-марксистами теории «научного коммунизма» как «превращенной формы» религии до воинствующего атеизма их политических единоверцев... Разумеется, П. Струве, Н. Бердяев, С. Булгаков не превратились в интеллигентов, когда порвали с марксизмом, а были таковыми и в период своего им увлечения, потому что привело их (как и Г. Плеханова, Л. Троцкого, Г. Чичерина, А. Луначарского, А. Богданова) к *марксизму нравственное стремление бескорыстного и жертвенного служения народу*.

Подлинный демократизм, противостоявший и тоталитаристскому обезличиванию человека, и индивидуалистическому самообособлению личности, стал неотъемлемой чертой интеллигентного человека в России, делая его отношения с другими диалогическими, как их назовет в XX веке философская антропология. В патриархальном обществе эта черта особенно ярко проявлялась в отношении к женщине, а в многонациональной культурной среде — к инородцу. В обоих случаях примета интеллигентности — способность личности видеть в другом равную себе личность и оценивать ее по ее собственным качествам, а не по принадлежности к той или иной социальной группе. Вот почему «классовый подход» и «национальный подход», до сих пор сохраняющиеся у лидеров коммунистического движения, являются типичными пережитками доинтеллигентского мышления, затем ставшего антиинтеллигентским, для которого ценность человека определяется не качествами индивида, а его принадлежностью к родоплеменной группе (в антитезе «мы — они», а не «я — ты», как формулирует это социальная психология). Такой тип мышления присущ феодальному обществу и в светской, и в религиозной формах его идеологии, поэтому не удивительно, что рефеодализация страны в эпоху советского и германского квазисоциализмов привела к возрождению «безличного», отрезающегося от своего «я» типа мышления.

Признание свободы личности, ее ответственности за свои убеждения и за свое поведение, а потому ее высокой социальной ценности, стало фундаментом интеллигентности и породило имманентное ей качество — совмещение безусловной принципиальности в отстаивании своих убеждений и решительной неприязни ко всякой беспринципности со столь же принципиальной толерантностью, терпимостью к взглядам другого, как бы они ни отличались от твоих собственных. Из этого же корня выросли такие проявления интеллигентности, как тактичность, деликатность в полемике со сторонниками иных взглядов, отсутствие самоуверенности фанатика, считающего себя единственным обладателем Истины, а всех инакомыслящих — врагами или глупцами, в отношениях с которыми правомерно лишь идеологическое или физическое насилие. Понятно, что установившееся в советское время в СССР, а затем и во всех других странах так называемого «социалистического лагеря» жесткое подавление малейших отклонений от догматически установленных мировоззренческих принципов и формул было трагичным для интеллигенции, деформировало ее сознание даже тогда, когда ее представители искренне становились сторонниками марксизма.

При всей кажущейся противоположности большевизма и фашизма объединявшие их устои тоталитаризма (и политического, и идеологического, и психологического) имели аналогичные последствия для бытия интеллигенции, которая должна была либо отречься от собственной сущности и, по яркому образному выражению В. Маяковского, «смирять» себя, «становясь на горло собственной песне», либо переходить на позиции активного или пассивного диссидентства, а если предоставлялась такая возможность, то эмигрировать.

Для понимания природы интеллигенции неоценимую помощь оказывает нам искусство, «свидетельские показания» которого столь ценны потому, что

на протяжении двух последних столетий оно весьма успешно выполняло свою духовную миссию: было *самосознанием культуры, в недрах которой оно рождается и функционирует*. Совсем не случайно я ссылаюсь на творчество великих писателей, общеизвестных и общепонятных. «Художественное зеркало» русской жизни — и в своих словесных формах, как прозаических, так и поэтических, и в формах сценических, и в живописных портретах лучших представителей нашей интеллигенции, и в выражавших содержание ее духовной жизни симфониях, концертах, романах — высветило *сущностные качества этого типа русского человека*. Не случайно две формулы, коими обычно определяют характер его менталитета, «Кто виноват?» и «Что делать?» являются названиями художественных произведений.

Продуктивность размышлений о необходимости воспроизводства культурного слоя россиян в наше время зависит от соблюдения двух гносеологических условий. Во-первых, от понимания его драматической истории не приукрашенной, во всем контрастном, подчас хаотическом многоцветьи этого культурного слоя, в его парадоксальных метаморфозах, в пережитых им трагедиях и деформациях его «рожденных» качеств, ибо идеализация интеллигенции так же вредна, как антиинтеллигентские воззрения нынешних наших «идеологов рабочего класса», тоскующих по «диктатуре пролетариата», и певцов деревенского быта, тоскующих по допетровской Руси и «Домострою». Во-вторых, от *исторического подхода к пониманию сущности самой интеллигенции*. Ибо интеллигенция в России исторически изменялась, и ее воспроизводство в наши дни не означает восстановления тех ее форм, которые были присущи Чацкому или Базарову, Безухову или Мышкину и тем более Самгину или Живаго.

Этому тезису я придаю особое значение, потому что в рассуждениях об интеллигенции, как, впрочем, и в обсуждении многих других социальных и культурных проблем, слишком часто забывают о том, что со времен Гегеля и Маркса стало азбучным принципом научного мышления, — о *принципе историзма*, и ищут в многовековом развитии общества и культуры, бытия и сознания людей некие *константы*, что означает: *измерять настоящее и будущее мерками прошлого*. По сути дела, таковы пережитки архаического способа мышления, свойственного традиционной культуре, влияние которой еще далеко не преодолено в нашей стране — слишком поздно она вышла из феодального строя своего бытия и сознания, а не успев из него выйти, пережила длительную квазисоциалистическую рефеодализацию с характерными для всех модификаций феодализма *тоталитарной государственностью, мифологически-религиозным сознанием и подавляющим личностное самосознание традиционализмом*. Именно отсюда непрерывающиеся по сию пору попытки сформулировать пресловутую «русскую идею», содержание которой ищут в допетровском (а подчас и в еще более отдаленном — довладимирском, языческом!) прошлом, заключая, что господствовавшие в нем *православие и самодержавие*, если не общинность скифского быта, и определяют национальный характер русской *народности*, то есть духовное содержание *«русской идеи»*...



Об этой методологической позиции приходится говорить потому, что прошедшие у нас дискуссии о природе русской интеллигенции показали, как именно эта *антиисторическая методология* — попытка двигаться *вперед* с головой, повернутой *назад*, оправдываемая красивыми формулами «верности традициям», «памяти предков», «национальной идентификации» и т. п. — применяется при решении вопроса о *природе русской интеллигенции и ее отношении к власти*. Поскольку подлинного интеллигента отличает свободная и критическая мысль и поскольку она всегда вела его, от А. Радищева и А. Пушкина до диссидентов XX века, к оппозиции власти предрешающим, постольку делается якобы логическое заключение: интеллигенция должна и ныне оставаться оппозиционной политической силой, ибо такова ее *сущностная*, а значит, *вневременная*, этическая позиция.

Исторический подход к решению данной проблемы приводит к совершенно иному выводу — к пониманию того, что отношение интеллигенции к власти зависит, с одной стороны, от того, *какова данная власть*, а с другой — от того, в *какой исторической ситуации* складываются ее взаимоотношения с интеллигенцией. Достаточно напомнить, что декабристы боролись с властью самодержавия во имя того, чтобы *самим стать властью*, получив возможность создать более справедливое, с их точки зрения, правление в стране. Не менее показательным, что великий диссидент А. Сахаров считал нравственно необходимым в определенных обстоятельствах *войти во власть*, став депутатом Верховного Совета, чтобы активизировать переход страны от тоталитарного строя к демократическому.

Уже эти примеры (а их можно было бы без труда умножить) показывают, что неправомерно определять позиции *современной* российской интеллигенции по тем принципам, которые были свойственны ее предшественницам, когда и она, и власть были *иными по их социальной основе и жизненным целям* и когда соотношение нравственности и политики было *существенно иным, чем в наши дни*. С полной определенностью берусь утверждать, что если в сталинско-брежневские времена вхождение во власть свидетельствовало, как правило, о безнравственности личности, о том, что она приносила свою интеллигентность в жертву тем или иным жизненно-практическим интересам, то сегодня безнравствен отказ интеллигентного человека от участия в управлении страной, какие бы благозвучные мотивы он при этом ни излагал. Ибо в нынешних условиях самоустранение интеллигенции от вхождения во власть означает ее добровольную передачу сохраняющим большевистско-фашистскую ненависть к интеллигенции ампиловым и плюхиным, макашовым и баркашовым, зюгановым и тюлькиным...

Вот почему вузовское воспитание новых поколений российской интеллигенции *должно включать в себя формирование сознания гражданской ответственности каждого ее представителя за судьбу своей страны*.

Вместе с тем существует и важное отличие гражданственных позиций современной интеллигенции от позиций ее предков в XVIII, XIX и первой половине XX века. Оно состоит в том, что человечество оказалось сейчас, на рубеже веков

и тысячелетий, в такой объективной историко-культурной ситуации, в которой оно впервые за долгую историю существования приходит к осознанию своего *общечеловеческого единства*. Оно проявляется не только в сфере научного познания природы, в котором всегда выступало как *трансцендентальный*, по терминологии И. Канта, *субъект*, но и в сфере практической деятельности, которая в наши дни превращает человечество в *столь же трансцендентального субъекта* — и в *производственной деятельности*, реализующей его практическое отношение к природе, и в *социально-организационной практике*, которая оказалась в прямой зависимости от развития военной техники, ядерной энергетики, генной инженерии, ибо сейчас не только прогрессивное развитие человечества, но само его выживание зависит от его способности к *единым* действиям, к *согласованному* решению всех проблем, к *замене насилия диалогом* при разрешении возникающих противоречий. Поэтому если в прошлом нравственное сознание индивида определялось его способностью осознавать свою ответственность *перед группой, к которой он принадлежал* (перед своим племенем, своим народом, своим сословием, своей политической партией, своими единоверцами), и понятие «*общечеловеческие ценности*» было чисто умозрительным, не получая реального наполнения в условиях взаимной отчужденности этих групп, начиная с различия их языков, форм быта, структур повседневного существования, религиозных воззрений и кончая непрекращавшимися войнами и революциями, то ныне сама возможность человечества выжить при его стремительно развивающемся технологическом конфликте с природой, и внешней по отношению к нему, и его собственной — биологической, зависит от *осознания каждым интеллигентным человеком своей связи с человечеством как единым субъектом, интересы которого доминируют над частными интересами* любой расы, нации, государства, класса, религиозной конфессии и т. д. Именно такой тип сознания становится критерием современного интеллигента, делая его из специфически российского *общим для всех народов Земного шара культурным явлением*; ярчайшее тому доказательство — движение «зеленых».

Еще совсем недавно оно казалось милым чудачеством небольших групп любителей природы, но за пару десятилетий выросло в мощное интернациональное движение, приобретшее гражданственно-политический характер. Партии «зеленых» завоевывают прочные позиции в парламентах европейских стран, а подчас вводят своих представителей в правительства. Это объясняется все более широким пониманием смертельной опасности для человечества развивающегося экологического конфликта научно-технической цивилизации с природой, осознанием, выливающимся в осознание людьми, деятельность которых в сфере науки и техники объективно способствовала назреванию этого конфликта, своей ответственности и перед гнущей природой, и перед потомками, которым мы оставляем подобное наследство. Так сохраняется *структура интеллигентности* как определенного типа сознания и поведения просвещенных людей, но меняется порождающий это сознание конфликт: не разрыв культурной элиты с народной массой, а *противостояние представителей научно-технической цивилизации с материнским лоном человечества — природой*.



Уже эта, поневоле краткая, характеристика сущности и истории интеллигенции показывает, сколь важно направить педагогические усилия на *целенаправленное воспроизводство такого типа личности*, ибо это одно из условий преодоления наших российских трудностей, возникших в процессе перехода от советского тоталитаризма к демократической организации общества. И одновременно условие формирования единства человечества в экстремальных обстоятельствах перехода от индустриальной цивилизации и капиталистической экономики к посткапиталистическому обществу и постиндустриальной цивилизации.

Даже первые шаги в этом направлении показывают: достижение такой цели требует выработки *целостной программы образования—воспитания—научения поколений*, обладающих тем ансамблем качеств, которые исторически сложились у нашей интеллигенции и получают новое содержание в современных условиях. Постановка такой задачи — не прекраснородушное благое пожелание, а вывод из трезвого анализа ситуации, в которой ныне оказалось человечество. В нашей стране драматизм этой ситуации *удваивается* в силу сложности протекающих в ней социальных процессов. Исходным в педагогической проекции теоретического осмысления проблемы является понимание того, что интеллигентом, как и вообще личностью, человек *не рождается, а становится*. Поэтому распространенное выражение «потомственный интеллигент» означает не генетическую передачу данного свойства (в генах оно не кодируется и генами не транслируется), а *формирующее ребенка влияние семьи*, то есть ближайшей социальной и культурной среды, в которой растет ребенок и которая внушает ему определенный строй мыслей и чувств, отношение к ближним, правила поведения¹.

Придется повторить: если сущность и цель *образования* — создавать *высокообразованных* людей, а сущность и цель *научения* — передавать умения практической деятельности в той или иной ее области, реализующей создаваемые воображением проекты — «модели потребного будущего», по прекрасной дефиниции Н. А. Бернштейна, то сущность и цель *воспитания* — формировать *ценностное сознание личности*. фундамент которого не рационален, а эмоционален. Ибо ценности — и нравственные, и религиозные, и политические, и эстетические, и экзистенциальные, и художественные — *переживаются* и только пережитыми становятся стимулами поведения, опирающегося на знания и стремящегося претворить в жизнь проекты, модели, идеалы. Человек может и должен *знать*, что есть совесть, долг, вера, но ни это знание, ни способности моделировать будущее и владение необходимыми для осуществления этих проектов умениями, поведенческими навыками, технологиями не способны породить у него совесть, долг, веру как *реальные, внутренние, чаще всего неосознаваемые эмоциональные регуляторы его поведения*. А именно они и определяют, какие проекты — благие или злые — будет конструировать сознание личности и как она будет использовать для их осуществления полученные знания.

¹ Эфроимсон В. П. Педагогическая генетика. — М., 1998.

Говоря о единстве этих различных по сути аспектов педагогической деятельности, необходимо учитывать, что на разных этапах жизни человека их соотношение меняется. Вначале доминантой является *научение* ребенка ходить, говорить, есть ложкой и вилкой, резать ножом и шить иглой, писать и считать. Затем, в начальной школе, на авансцену выходит *образование*: ученик должен усвоить основы разных наук. Половое созревание открывает новый этап биографии юного существа, на котором доминантой становится *потребность самостоятельного формирования своего ценностного сознания*, что и делает этот период для педагогов «трудным возрастом», ибо нарушается господствовавший в прошлом авторитарный тип связи: *знающий учитель — незнающий и потому послушный воле учителя ученик*. А это значит, что на первый план выходит уже *не образование, а воспитание*, и понимающий это педагог превращается *из учителя-преподавателя в Учителя жизни*; только тогда преподавание окажется эффективным. С поступлением молодого человека в высшее учебное заведение доминантой вновь становится *образование*, которое подтягивает к себе и *научение*, поскольку подготовка специалиста в той или иной области практической деятельности требует от него не только соответствующей эрудиции, но и умения практически применять обретенные знания. Что же касается воспитания, то студентам, ставшим, в сущности, уже взрослыми людьми, со сложившимися иерархиями ценностей, формирование такого духовного качества, как интеллигентность, *необходимо, но одновременно это одна из самых трудных педагогических проблем* (могу судить об этом по собственному полувековому опыту университетского преподавания).

Уже в школу ребенок приходит со сформированными в семье и в детском саду первоначальными поведенческими установками этико-эстетического характера: с ощущением противоположностей «хорошо — плохо», «красиво — некрасиво» и потому «можно — нельзя». Школа развивает эти установки, позволяет их осознать и осмыслить, укрепляет одни позиции и расшатывает другие, а затем формирует гражданское сознание юноши и выстраивает иерархическую структуру его системы ценностей. Таким образом, в университет молодые люди приходят уже сложившимися нравственно, эстетически и политически, религиозно или атеистически, в конечном счете — людьми, *в основе своей уже интеллигентными или индивидуалистами, эгоистами, если не хамами, ханжгами, хулиганами*. Высшее учебное заведение может лишь осуществлять «доводку» характера, мировоззрения и принципов поведения студента, ибо чрезвычайно трудно радикально менять уже сложившуюся у юноши и девушки систему ценностей. Во всяком случае, исходя из того, что сознание поколений, входящих в жизнь в XX веке, отличается высоким уровнем рациональности, задача университета — помогать молодым людям XXI века вырабатывать *осознанное, научно обоснованное понимание особенностей бытия человечества на нынешнем этапе его исторического развития, понимание закономерности формирования недоступного прошлым эпохам единства человечества и, соответственно, приоритета общечеловеческих ценностей в жизни и деятельности личности*. Именно высшая школа способна продолжить начатое в

средней школе и семье воспитание интеллигентности в ходе преподавания всех наук, разъясняя опасность для судеб человечества всего *того, что разъединяет людей*, — национальной вражды, социально-классовых конфликтов, конфессиональной отчужденности, противостояния поколений. В ее силах доказывать архаичность и потому реакционность националистического шовинизма, классовой борьбы, религиозного фанатизма, бунта детей против отцов, убеждая в исторической необходимости *диалогического способа разрешения противоречий* в социальных отношениях и культуре. Разумеется, достижение такой цели — задача непростая. Она требует тщательной методической проработки и соответствующей подготовки преподавателей всех уровней, а значит — радикального изменения учебных программ педагогических университетов и переподготовки уже работающего педагогического персонала.

В заключение отмечу, что уже из этих кратких методических соображений следует, что, говоря об односторонности стратегии и тактики образования в процессе формирования личности, в частности, в высшей школе и в особенности в гуманитарном университете, о неспособности воспроизводить интеллигенцию средствами образования, я не имею в виду *полную отделенность и независимость друг от друга образования и воспитания*. Разумеется, они тесно связаны, особенно в высшей школе, они взаимодействуют в реальном педагогическом процессе. Целенаправленное формирование интеллигентности требует *осознанного и последовательного соединения усилий обеих сторон педагогического процесса*. Несомненно лишь одно: необходимо принципиально изменить целевую установку всей педагогической деятельности, перейти *с образования специалистов к воспитанию интеллигентов* и совместными усилиями всех причастных к этому лиц разрабатывать еще не известные педагогике *конкретные способы, приемы, процедуры, методы формирования интеллигенции*.

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ДИВЕРГЕНЦИЯ, БУДДИЗМ И ПЕРСПЕКТИВЫ ДУХОВНОЙ ИНТЕГРАЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА (2000)

1. Зарождение религиозного сознания в первобытном обществе происходило в условиях раздробленного бытия родоплеменных общин и потому выражалось в множестве различных мифологических представлений и культов. В дальнейшем ходе истории объединение племен в большие национальные и государственные образования приводило к отчасти естественному, отчасти насильственному слиянию культов в масштабные языческие системы, вытеснявшиеся затем монотеистическими религиями. Однако этим интегративным процессам противостояли расколы всех конфессиональных систем на различные модификации, секты, ереси, которые вступали друг с другом не только в идеологическую, но — вплоть до наших дней! — и вооруженную борьбу.

2. Сложившийся таким образом конфессиональный хаос получил опору в порожденном буржуазным обществом индивидуалистическом сознании и научном мировоззрении, которые, с одной стороны, привели к признанию религиозности как таковой и конкретной ее формы личным делом каждого индивида, а с другой, противопоставили религиозной вере атеистическое мировоззрение. В результате хаотическое состояние сознания человечества достигло крайней степени, и все попытки, предпринимавшиеся до сих пор для его объединения, оказывались тщетными.

3. Между тем выяснилось, что стремительно развивающийся в наше время грозный экологический кризис, делающий проблематичным возможность самого существования человечества на нашей планете, может быть преодолен только едиными действиями землян и потому требует объединения человечества на всех уровнях его бытия — экономическом, политическом, идеологическом, психологическом. Достижение этой цели возможно не привычными для истории средствами насилия, а только диалогом носителей всех типов мировоззрения — атеистического и религиозного, и всех его конфессиональных модификаций.

4. Особую роль в этом еще неизвестном истории культуры процессе может сыграть буддизм — и потому, что он объединяет оба типа религиозного сознания — языческий политеизм и монотеизм так называемых «мировых религий», и потому, что он не знает насильственных методов борьбы с другими типами веры и неверия, и потому, что его центральной и непосредственно выражаемой проблемой является отношение человека и природы — именно то отношение, от которого сегодня зависит судьба человечества.

ЧТЕНИЕ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ (1997)

Обыденному сознанию всегда, а долгое время и наукам, в поле зрения которых попадало чтение, оно представлялось достаточно простым и легко объяснимым процессом. Лингвистике — процессом распознавания смысла читаемого текста. Психологии — проявлением интеллектуальной энергии, необходимой для достижения этой цели (особенно когда дело касалось чтения текста, написанного на плохо знакомом читателю языке). Педагогике — обучением ребенка механизму чтения на родном и изучаемом языках. Семиотике — применением знания кода, на котором закодировано словесное сообщение необходимого для извлечения значения из системы знаков, образующих данный текст. При этом несомненным казалось, что от характера читаемого текста процесс чтения не зависит, он одинаков при восприятии любых текстов, написанных на знакомом читателю языке, а степень проникновения в его содержательные глубины и мера адекватности его понимания зависят лишь от индивидуальных особенностей человека, его ума, уровня культуры, знания использованной терминологии, внимательности и т. п. Между тем уже появление герменевтики двести лет тому назад привело к проблематизации чтения особого рода текстов, написанных в прошлом и посвященных мифологическим, религиозным, художественным сюжетам. Их восприятие требовало, как выяснилось, особых психологических приемов — вживания в текст, эмпатии, перенесения читателя силою его воображения в то, что он вычитывает в тексте, и соответственно, определенной интерпретации прочитанного. *Эти* выводы вошли в круг истин гуманитарного знания, но не получили должного философского и семиотического обоснования, а значит, и психологической, лингвистической и педагогической проработки.

Правда, навстречу герменевтике в последние десятилетия все более решительно пошла эстетика. Опубликованная в 1961 году статья В. Ф. Асмуса «Чтение как труд и творчество» не получила широкого резонанса, ибо возобладавшее у нас, начиная с 30-х годов, сведение искусства к познанию действительности, к получению объективных истин (концепция «большого реализма» Д. Лукача — М. Лифшица и теория отражения Т. Павлова, канонизированные в 40–50-е годы как истинно марксистские и единственно марксистские; понятно, хотя классики марксизма никакой ответственности за это не несут), приравнивало искусство к науке, а значит, и восприятие художественных произведений к способу восприятия научных сочинений. Однако в 70–80-е годы все чаще, все глубже и шире выявлялась особая, специфическая активность сознания человека в процессе восприятия произведений искусства (см. работы Л. М. Левидова, С. Х. Раппопорта, О. Д. Пиралишвили, автора этих строк). Проблема эта живо обсуждается в зарубежной литературе. «В последнее время, — свидетельствует М. Науман, — все определеннее выдвигается в центр внимания вопрос о том, как взаимосвязаны литература и публика, писатель и читатель, сочинение и чтение, освещаемые и

интонационный, тембровый и силовой «рисунок» восклицания «Иди ко мне!» придает этому четкому указанию конкретный смысл, заставляя воспринимать его как приказ, как призыв, как мольбу, как надежду или как требование и т.д. и т.п. Таким образом, семиотическая структура высказывания во всех знаковых системах представляет собой некий спектр, на краях которого находятся чисто монологическая и чисто диалогическая формы, а между ними «полосы» синтетические, с постепенным нарастанием силы одного типа и, соответственно, ослаблением другого. В этом свете становится объяснимым то, что и словесные языки, как устный, так и письменный, имеют то же спектральное строение, образуемое движением от монологического к диалогическому типам высказывания: в одном случае оно подчиняется хорошо известной по исследованиям семиотиков схеме: «адресант — послание — адресат», а в другом — по не замечаемой семиотиками, но столь же реальной схеме: «партнер — текст с совместно вырабатываемым значением — другой партнер». Сферой безусловного господства первого являются *точные науки*, сферой второго — *искусство слова*, а между ними — широкое пространство меняющихся по пропорциям форм связи монолога и диалога в речевом общении и в письменной коммуникации людей в *обыденной жизни*. Мы читаем поэтому письмо друга не так, как учебник по геометрии или постановление властей, но и не так, как рассказы Чехова или стихи Блока.

Таковы *три типа чтения*, обусловленные тремя информационно-коммуникативными ситуациями: передать некую информацию, подлежащую адекватному усвоению; выработать совместными усилиями участников процесса общения новую информацию, отсутствовавшую в таком виде в исходном тексте; соединить обе задачи, выдвигая на первый план то одну, то другую (3). Такое строение семиозиса может быть объяснено наличием порождающих его *потребностей культуры* и теми *возможностями*, которые необходимы для их удовлетворения и есть в культуре. Потребности эти обнаруживаются при сопоставлении разных типов информации, способных организовать совместную деятельность людей. Один тип информации — информация *об объективном бытии*, о законах существования объективного мира и конкретных формах этого существования. Это информация о том, что не зависит от человека — как бытие природы, или не зависит от конкретной личности — как закон (норма, установление, принцип) социальной организации. Это *знания*, которые должны быть положены в основу практической деятельности в сфере общественного производства, и *указания*, подлежащие исполнению в сфере общественных отношений. Другой тип информации — информация о том, что затрагивает человека, его *ценности, интересы, идеалы*, что окрашено личностно и требует от каждого свободного принятия и соучастия в выработке общих позиций, идей, убеждений. Отвечая этим двум потребностям, в истории культуры и складываются два способа информационной связи человека с человеком. В той мере, в какой нужно транслировать *объективную информацию*, используется монологический тип связи и соответствующий ему тип реакции, в частности — чтения; в той мере, в какой необходима выработка в более или менее широких социальных груп-

пах — от пары друзей, членов семьи, до всего человечества — *общих воззрений, ценностей, идеалов*, начинает функционировать диалогический контакт, выливающийся в соответствующую форму чтения словесных текстов.

2

Подчиняясь этому общему закону строения семиозиса культуры, чтение письменных словесных текстов имеет и свои особенности, отличающие его не только от «чтения» жестомимических, графических, пластических, звукоинтонационных текстов, но и от звучащих речевых сообщений. Объясняются эти особенности природой письменного словесного знака и условиями его восприятия. Поскольку письменное слово является прежде всего *словом*, восприятие словесного текста определяется информационной природой вербального способа выражения духовного содержания: главной особенностью вербального языка, в отличие от всех других, является его *прямая связь с процессом и продуктами человеческого мышления*. Говоря самым общим и потому схематическим образом, можно заключить, что полиглотия культуры обусловлена строением психической активности человека. Поскольку его деятельность выражается в трех элементарных формах (познавательной, преобразовательной, ценностно-осмысляющей) и одной синтетически-синкретической (художественно-образной деятельности), постольку необходимы соответствующие целям каждой психические механизмы, а затем и способы трансляции создаваемых ими психических продуктов: продукты мышления отливаются в формах мысли, продукты воображения — в формах представления, продукты переживания — в формах чувства, а художественного мышления = воображения = переживания — в формах художественного образа (4). Каждая из них столь своеобразна, что требует особого языка, способного ее транслировать. Так, действительно, сложились разные языки: язык чистых *звуков* — тембро-ритмо-интонационно-организованный способ «овнешнения» человеческих *переживаний* (не зря его нередко называют «стенографией чувств»), язык *зримых изображений*, закрепляющий *представления* в их материальной конкретности, язык *словесный*, адекватно представляющий мысли людей, поскольку каждая его единица (слово) есть выражение единиц абстрактного мышления — *понятия*, а также *художественные языки*, которые выражают образное единство *представления = чувства = понятия*, хотя и в различном их соотношении — с *доминантой представления* в изобразительных искусствах, с *доминантой чувств* в музыке и с *доминантой мысли* в литературе. (Язык танца фиксирует переходную форму от первого ко второму, язык поэзии — переход от второго к третьему и язык актерского искусства — переход от третьего к первому.) Здесь нет места для более детального рассмотрения морфологической проблематики теории искусства (см. об этом 5), как и общей семиотической теории, поэтому остановимся лишь на том, что высшая степень интеллектуальной нагруженности слова обязывает включать для его восприятия, как и для оперирования им, приспособленные для этого психические механизмы — *способность понимания* содержания словесного текста (термин «понимание» употребляться будет в общем, а не в герменевтическом

смысле и не как оппозиция «объяснению»). Чтение письменного словесного текста предполагает поэтому, прежде всего, необходимость его понимания, т. е. *декодирования заключенной в нем и несомой им интеллектуальной информации*. Мера затрачиваемой на это мыслительной энергии зависит от меры владения данным языком — родным на разных этапах онтогенеза и иностранным на разных ступенях его изучения — и от широты ориентации в специальной терминологии, использованной в данном тексте.

Особенности чтения определяются отличиями слова *письменного* от слова *устного*. Наиболее очевидное в этих различиях — обращение первого к зрительному восприятию, а второго — к слуховому, но последствия этой переадресовки чувственной перцепции требуют осмысления, ведь работа каждого органа чувств имеет свои существенные особенности. Мы выявим их, если учтем, что утрата звучания означает для слова потерю способности прямого, непосредственного выражения эмоциональных состояний, овнешненной формой которых является звук. Слово может *назвать* чувство — скажем, «люблю» или «негодую», «ужас» или «восторг» и т. п., но оно не может само по себе *выразить* его, стать его материальным инобытием. Оно в известной степени было таковым, пока оставалось звучащим, интонируемым, ритмизованным, темброкоррелированным и более или менее громким/тихим, но оно лишается этой способности, как только оказывается *бесзвучным* и переходит из сферы слуха в *сферу созерцания*, — зрению доступен весь внешний мир, а не внутренний, материальное, а не духовное, природное, а не психологическое.

Так чтение оказывается наиболее интеллектуализированным процессом из всех способов декодирования знаковых систем, которые служат культуре¹, в силу чего воспитание полноценного читателя не сводится к обучению языку, но имеет в своей основе развитие интеллекта, мышления, рациональных механизмов психики. Тут-то мы и сталкиваемся с тем раздвоением функциональных установок письменной словесности, о котором говорилось выше — *монологической* и *диалогической* установок автора и разными формами их связи — *бытовой, публицистической, художественной*. Чтение монологического текста есть *чисто рациональный процесс* выявления его содержания, и чем точнее, чем более общезначимо и однозначно декодируется данное содержание (научное, дескриптивное, директивное), тем полноценнее чтение и эффективнее его практические результаты. Это зависит и от вырабатываемого опытом автоматизма восприятия, и от легкости удержания в сознании получаемой информации, и от способности ее логического сопряжения с уже имеющейся и закрепленной в хранилищах памяти.

Но вот другой тип текста и другой способ чтения, радикально меняющий всю картину: теоретики искусства говорят о «деавтоматизации восприятия» (В. Шкловский), *рациональное* понимание текста вступает в сложное взаимодей-

¹ Поэтому словесный язык избран наукой как идеальное средство выражения ее содержания. Конкурирует с ним только геометрический язык абстрактно-пространственных форм, но его содержание несравненно более узко, чем содержание словаря вербального языка.

и единственным слушателем», и слушатель этот «восхищался музыкой и наговорил автору тысячу любезностей» (13, т. 7, с. 285–286). В конечном счете композитор, актер, писатель только потому могут переделывать свое сочинение в ходе творчества, что «второе «Я» художника, зрительско-слушательско-читательское, говорит ему о необходимости найти более точное решение художественной задачи и помогает его найти. К. Паустовский так описывал творческую ситуацию: «В доме пусто, я один... никого нет около. Но стоит зажечь лампу, сесть к столу и начать писать... как ощущение одиночества пропадает», «всегда думаешь» о ком-то, о каком-то конкретно воображаемом собеседнике. Это может быть образ умозрительно представляемого потомка — вспомним знаменитый пушкинский «Памятник» или стихи Е. Баратынского:

*Мой дар убог, и голос мой не громок,
Но я живу, и на земле мое
Кому-нибудь любезно бытие:
Его найдет далекий мой потомок
В моих стихах; как знать? душа моя
Окажется с душой его в сношенье,
И как нашел я друга в поколенье,
Читателя найду в потомстве я.*

Но одной установки писателя на читателя как на субъекта, собеседника, участника диалога, сотворца, разумеется, недостаточно, надо еще суметь ее реализовать, т. е. так построить текст, чтобы он действительно вовлек читателя в мысленный воображаемый разговор с отсутствующим собеседником-писателем. Средства для достижения этой цели уже сложились в устном творчестве, они были использованы и обогащены в литературе, дабы компенсировать утрату ею музыкального начала живой речи, сопровождавшего паралингвистическое, как называют это языковеды, воздействие мимики, выражения глаз, жеста, позы, — всего того, что обеспечивает прямой психологический контакт между говорящим и слушающим. Средства эти включают в себя и простую имитацию диалогической речи — скажем, вопрос, задаваемый автором то ли воображаемому читателю, то ли самому себе, или перемежающие повествование прямые обращения к читателю и т. п. Но в первую очередь эта цель достигается литературой, благодаря разнообразным художественно-образным структурам — от двухсловной метафоры типа «солнце смеялось» до сложнейших словесных построений, рассчитанных на активизацию воображения читателя, на возгорание в нем ассоциативных связей, которые индивидуализируют восприятие, превращая его в сотворчество.

По сути дела, ассоциативное обогащение текста есть *своеобразная метафоризация*, осуществляемая читателем, ибо выражается в отождествлении описанного с собственным опытом, весьма далеким от писательского, вспомним хотя бы, как в фантазии Татьяны Лариной на героев Ричардсона и Руссо накладывались известные ей по жизни образы современных провинциальных россиян, обнаружи-

вая разительные несовпадения, пока в приехавшем из Петербурга молодом аристократе она не узнала контаминацию черт персонажей романов и реального лица. Такой психологический процесс сопряжения вычитываемого и знакомого по жизни или по предыдущему опыту «жизни в искусстве» характеризует художественное восприятие в отличие от нехудожественного, учебно-научного, которое рассчитано на отключение ассоциативных механизмов читателя научного текста, способных лишь помешать адекватному и одинаковому для всех постижению описываемой закономерности или, скажем, в исторической науке — уникального факта. Историк науки справедливо утверждает, что в работе ученого метафора «ставит силки мышлению». Хотя метафоры неизбежно проникают в язык науки, они здесь «гасятся», превращаясь в строго дефинированные *однозначные термины*, например, «грудная клетка», «магнитное поле», «черная дыра», чтобы никаких ассоциаций с какими-либо «клетками», «полями» и «дырами», известными нам по жизненному опыту, они не вызывали. Наконец, именно в письменной словесности и получили широкое развитие разнообразные *повествовательные формы* — повесть, роман, биографическое описание, мемуары, письма — отсутствовавшие в устной словесности, диалогическая форма которой имела *поэтический, словесно-музыкальный* характер. Художественная проза и все маргинальные для искусства жанры, родившиеся на границах литературы и публицистики, литературы и документалистики, литературы и науки, открыли недоступные фольклору и бытовому речевому общению возможности обстоятельнейших описаний человеческой жизни, природных явлений, глубинных психологических процессов. Значение такой обстоятельности состоит в том, что она придает изображению жизни *высокую степень конкретности*, позволяя воспринимать ее по тем же психологическим законам, что и саму реальность, а не по тем, по которым воспринимаются абстракции науки. Один из таких законов — сопряжение новых ощущений с хранящимися в памяти, их *ассоциирование, сопоставление, сравнение, взаимное наложение*. Вместе с тем, словесные описания лишены той степени конкретности, которая предполагает *наглядность* и, если можно так выразиться, «*наушность*», открывая широкий простор для конкретизации этих описаний. Скажем, читая пушкинское «мороз и солнце, день чудесный!», каждый представляет себе эту картину по-своему, конкретизируя ее тем запасом представлений о морозе, солнце, зимнем дне, которые у него есть. Точно так же, читая описание музыки в «Моцарте и Сальери», мы должны воссоздать мысленным слухом звучания, которых реально не слышим. Понятно, что каждый читатель делает это по-своему. Это значит, что литература открывает более широкие возможности, чем живопись, актерское искусство, музыка для сотворческой активности восприятия.

Но диалогический характер чтения требует соответствующих усилий не только со стороны пишущего, но и со стороны читающего, у него должны быть *потребность и способность вступить в диалог с отсутствующим собеседником*, хотя и представленным предметно его инобытием — литературным произведением. Такая потребность и такая способность, несомненно, имеют личностную детерминацию, будучи обусловленными определенными духовными качествами индивида.

тия «субъект», «субъективное», «субъектное» либо вообще не употреблялись, либо употреблялись в чисто негативном смысле, отождествляемые с «субъективизмом», то есть с извращением объективных истин, и утверждался своего рода *культ объекта и объективности*, метафизически оторгнутых от реальной диалектической связи с субъектом и субъективностью. Такая позиция могла благоприятствовать пониманию познавательной деятельности человека и ее высшей формы — науки, но она оказывалась губительной для теории ценности, для этики, эстетики, религиоведения, культурологии в целом, ибо приводила к вульгарному выводу, что «ценность есть истина, а истина есть ценность» (чеканно-примитивная формулировка М. А. Лифшица). Это приводило к тому, что искусство сводилось к добыванию объективной истины, уподоблялось науке и, естественно, оказывалось *неполноценным знанием* (что в свое время должен был признать уже Гегель). О диалогическом характере восприятия искусства тут не могло быть и речи.

Вполне закономерно, что герменевтические идеи родились в эпоху Романтизма, будучи вместе с тем отражением процесса активного формирования субъектных качеств человека в ходе развития буржуазного общества. Поэтому именно в философии Канта, Фихте, романтиков иенской школы вышла на теоретическую авансцену категория субъекта в системе субъектно-объектных и субъектно-субъектных отношений. В дальнейшей истории буржуазного общества практическое, а потому и теоретическое решение этой проблемы неизбежно должно было принять по преимуществу субъективистский характер, отражавший индивидуализм товарной экономики и общественного сознания. Ощущение опасности этого типа социальной практики и продуцируемой ею социальной психологии для самого существования общества как целостной организации жизни и деятельности людей вело и к попыткам обуздания рыночного эгоизма капитализма определенными действиями государства, и к развитию социалистических политических идей во всех капиталистических странах, а также к оживлению религии как этической альтернативы индивидуализму, ибо, как сформулировал это еще Ф. Достоевский, «если бога нет, то все дозволено...».

Не входя сейчас в более обстоятельное обсуждение этого круга проблем — оно вышло бы за пределы и содержания, и размеров настоящей статьи, ограничусь замечанием, что *именно и только подлинно-демократическое и последовательно-демократическое устройство общества способно вырастить в каждом человеке духовно развитую личность, самоценность которой не противопоставляется ценности общественного коллектива, но диалектически сопрягается с ней*. А это означает, что человеческие отношения строятся в таком обществе на *принципе дополнительности* субъектно-объектных и субъектно-субъектных отношений, *дополнительности* коммуникации и общения, управления и общения, монологической и диалогической связи человека с человеком, а затем с природой и с творимым им миром вещей как «второй природой». В этом случае формируются и неотрывные от субъективности способность и потребность каждого члена общества быть если и не *художником-творцом*, то его *собеседником-сотворцом*,

диалог. Независимо от того, как он разрешится, приведет ли он к принятию или неприятию персонажа (мы полагаем его в таком случае «положительным» или «отрицательным» героем), или же останется противоречиво рассогласованным, когда он вместе с И. Тургеневым может сказать, что он не знает, какие чувства он испытывает к Базарову — симпатию или неприязнь. Это сравнение читательского отношения к образу с писательским, не оговорка и не подмена одной ситуации другой, ибо *первое изоморфно второму*, повторяет его, строится по той же диалогической логике (*диалогике*, как удачно называет ее В. С. Библер). Но особенно близка здесь аналогия диалогики художественного восприятия со структурой вторичного творчества актера, режиссера, дирижера, музыканта-исполнителя, книжного иллюстратора. По сути дела, полноценный читатель (как и зритель, и слушатель) повторяет в своем воображении действия художников-исполнителей, творчество которых является реализацией, воплощением художественных «проектов», созданных драматургом, композитором, писателем. В этом *структурном подобии* — лучшее доказательство творчески диалогической и истинно художественной природы восприятия произведений искусства.

Сфера художественной деятельности человека располагается, таким образом, на нескольких уровнях: первый, так сказать, излучатель художественной энергии — *уровень первичного творчества*, творчества писателя и композитора, второй уровень — уровень *опредмечивающего сотворчества* актера, чтеца, музыканта-исполнителя, сценографа и иллюстратора книги (некоторые виды искусства не знают этого различия — сочинение и исполнение слиты в них воедино, таковы живопись и скульптура, прикладные искусства), третий уровень — *уровень восприятия*, на котором сохраняется сотворчески-диалогическая структура исполнительского искусства, но здесь со-творческий диалог имеет *чисто идеальную форму, не материализуясь в том или ином художественном языке*. Чтение не только лежит на этом уровне, но и отличается от других форм художественного восприятия своей *прямой связью с художественным первотворчеством*, так как чтению приходится брать на себя функции, которые в других искусствах выполняют посредники между драматургом и зрителем, композитором и слушателем — функции *интерпретации замысла сочинителя и воплощения его образов в своем сознании*. Такова диалогика чтения. Ее понимание обязывает нас воспитывать в каждом новом поколении таких читателей, которые были бы полноценными собеседниками писателей, и классиков, и достойных этого современников.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Naumann M. Autor — Adressat — Lessor. In Naumann M. Blickpunkt. Leser. Literaturtheoretische. Aufsätze. — Leipzig, 1984.
2. Каган М. С. Философия культуры. — СПб., 1996.

НЕ МОГУ МОЛЧАТЬ... (2002)

С огромным волнением я прочитал в последнем номере вашей газеты статью Е. Зубарева «Закон божий принят в первом чтении — школьников научат духовности» и сразу же откликаюсь на обращение редакции к читателям высказать свое мнение о позорном для истории российской культуры событии, изложенном в этой статье, попытке группы чиновников осуществить своего рода *клерикальную контрреволюцию* — внедрить в школу священнослужителей под предлогом преподавания истории религии — формальным, потому что предмет этот находится в сфере компетенции *науки, а не богословия*. Их профессиональная обязанность и призвание по убеждениям — обосновывать данную, «единственно истинную» религиозную веру, а не объективно-научное изучение истории религии во всех ее модификациях и противоречивой роли в жизни человечества, и только наивные люди или профессиональные демагоги могут утверждать, что сертификат Министерства образования заставит их изменить своему призванию и долгу.

Я прекрасно понимаю, почему церковь идет на такое соглашение с министерством, и я даже могу понять желание его руководителей, не раз ими откровенно излагавшееся и в печати, и на ТВ, — переложить ответственность за воспитание молодежи со школы на церковь, но мне было стыдно за попытку чиновника высокого ранга — г-на С. Н. Кириенко теоретически оправдать эту акцию в интервью, опубликованном здесь же, в «Часе пик»: в самом деле, как может, казалось бы, светски образованный человек, имеющий даже ученое звание, и отец которого был серьезным философом, не понимать, что теология не является по своей сути *наукой*, что понятие «*теологическое просвещение*» абсурдно, ибо «*просвещение*» есть деятельность, основанная на научном мышлении, а не на мистической вере, которая уже в XVIII веке доказала свою противоположность теологии (по-русски — *богословию*), и позволять себе такого рода примитивный софизм, как утверждение: «Атеизм это тоже разновидность веры, только в отсутствие Бога»...

Сразу же скажу, что я не являюсь «воинствующим атеистом» советских времен, что я признаю право каждого человека в демократическом обществе верить в любого бога, если только он не пытается утвердить свою веру силой оружия, — а террористы, как бы ни открещивались от них лидеры российских мусульман, руководствуются именно этой *религиозной верой*, так же как убивающие друг друга в цивилизованной Англии протестанты и католики делают это во имя своих религиозных убеждений, — но я никак не могу согласиться с возрождением средневековой практики религиозного воспитания детей, которая в наше время правомерна только в мусульманских государствах. Попытки оправдать это необходимостью нравственного воспитания молодежи абсолютно несостоятельны, и несостоятельны по трем причинам.

Первая состоит в том, что в обществе, вышедшем несколько веков тому назад на Западе, а в XIX веке и в России из феодального строя с органически ему

культурологи в рясах внушать нашим детям и внукам); но неужели можно в начале XXI века утверждать, что великая западноевропейская и русская культура Нового времени, обособившаяся от религии, утратила тем самым духовность и стала безнравственной?

Великий мыслитель И. Кант показал, что по сути своей и по своей природе нравственность есть детище *«практического разума»*, а не *«мистической веры»*, именно поэтому нравственные качества личности не зависят от того, верит она в Бога или не верит, а если верит, то в какого именно. Хотя все религии стремились подчинить себе нравственное сознание, приписывая велению своего Бога заповеди нравственного поведения, эти заповеди вступали в непримиримое противоречие с самой сутью религиозного сознания, ибо нравственность выражает *уважение и любовь человека к человеку*, требование отношения *к другому как к самому себе*, а религия — *любовь к Богу*, основанную на отношении к нему как к *«Господину!»* *«Господи, помилуй!»*, — обращается к нему верующий, ибо себя он осознает *«рабом Божиим»*, между тем нравственность отрицает взаимоотношения людей как *«раба и господина»* — такие отношения с этической точки зрения *безнравственны*, независимо от того, кто признается твоим господином — царь или Бог, помещик или капиталист, государственный чиновник или член семьи (муж, жена, ребенок).

Вот почему духовность вышла из подчинения религиозному сознанию и с тех пор существует в двух модификациях — религиозной и светской: если высшей формой религиозной духовности является *монашество* как жизнь, отданная *служению Богу*, то духовность светская выражается в *бескорыстном служении человека людям*, и не в расчете на посмертное вознаграждение в раю или в страх наказания адскими муками, а в истинно *бескорыстном поведении*, которое с точки зрения психологии мотивируется не *«установкой на себя»*, а *«установкой на другого»*. Поэтому понятия *«эгоизм»* и *«альтруизм»* являются категориями *этики, а не богословия*.

Не может быть никаких сомнений в том, что преподавание научного, а не богословского взгляда на историю религии необходимо, но полезным оно может быть только в старших классах школ и гимназий, в контексте истории мировой культуры и на основе уже известной детям всемирной истории; можно рассчитывать на то, что умелое преподавание такого предмета будет способствовать воспитанию нравственности, но не может подменить его. Нравственное воспитание — самая сложная задача и школьной, и семейной педагогики, но это не самостоятельная и в известном смысле первичная задача. В последние годы сделаны серьезные шаги к ее решению — я имею в виду плоды деятельности Международного фонда образования, издавшего комплекс учебных пособий по нравственному воспитанию — серию книг: *«Первая вершина: путь к поступку»*, *«Я в мире людей»*, *«Мой мир и я: путь любви»* и *«Любовь, жизнь, семья»*; недавно фондом опубликован большой сборник отзывов об этих книгах видных ученых-гуманитариев, директоров школ и рядовых учителей, самих учеников и их родителей — книга *«Мой мир и я»*. Весьма желательным было бы широкое

обсуждение в педагогических университетах, на конференциях школьных учителей и директоров школ этого почина, которое помогло бы дальнейшему развитию теории, методики и практики нравственного воспитания, свободных от его подчинения и религии, и политике, и тем самым способного содействовать формированию человека XXI века, сознающего себя гражданином человечества, а не представителем той или иной конфессии, партии, расы, нации, пола, команды, и тем самым не растворяющего свое уникальное духовно-личностное «Я» в некоем безликом «Мы», высокомерно противостоящем другим, неполноценным «они», а относящегося к другим по законам нравственности как, равноправным соучастникам общего дела спасения и дальнейшего развития человечества.

Российская интеллигенция не может молчать, когда чиновники пытаются производить подобные безответственные эксперименты, и должна вмешаться в процесс наступления клерикализма на культуру, пока еще не поздно, — должны высказать свое мнение ученые советы университетов Петербурга, Москвы, всех крупных научных и педагогических центров страны. А поскольку подобное коренное изменение системы народного образования выходит за пределы сферы компетенции министерских и церковных чиновников, обе палаты нашего парламента должны сделать эту проблему предметом специального обсуждения, потому что речь идет о духовном аспекте национальной безопасности страны.

Действительно, пока не поздно...

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ (1989)

Изучение эстетического сознания осуществлялось до сих пор эстетикой в пределах ее предмета и свойственного ей метода познания. Такое рассмотрение можно было бы назвать «крупноплановым», поскольку эстетика вычленяет эстетическое из общего культурного контекста и изучает его как таковое в его особенностях, специфичности, уникальности. Однако трудность заключается в том, что в реальной жизни и деятельности человека эстетическое сознание не выделено как особое, самостоятельное явление, оно растворено в повседневной работе человеческой психики, оно проявляется в поведении и действии людей, влетенное в самые разнообразные неэстетические ситуации. Эту трудность увидел уже И. Кант, различив «чистое» и «эмпирическое» эстетические суждения; он отметил, что, как правило, они являются именно эмпирическими, влетенными в суждения познавательные, практические и т. п.

Современный уровень развития обществознания открывает новый путь изучения эстетического сознания. Поскольку одним из предметов философско-социологического исследования стала культура, понимаемая как целостный континуум человеческой деятельности, постольку возникла и потребность, и возможность изучать все конкретные социокультурные явления — и эстетические, и нравственные, и научные, и технические — в контексте целостного бытия культуры. При этом оказалось, что основы такого — культурологического — взгляда на эстетическое сознание содержатся в «Экономически-философских рукописях» К. Маркса, датированных 1844 годом, в которых впервые была эскизно изложена марксистская философская концепция.

Правда, разработка культурологического подхода к изучению эстетического сознания наталкивается пока что на крайне разноречивую трактовку самой культуры в нашей философской литературе. В последние годы было сделано несколько попыток описать все толкования сущности культуры, которые предложены в работах советских ученых в последние два десятилетия, сопоставить их, выделить сильные стороны каждого и даже найти способ их интегрирования в единой и глобальной концепции культуры; однако работа эта еще далека от завершения и серьезные расхождения самих подходов к определению сущности культуры остаются непреодолимыми. Поэтому рассмотрение эстетического сознания как феномена культуры, выявление его места в культуре и его функций требуют предварительного формулирования исходных культурологических позиций исследования.

Автор этих строк уже не раз излагал свое понимание культуры, сейчас можно лишь напомнить о нем вкратце: понятие «культура» вошло в теоретический обиход как антитеза понятию «натура», т. е. «природа». Философский анализ

1) эстетическое сознание человека имеет эмоциональную природу, оно выступает реально как человеческое чувство природы, как ее специфическое эмоциональное восприятие, как ощущение и особого рода переживание, и лишь затем может осознаваться, подыматься на рациональный уровень и формулироваться;

2) эстетическое отношение к миру рождается, формируется и развивается в процессе практического преобразования человеком природы, в трудовой деятельности; только в ней переживание цвета, формы, звука могло стать бескорыстным, духовным, а не чисто физиологическим, каким оно является у животных и остается у человека в ситуациях неэстетического характера;

3) бескорыстно-духовное переживание природы является формой ценностного сознания, т.е. особых свойств материальных предметов и явлений — ценностных свойств, позволяющих человеку воспринимать их как носителей эстетической ценности (красоты, изящества, величия и т.п.);

4) эстетическое отношение есть универсальное свойство человеческой деятельности, способное проникать во все без исключения ее формы — во все виды трудовой практики, спорта, бытового общения, игры, художественного и научного творчества; во всех сферах и формах деятельности оно является выражением высокого уровня мастерства, виртуозности, искусности и свободы самого действия человека;

5) из сказанного выше становится понятным, что в обществе, основанном на порабощении труда, возможности развития эстетического сознания ограничены и в конечном счете сферой его исключительного проявления становится художественное творчество; так, понятия «красота» и «искусство» становятся синонимами, художественное творчество начинает именоваться «изящным искусством». Между тем К.Маркс показал, что формообразование «и по законам красоты» может быть универсальным законом всей деятельности человека и что коммунизм должен создать для этого необходимые условия, сделав труд свободным для всех членов общества и сделав высшей ценностью совершенное и непрерывно совершенствующееся творчество.

Из этой концепции логически вытекает понимание места и значения эстетического сознания в культуре. Во-первых, оно возвышает каждую форму деятельности до уровня одухотворенной, совершаемой свободно и бескорыстно, превращающей труд в «игру физических и интеллектуальных сил человека» (К.Маркс). Тем самым эстетическая ориентация деятельности придает ей характер истинно культурной деятельности.

Во-вторых, эстетическое сознание определяет позицию человека по отношению к природе, т.е. регулирует и совершенствует связь культуры с природой. Это особенно важно в современную эпоху, когда утилитарно-прагматическое, делаческое, эгоистическое отношение к природе поставило человечество на грань экономического кризиса. Развитое эстетическое сознание, видящее в природе предмет любования и восхищения, делаем невозможными подобные варварски-истребительные действия и служит источником гармонического взаимодействия общества и природы, а оно есть высшее проявление культуры, идеал коммунистического будущего человечества, каким провидел его К.Маркс.

в элитарно-эстетической культуре готов пожертвовать всеми анестетическими ценностями ради «чистого» в эстетическом смысле искусства, то социалистическая культура стремится к такому художественному творчеству, в котором анестетические ценности (нравственные и политические) органично и гармонично соединялись бы с ценностями эстетическими. Именно такое представление о художественной культуре социализма, отвергающей как дидактизм, так и эстетизм, как серость, так и политическую конъюнктуру, сформулировано в Программе КПСС и реализуется политикой партии в процессе исправления ряда ошибок предшествующих этапов истории нашей художественной культуры.

На всех этих шести направлениях деятельности эстетическое сознание выступает, однако, не только как регулятор практически-созидательной активности человека, но и как сила, возвышающая восприятие человеком мира, совершенствующая его способность видеть, слышать, переживать, представлять, осмысливать. Эстетическая способность человеческого духа реализуется в чисто рецептивных процессах — в созерцании природы, людей, вещей, произведений искусства. Следовательно, эстетическая культура определяется и тем, каков уровень развития и каково конкретное содержание эстетического сознания общества, господствующих в нем вкусов и принципов. В социалистической культуре этот ее духовно-рецептивный аспект характеризуется и количественно, и качественно: количественно, поскольку цель социализма состоит в постоянном возвышении эстетического сознания всех членов общества, а не одной его элитарной части; качественно, поскольку социализм заинтересован в том, чтобы эстетическое сознание всех членов общества, как бы индивидуально и своеобразно оно ни было у каждого, обладало общим для нашего общественного строя, его психологии и идеологии, его устремлений и идеалов содержанием — тонким пониманием красоты и величия, трагизма и комизма, которое соответствует социалистическому гуманизму, этой высшей форме гуманистического сознания человечества.

Из всего сказанного следует важный в практическом отношении вывод — необходимость эффективного эстетического воспитания народа, которое формировало бы эстетическое сознание каждого советского человека как фактор совершенствования социалистической культуры. При этом следует возможно более последовательно преодолевать распространенное отождествление эстетического воспитания с художественным, выражающееся, например, в том, что в средней школе эстетическое воспитание сводится, как правило, к преподаванию литературы, рисования и пения. Между тем преподавание каждого предмета школьной программы является полноценным только тогда, когда оно включает в себя момент эстетического воспитания, ибо оно должно формировать эстетическое отношение учеников и к предмету данной науки — к природе, человеку, обществу, и к самой науке, к познавательной деятельности, к способам и средствам постижения мира. Эстетическое воспитание должно насквозь пронизывать весь педагогический процесс, без каких-либо исключений, от уроков математики до уроков физкультуры, от преподавания искусств до производственной практики, включая всю внеурочную жизнь школы: от работы пионерской и ком-

О МЕСТЕ ИСКУССТВА В ЖИЗНИ ШКОЛЫ (1992)

Введение в учебный план средней школы нового предмета «Мировая культура» поставило перед педагогикой ряд серьезных проблем — методологических и методических, начиная с разработки программы этого предмета и кончая подготовкой преподавателей в педагогических институтах и университетах. Думаю, однако, что ключевым вопросом является определение места данного предмета в общей программе среднего образования, его отношения к другим предметам так называемого «эстетического цикла», его генеральной функции в образовании и воспитании. Но как обрести понимание этого места, которое было бы не произвольно-субъективным, «вкусным», а научно обоснованным?

Для этого есть только один путь — искать решение задачи на путях системного мышления, единственно эффективного на современном этапе истории науки метода изучения сложных, сверхсложных, динамических, саморегулирующихся систем. А то, что школа как способ включения в культуру входящего в мир человека является именно такой системой, т.е. некоей целостностью, взаимосвязанной во всех своих составных частях, а не механической их суммой, не простым соположением различных предметных дисциплин, — это не подлежит сомнению, равно как и то, что формирование и исторические изменения данной системы обуславливаются потребностями общества и культуры в определенном типе человека, которого школа и должна предоставить этому обществу и этой культуре.

В данной статье, разумеется, нет возможности рассмотреть историю школы в ее взаимоотношениях с историей общества и культуры, и остается лишь указать на то, что тип школы, господствующий в наше время — и в нашей стране, и на Западе, не является единственно возможным или наивысшим достижением цивилизации: это — исторически своеобразный тип учебного заведения, целью которого является именно обучение, т.е. вкладывание в головы учеников как можно более широкой суммы знаний. Соответственно способом проверки степени эффективности работы школы в целом и каждого учителя в отдельности является экзамен — выяснение того, сколь широки и прочны усвоенные учениками знания. И хотя наша педагогическая теория употребляет и такие понятия, как «воспитание», «развитие личности», «формирование сознания», все они второстепенны и третьестепенны по сравнению с безусловно подчиняющим себе все остальные аспекты педагогической деятельности «обучением». Оттого сами понятия «учитель», «учение», «учить» приобрели редуцированный смысл, замкнутый на «знание», т.е. чисто рациональный способ передачи и усвоения некоей информации и дидактика оказались наиболее развитым и разработанным разделом педагогической науки. А все, что написано «теоретиками» Академии педагогических наук и профессорами педагогических институтов о воспитании, — не более чем политическая трескотня на уровне газетных передовиц былых времен, не дающая никакого представления ни о сути воспитания как процесса приобщения индивида к

циалист подобен флюсу», в силу однобокости своего развития. Но еще печальнее и опаснее то, что быть хорошим специалистом — не значит быть хорошим человеком, потому что нравственные качества личности не производны ни от уровня образованности, ни от овладения той или иной специальностью. Между тем именно этой задачи — формировать «хорошего человека» — не ставят перед собой ни высшая школа, ни средняя. Отвечая на запрос научно-технической цивилизации, школа сделала безусловно приоритетными естествознание и математические науки, оттеснив весь гуманитарный цикл на задний план, к тому же выстраивая его по образцу преподавания естественных наук: так, преподавание истории превратилось в изложение примитивных социологических схем, а преподавание литературы было подменено вульгарно-социологизированным литературоведением. Отсюда же — и полнейшее пренебрежение к искусству в школе, потому что для научно-технической цивилизации искусство — не более чем «ветка сирени в космосе», которую приятно понюхать после полезных трудов для релаксации, для отдыха...

Все то, что происходит в мировой художественной культуре сегодня, — буйство массовой культуры, рок-культуры, контркультуры, абсолютный разрыв с эстетическими ценностями, выработавшимися тысячелетиями — прямой результат воспитания такого взгляда на искусство. Не нужно этому изумляться или пытаться изменить положение дел полицейскими мерами или постановлениями Верховного Совета. Ибо процессы такого масштаба порождаются некими объективными силами, а бросаться под паровоз истории бессмысленно, надо стараться понять логику его движения и действовать в соответствии с ней.

А логика эта состоит в том, что на смену научно-техническому типу цивилизации приходит другой, условно называемый «постиндустриальным». Чтобы этому процессу всемерно способствовать, нужно, прежде всего, оценить подлинную роль культуры в развитии человечества в XX веке, не подчиняющуюся той или иной социальной организации общественной жизни. Традиционное противопоставление политико-экономических, понятий «капитализм» и «социализм» не отражает сути этого процесса, ибо речь идет не о формах собственности и способах государственного устройства, а об изменении свойственного всему человечеству типа культуры — и материально-технической, и духовно-ценностной, и художественно-эстетической. Изменение это можно сравнить, пожалуй, с рождением самой цивилизации как такой ступени истории культуры, которая началась с появлением городских поселений, государственного устройства и письменности как основного языка культуры.

Структура школы должна соответствовать происходящему перелому, при том, что в нашей стране положение осложняется, ибо меняется не только тип культуры, но и тип общественного устройства. Осознание ложности исповедовавшегося нами представления о социализме влечет за собой изменение взгляда на тот тип человека, который может быть «героем нашего времени», — духовно богатая личность, а не фанатичный служитель религиозно-политического культа, творец, а не исполнитель «высших указаний»; общественная ценность такого

воспитывать носителей такого типа сознания, в центре которого будут именно отношения человека к человеку — самая суть гуманитарности.

В высшей степени показательны, что уже на нынешнем, начальном этапе развития постиндустриальной цивилизации в корне изменилось отношение занятости в так называемой сфере обслуживания и в сфере материального производства — число его участников все уменьшается, а число работников сферы обслуживания возрастает. Это станет понятным, если мы учтем, что само понятие «сфера обслуживания» — понятие вчерашнего дня: тот, кто бывал в развитых странах Европы, США или Японии, знает, что продавщица в магазине, врач в больнице, шофер такси тебя не «обслуживают», а вступают с тобой в общение как человек с человеком и стараются доставить тебе максимум возможного удовлетворения от процесса и результата общения. В конечном счете и деньги, и вещи, и действия, и сама природа должны стать посредниками в отношениях человека с себе подобными, говоря философским языком — в межсубъектных отношениях. Школа и должна формировать у каждого члена общества способность входить в такие отношения и вовлекать в них других, видеть в них равных себе существ, возбуждающих уважение, внимание и любовь. А это возможно лишь тогда, когда и Ты и Другие — существа целостные, а не односторонне развитые во имя исполнения тех или иных функций. Ибо — повторяю это — всякая односторонность превращает человека в средство, целью же он может быть и для других, и для себя самого лишь в полноте своих человеческих качеств, потребностей, способностей. Научный анализ и должен установить, что именно образует эту полноту, а значит — какие конкретно потребности и способности должны формироваться и развиваться в школе, дабы сделать эту специфически человеческую целостность духовного мира и практической деятельности достоянием каждой личности.

Системный анализ деятельности как способа человеческого бытия, проведенный автором этих строк, показал¹, что полнота ее культурных проявлений выражается в пяти формах: в познании мира, высшим выражением которого является наука; в ценностном осмыслении бытия — нравственном, эстетическом, религиозном, политическом; в проектировании того, чего еще нет, но что человек стремится создать, и в практическом преобразовании реальности в ходе воплощения этих проектов; в общении людей друг с другом в их совместной деятельности; в художественном удвоении мира, которое сливает в одно нераздельное целое знания, ценности, проекты, материальные конструкции и знаковые системы, служащие общению художника с людьми, к которым он обращается своими творениями. В соответствии с такой структурой деятельности в психике человека исторически выработались наиболее эффективные механизмы для всех пяти видов деятельности — абстрактное мышление, переживание, воображение, любовь и сливающий все эти формы активности психики воедино художнический дар,

¹ См. монографии: Каган М. С. Человеческая деятельность: Опыт системного анализа. — М., 1974; его же. Мир общения: Проблема межсубъективных отношений. — М., 1988; и сб. статей автора: Системный подход и гуманитарное знание. — Л., 1991.

родителями, учителями, друзьями, да и способность самопроектирования, самовоспитания, целенаправленного самосозидания, необходимую каждому духовно развитому человеку. И тут следует оговорить изменение удельного веса данной задачи школы под влиянием указанных выше факторов и методические особенности ее решения по сравнению со способами образования и воспитания личности. Главная особенность этого направления формирования молодого человека определяется тем, что деятельность проектирования непосредственно связывает духовную активность человека с его практическими действиями: умением претворять в жизнь, осуществлять, материализовать образы, модели, мечты, идеалы, творимые воображением. В противном случае человек станет не практиком-деятелем, а неприспособленным к реальной жизни фантазером, мечтателем, Маниловым или Обломовым. Правда, тут нужно учитывать, что есть в культуре область, в которой фантазия создает нереализуемые практически проекты: речь идет о художественном творчестве, конструирующем иллюзорную реальность, мир образов, существующих лишь в воображении и для воображения. Задача родителей и учителей — пронизательно опознавать наличие у ребенка художественно-творческой фантазии и создавать оптимальные условия для ее развития.

Но прежде чем обратиться к специальному разговору о месте искусства в педагогической деятельности школы, следует остановиться на той стороне формирования ею человеческого сознания и поведения, которая, как и проектирование, непосредственно входит в реальную жизненную практику — я имею в виду деятельность общения. Ее главная особенность состоит в том, что она не является предметной деятельностью, т. е. сама по себе никаких предметов не создает, но пронизывает все сферы предметной деятельности — и преобразовательную, и познавательную, и ценностно-осмысляющую мир активности людей. Но, как и все формы предметной деятельности, общение предполагает формирование у каждого входящего в мир существа потребности, способности и умения общаться с себе подобными, а затем и общаться с природой, с вещами, с художественными образами как с реальными людьми и с самим собой в ситуациях, названных К. Станиславским «самообщением». В отличие от коммуникации как чисто технического способа передачи той или иной информации, общение людей является такой практической активностью, которая основана на отношении к другому как к самому себе, как к равному тебе существу, вызывающему твою симпатию, уважение, любовь, потребность приобщить его к твоим ценностям и одновременно разделить его ценности; так общение людей рождает их духовную общность, а на этой основе возникают практические связи, складывающиеся в общество. Нельзя не подчеркнуть при этом, что если в обществе, расколотом на противостоящие друг другу сословия, классы, этносы, профессиональные, возрастные группы, возможность формирования потребности общения человека с человеком ограничена пределами той части общества, к которой он принадлежит, то современное, последовательно демократическое общество — а значит, истинно социалистическое общество — безгранично расширяет сферу общения, разрушая все преграды между сословиями, классами,

расами, нациями, демографическими группами, открывая в каждом человеке его человеческое содержание, в какой бы специфической форме оно ни проявлялось. Тем самым существеннейшей задачей современной школы становится очищение сознания новых поколений людей от всех пережитков шовинизма, расизма, национализма, чувства сословно-классовой и половозрастной исключительности и превосходства, независимо от личностных качеств человека.



Теперь можно перейти к характеристике сущности и места художественного развития ребенка в школе, поскольку оно, как было отмечено выше, имеет интегративный, синкретичный или синтетичный характер, сливая в одно нерасчленимое деятельностное целое все четыре исходные формы духовной и практической активности человека. Именно этим определяется истинное место искусства в формировании личности.

Необходимо, наконец, понять, что искусство — это воссоздание человеческой жизни в творимых воображением иллюзорных мирах, которые становятся дополнением жизненной реальности, необходимым культуре для того, чтобы люди жили в этих «мирах» подобно тому, как живут они в жизни, — переживая все, что здесь происходит, и осмысляя получаемый опыт. Ибо оказывается, что опыта практической реальности недостаточно для того, чтобы формировался полноценный человек, — ведь практическая жизнь ограничена во времени и в пространстве. Хотя человечество на протяжении всей своей истории мечтало о бессмертии и о возможности каждого прожить множество жизней, мечты эти нереализуемы, достижимо же проживание множества жизней в мирах Гомера, Шекспира, Толстого, Рембрандта, Чайковского, Чехова, Булгакова. Именно так преодолевается подчинение человека времени и пространству.

Вот почему без искусства невозможно сформировать духовное богатство человека. Узкого специалиста, технаря, лекаря, пропагандиста, спортсмена, менеджера, торговца, солдата, шофера без помощи искусства вырастить можно, а полноценного культурного человека — нельзя. Мы это понимаем, пожалуй, лишь применительно к детству, соответственно организуя педагогический процесс в семье и в детском саду. Когда же приходит ребенок в школу, его перебрасывают в миры алгебры, геометрии, физики, химии, дополняя это крупными гражданскими историей и литературоведением, на том же уровне преподаваемыми, и сводят воспитание личности к развитию абстрактного мышления.

Полноценное включение преподавания художественной культуры в жизнь школы необходимо иметь постольку, поскольку целью ее становится целостный человек, а не эрудит — «мозговик» или «флюсообразный» специалист. Школа должна вводить детей в мир искусства во всей полноте, богатстве и многообразии его конкретных форм, ибо даже тогда, когда урок литературы перестанет быть примитивным литературоведением, а станет приобщением детей к искусству слова, этим не будет исчерпана задача художественного воспитания, потому что каждый вид искусства играет в ее решении свою особенную и незаменимую роль.



Проблема оптимального включения художественной культуры в программу школы обсуждается последние годы достаточно активно: в своем первом номере журнал «Искусство в школе» опубликовал выработанный коллективом ученых и учителей под руководством Б. М. Неменского интересный проект такой программы. Не вступая сейчас в конкретное обсуждение различных ее положений, выражу лишь полную солидарность с обоснованным в ней представлением о трехступенчатой структуре художественного воспитания.

Оно должно начинаться с продолжения начатого в дошкольном детстве (которое психологи не случайно называют «возрастом сказок») самодеятельно-творческого занятия искусством — с сочинения стихов, сказок, песенок, с рисования, лепки, с актерского творчества в так называемых ролевых играх. Значение этой первоначальной практически-творческой деятельности школьников под руководством учителей заключается в том, что только таким способом развивается воображение человека — не одна только художественная фантазия, но общая способность проектирования, творения несуществующего, но желаемого, хотя бы и неосуществимого. В дальнейшем эта способность может проявиться и в технически-изобретательской, и в научно-исследовательской, и в практически-педагогической, и в социально-организационной, и в собственно художественной деятельности. Но в детстве именно и только самостоятельное художественное творчество пробуждает, проявляет и развивает креативные силы продуктивного воображения. Это значит, что искусство работает здесь не само на себя, а на человека в целом, обеспечивая перспективы его эффективной созидательной деятельности на всех ее направлениях.

Задача второй ступени художественного воспитания в школе — на основе навыков художественного творчества, обретенных учеником и продолжающих совершенствоваться во внеурочное время, в кружках, студиях, специальных училищах развивать его эстетическое сознание, его понимание языков всех искусств в их истории: словесного, музыкального, изобразительного, актерского, хореографического, кинематографического, телевизионного. При этом целью преподавания должно быть не простое сообщение суммы исторических и теоретических знаний, но с их помощью развитие вкуса, т. е. способности отличать подлинные ценности от мнимых, высокое искусство от кича. (Для этого нужно, разумеется, чтобы таким вкусом обладали сами учителя.) Но вкус — не только условие верной эстетической оценки произведений искусства, он открывает возможность их глубокого одухотворенного и осмысленного переживания, становясь в конечном счете опосредующим звеном в развитии всей эмоциональной сферы человека, культуры его чувствования.

Наконец, на третьей ступени, в старших классах, опираясь на полученные учениками знания истории и специфических средств каждого искусства и практическое умение их использовать, школа может перейти к интегративной задаче преподавания мировой художественной культуры, цель которого — показать, что все искусства суть разные ветви одного культурного дерева, что в каждую эпоху все они друг с другом органично связаны, взаимодействуют и друг друга дополняют

общем педагогическом процессе будет различным. И все же, если верно понимать его возможности в формировании человека как Человека, как Личности, как носителя Духа, то, независимо от предметной ориентации школы и ее предпочтения тем или иным методикам преподавания, место искусства в развитии учеников должно быть определено в соответствии с теми требованиями, которые нарождающийся тип культуры предъявляет к человеку завтрашнего дня.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

Абдеев Р. 492
 Абеляр П. 422
 Абрамян Э. Г. 561
 Абрамов Ф. 74, 178, 210
 Абуладзе Т. 210, 553, 555
 Августин Блаженный 518, 586
 Авдеев Р. Ф. 561
 Аверинцев С. С. 117, 205, 212
 Айтматов Ч. 210, 270, 555
 Аквинат 494, 538
 Аквинский Фома 422
 Александров Г. Ф. ... 86
 Алексеев В. П. 561
 Алпатов М. В. 139
 Альтнер Г. 256
 Ананьев Б. Г. 257, 358, 478, 572,
 619, 626, 629,
 Андреев Д. Л. 555, 561
 Андреев И. Л. 561
 Ахматова А. 61
 Анохин П. К. 41, 106, 260, 262, 363,
 364, 371, 608, 613
 Арзаканьян Ц. Г. 102, 122, 561
 Аристотель 194, 256, 294, 398,
 420, 438, 490, 494,
 598
 Аристофан 192
 Арнольдов А. Н. 102, 103
 Арнольдов А. М. 561
 Арнольдов А. И. 561
 Арсеньев В. 332
 Артановский С. Н. ... 102, 561
 Артемьева Т. В. 81, 83
 Арутюнов С. А. 561
 Асафьев Б. 304, 451

Асмус В. Ф. 705, 711, 718
 Астафьева О. Н. 583
 Астафьев В. 210
 Афанасьев В. Г. 106, 576
 Ахиезер А. С. 81, 492, 561
 Ашин Г. К. 561

Б

Бааде Ф. 561
 Бабанский Ю. К. 682
 Бабушкин В. У. 212
 Бабушкин С. 32
 Багрит Л. 669
 Баженов Л. Б. 57
 Бажин Е. Ф. 152
 Бальзак О. де 55, 65, 323, 338, 340,
 410
 Баллер Э. М. 102, 253
 Баратынский Е. 168, 171, 348, 435,
 712
 Батай Ж. 601, 637
 Батенин С. С. 647
 Батищев Г. С. 394, 647, 674
 Баткин Л. М. 38, 104, 208, 336, 524,
 561, 635, 696
 Батракова С. П. 39
 Батте Ш. 21
 Баумгартен А. 21
 Бахтин М. М. 10, 25, 33, 84, 85, 113,
 117, 206, 249, 270,
 290, 516, 559, 561,
 579, 598, 647, 716
 Башляр Г. 601, 637
 Брейденбах Б. фон 142
 Брехт Б. 121, 323, 451
 Беккет С. 195, 209, 348
 Белинский В. 49, 55, 61, 62, 70, 71,

- 92, 143, 174, 179, 193,
207, 284, 323, 442,
540, 586, 724
- Белл Д. 544
- Белов Василий 74
- Белый Андрей 31, 61
- Бенин В. Л. 228, 229
- Бергман И. 171, 195, 338
- Бердзенишвили 152
- Бердяев Н. А. 26, 31, 63, 82, 382,
549, 561, 584, 586,
644, 696
- Бернштейн Н. А. 41, 162, 221, 356, 500,
591, 613, 674, 701,
734
- Бернштейн Б. М. 121, 127
- Берталанфи Л. фон 260
- Бестужев-Лада И. В. 683
- Бетховен Л. 177, 337, 374
- Бжезинский З. 544
- Бжиска А. 229
- Бианки В. 609
- Библер В. С. 32, 229, 253, 334,
559, 561, 647, 682,
672, 717
- Бим-Бад Б. М. 228, 690
- Бирюков Б. В. 106, 122
- Битинас Б. П. 229
- Блаватский В. Д. 117
- Блауберг И. В. 106, 260
- Блок А. 37, 61, 91, 92, 210,
707
- Блонский П. П. 238
- Блох Э. 601, 637
- Бовуар С. де 601, 637
- Богатырев П. 406
- Богданов А. А. 26, 252, 260, 412, 497,
561, 696
- Боголюбова Е. В. 32, 212, 253, 254, 561
- Бодалев А. А. 230, 572
- Бодлер Ш. 312
- Бодрийар Ж. 561
- Боккаччо Д. 525
- Болдинг К. 669
- Бонецкая Н. К. 84
- Бор Н. 57
- Боттичелли С. 143, 401, 524
- Бранский В. П. 230, 583
- Бредбери 29, 206, 373
- Брейгель П. 399
- Бретон А. 601, 637
- Брехт Б. 207, 340, 552
- Бродский И. 62, 552
- Брокгауз и Ефрон ... 93
- Броувер А. 399
- Брудный А. А. 572
- Бружек М. 256
- Брунеллески. 208
- Бруно Дж. 521
- Брушлинский А. В. .. 230
- Брэдбери Р. 29, 207, 373
- Брюллов К. 73, 399
- Бубер М. 29, 356, 393, 529, 559,
598, 610, 636, 637
- Буева Л. П. 572, 574, 575, 576,
578, 647
- Булатов М. 254, 561
- Булгаков М. 26, 80, 119, 172, 210,
449, 553, 587, 736
- Булгаков С. Н. 80, 562, 696
- Буркхард Я. 21, 101, 117, 249
- Бухарин С. Н. 562
- Быков В. 210
- Быховская И. М. 562
- Бэкон Ф. 526, 664, 671, 678,
664, 687
- Бэккет С. 348
- Бюхер К. 155
- В*
- Вавилин Е. 253, 254
- Вагнер Р. 448
- Валицкая А. П. 682

Вальенфельс В. 562
 Ван-Гог В. 152, 372
 Ванслов В. В. 130, 149
 Ванчугов В. 81
 Васильев А. 210
 Василькова В. В. 583
 Ватто А. 399
 Введенский А. И. 93, 97
 Везалий А. 142
 Вейдле В. 37
 Веккер Л. М. 214, 229
 Веласкес Д. 338, 398, 399, 527, 590
 Велланский Д. М. 91
 Вельфлин Г. 37, 120, 154, 303, 498, 531
 Венецианов А. 399
 Верещагин В. В. 139
 Верн Жюль 172
 Верлен П. 538
 Вернадский В. 560
 Вероккьо 525
 Веселовский А. 505
 Ветров А. А. 572
 Визгин В. 254
 Вико Дж. 20, 24, 249, 279, 294, 491, 498
 Виклер В. 577
 Вильямс Р. 27
 Вильямс Т. 294
 Виндельбандт В. 20, 424, 562
 Вознесенский А. 189, 210, 218, 322, 549
 Волков В. И. 121
 Волошин Максимилиан 82
 Волоцкий Иосиф 63, 79
 Вольтер 26, 89, 340, 498, 540, 558
 Вольф Хр. 24, 63, 80, 583
 Воннегут К. 55, 730
 Воронихин А. 73, 452
 Врубель М. 152, 171, 372

Выготский Л. С. 220, 230, 358, 478, 629
 Высоцкий В. 304, 551, 675

Г

Гайдар Е. 666
 Галактионов А. А. 78
 Галеев Б. М. 153
 Галилей Г. 521
 Галич А. И. 61, 91, 93, 97, 214, 229, 500, 551
 Гамзатов Р. 555
 Гамуско Х. де Вальверде де 142
 Гароди Роже 586
 Гассенди П. 526
 Гачев Г. 463
 Гегель Г. 21, 24, 25, 39, 45, 80, 100, 102, 116, 168, 170, 174, 176, 194, 249, 260, 267, 275, 335, 351, 442, 494, 498, 531, 623, 635, 645, 651, 656, 669, 698, 715
 Гейзенберг В. 552, 562
 Геллер Е. С. 106, 122
 Гельвеций К. 249, 294
 Геодакян В. А. 315, 317, 608
 Георгиева Т. С. 683
 Гердер И. 20, 24, 100, 249, 256, 279, 294, 488, 498, 572
 Герцен А. И. 70, 83, 84, 140, 193, 448, 545, 694
 Гершунский Б. С. 228, 690
 Гессе Г. 26, 186, 187, 195, 205, 209, 449, 555
 Гессен С. И. 93, 671, 672, 689
 Гёте И.-В. 142, 147, 168, 171, 193, 348, 435, 555, 572, 684
 Гишпиус З. 70

- Глинка Федор 310
 Глинка М. 73, 516
 Гмурман В. С. 233
 Гоббс Т. 526
 Говаэлло И. В. 631
 Гоген П. 538
 Гоголь Н. 49, 61, 71, 74, 92, 340,
 372, 386, 410, 448,
 540, 553, 621, 695
 Голем 192
 Голик Н. В. 229
 Голсуорси Д. 483, 651
 Гомер 113, 206, 485, 736
 Гончаренко Н. В. 562
 Горбачев М. С. 212, 624, 631, 634
 Горький М. 31, 34, 55, 300, 323,
 340, 399, 483, 533,
 651, 724
 Гофман Э. 448, 553
 Грановский 193
 Грек Максим 79
 Грек Никифор 78
 Григорьев Б. 156
 Григорьева Т. 270, 555
 Грин Александр 172
 Грозный Иван 53, 141
 Громыко Ю. В. 682
 Гросс К. 398
 Грот Н. 93
 Губман Б. 32
 Гудина С. Д. 153
 Гудон 590
 Гулыга А. В. 118
 Гумбольдт В. 445, 710
 Гумилев Л. 491, 554
 Гуревич А. Я. 32, 113, 249, 251
 Гуревич П. С. 562
 Гусева Л. А. 155
 Гусев В. 447
 Гюго В. 408
 Гюйо Ж.-М. 519
- Д
- Давидович В. Е. 103, 212, 253, 562
 Давыдов Ю. 254
 Давыдова Г. 254
 Давыдович В. 32
 Дали Сальвадор 152, 195, 209
 Даль В. И. 684
 Данилевский Н. Я. ... 21, 26, 31, 249, 252,
 562
 Дефо Даниэль 172
 Данин Д. 339, 464
 Дарвин Ч. 605, 638
 Дарендорф Р. 256
 Дебюсси К. 148
 Дейч С. 134
 Де Калувэ 667, 691
 Декарт Р. 89, 213, 263, 356, 422,
 526, 605, 671, 678,
 687
 Делоне Р. 538
 Демокрит 192, 457
 Державин Г. 693, 694
 Джеймс У. 213, 544
 Дженкс К. 27, 251
 Джотто 137
 Джугашвили Иосиф 322
 Диболд Д. 669
 Дидро Д. 89, 323, 448, 539, 687,
 710, 718
 Дискенс Ч. 410, 414, 485
 Дильтей В. 20, 424, 472
 Дискин И. Е. 562
 Дмитриева Н. А. 129
 Днепров В. Д. 119, 121, 270, 448
 Добролюбов Н. 93, 193, 553
 Добрынин В. 32, 255
 Додин Л. 210
 Донателло 208
 Достоевский Ф. М. .. 18, 26, 55, 61, 63, 80,
 84, 85, 92, 171, 194,
 207, 270, 322, 323,

338, 383, 483, 587,
600, 625, 663, 666,
684, 694, 695, 696,
715
Драгунский Д. В. 562
Драйзер 730
Драч Г. 32
Дробницкий О. Г. 562
Дубинин Н. П. 254, 606, 657
Дубровский Д. И. 219, 442
Дьяконов И. М. 492, 562, 690, 694
Дьюи Д. 562
Дюрер А. 129, 142, 340
Дюрренматт Ф. 55
Дюфрени 194
Дюшан М. 216

Е

Евреинов Н. 464
Евтушенко Е. 210
Егоров Б. Ф. 43
Егоров А. Г. 103, 122
Егошин Г. 148
Екатерина Великая 73, 83, 89,
90, 96, 687
Ельцин Борис 586
Емельянов Ю. Н. 562
Ерасов Б. 32, 251, 255, 492, 562
Еремеев А. 392
Есенин С. 555
Ешич М. 253, 254, 562

Ж

Жданов А. А. 86, 95
Жданов Ю. А. 103, 212, 253, 562
Жигульский К. 259
Житков В. С. 82
Жолио-Кюри Ф. 601, 637
Журавлев В. В. 103

З

Завадская Е. В. 212, 562
Завадский С. А. 563
Закс Л. 392
Замалеев А. Ф. 78, 79
Замятин Е. 486
Здравомыслов А. 358
Зеньковский В. В. 78, 92, 97, 230
Злобин Н. 32, 254, 563
Знамеровская Т. П. .. 120
Зубарев Е. 719

И

Ибаррури Долорес 311
Иванов В. В. 134, 150
Иванов А. 594
Иванов В. П. 563, 647
Иванов-Разумник Р. В. 682, 689,
692
Иконникова С. 32, 563
Иларион Киевский.. 78, 79
Ильенков Э. 563, 647
Ильф и Петров 65
Иоанн Дамаскин 78
Ионеско 29, 195
Ион Э. 563
Иоффе И. И. 34, 119, 129, 153, 300,
492

К

Кабалевский Д. Б. 239
Каган М. С. 32, 40, 42, 43, 48, 57,
81, 85, 97, 100, 103,
105, 106, 108, 116,
121, 122, 130, 140,
145, 147, 148, 160,
185, 188, 189, 201,
228, 229, 230, 563,
572, 575, 585, 632,
655, 717, 718, 733
Какабадзе З. 647

- Кальвин 89
 Кампанелла Т. 415
 Камю А. 186, 194, 435, 601, 637
 Кандинский В. 148, 152, 388, 538, 586
 Кант И. 20, 21, 24, 43, 54, 84, 89, 100, 101, 102, 171, 181, 182, 213, 220, 229, 249, 263, 279, 294, 335, 367, 368, 437, 498, 572, 583, 587, 603, 613, 643, 671, 674, 700, 715, 721, 723, 734
 Кантемир А. Д. 89
 Каплан Д. 28, 160, 250
 Карамзин Н. 71
 Караковский В. А. 228, 229
 Карлов Н. В. 228
 Кармин А. С. 46
 Карпентьер А. 252
 Карякин Ю. 222, 230
 Кассирер Э. 251
 Кастильоне Б. 525
 Кафка Ф. 172, 209, 372, 386, 415, 621
 Кветной С. 563, 572
 Кедров Б. 387
 Келле В. Ж. 32, 46, 254, 563
 Керам К. 669
 Кертман Л. 253
 Ким М. 253, 551
 Киплинг Р. 270, 540
 Кириенко С. Н. 719
 Кирилл и Мефодий 78
 Киркегор С. 422
 Киселева Л. И. 142
 Киссель М. А. 95
 Клакхон К. 27, 103, 160, 250, 251
 Клейн Л. 255
 Климов Е. А. 682
 Климов Э. 210
 Клосковская А. 255
 Ключевский В. О. 81, 692
 Кнабе Г. С. 563
 Князева Е. Н. 268, 563, 583
 Кобзев И. И. 81
 Ковалевская С. 71
 Коваленко А. В. 561
 Ковальзон М. Я. 563
 Коган Л. 32, 103, 121, 251, 254, 563
 Козельский Я. 90
 Козлова М. С. 46, 95
 Колесникова И. А. 682
 Кольцов А. 516
 Коменский Ян Амос 593, 687
 Кон И. С. 95, 110, 124, 192, 221, 222, 230, 358, 419, 563, 572, 583, 610, 647
 Кондаков И. В. 81
 Кондорсе Ж. А. Н. 20
 Конев В. А. 103, 254
 Конрад Н. 117, 563
 Конт О. 24, 93, 635
 Конфуций 29
 Корнетов Г. Б. 682
 Корогодский З. Я. 663
 Королёва Ф. Ф. 233
 Коротаева Г. С. 233
 Коршунова Л. С. 230
 Коул М. 563
 Кочергин А. Н. 46
 Кошелева О. И. 96
 Краевский В. В. 228, 229, 682
 Крамской И. 590
 Кребер А. 27, 103, 119, 160, 250
 Кропоткин П. 311, 638
 Кроче 101
 Кузьмин В. П. 101, 106
 Кузьмина Н. В. 230

Кукаракин А. В. 563
 Куманев В. А. 692
 Кун Т. 111, 244, 259
 Курдюмов С. П. 268, 563, 583
 Курелла А. 145, 184
 Куросава А. 555
 Кутырев В. 32, 564

Л

Лавровский Н. А. 96
 Ладыжец Н. С. 682
 Лактанций..... 34, 300
 Лало Ш. 304
 Латура Ж..... 527
 Ландман М. 119
 Лапицкий В. В. 564
 Лапшин И. И. 94, 97
 Леви-Брюль Л. 175, 249, 418, 456
 Леви-Стросс К. 249, 355, 418, 456
 Левидов Л. М. 705
 Левин С. 134
 Лев-Старович З. 564
 Левитан И. 177, 348
 Левицкий С. А. 89, 96
 Лейбниц Г. В. 24, 63, 80, 89, 263,
 364
 Лёнен братья..... 527
 Ленин В. И. 14, 31, 45, 49, 80, 94,
 102, 104, 114, 135,
 166, 201, 210, 212,
 252, 285, 302, 322,
 323, 334, 493, 533,
 564, 574, 581, 634,
 645, 646, 648, 688,
 732
 Леонардо да Винчи 38, 55, 129, 142, 148,
 340, 348, 468, 524,
 732
 Леонтьев А. И. 136, 358, 572, 583
 Лери М. 601, 637
 Лермонтов М. 538

Лесевич В. В. 92
 Лессинг Г. 149, 193
 Лефевр А. 601, 637
 Лийметс Х. Й. 236
 Линней К. 256, 530, 687
 Липе Ю. 564
 Лифшиц М. А. 55, 101, 121, 142, 149,
 176, 422, 647, 648,
 705, 714, 715
 Лихачев Д. 117, 266
 Локк Дж. 671, 687
 Ломов Б. Ф. 572, 576
 Ломоносов М. В. 61, 80, 89, 732
 Лопе де Вега 323
 Лоренц К. 314, 577, 606
 Лоррен..... 184
 Лосев А. Ф. 78, 113, 157, 564
 Лосский Н. О. 78
 Лотман Ю. М. 102, 117, 118, 253,
 406, 461, 564
 Лоу Ф. 675
 Лукач Г. 121, 601, 422
 Лукач Д. 637, 705
 Лукин Ю. А. 103, 121
 Лулий Рамон 312
 Луначарский А. В. 31, 126, 666, 696
 Люблинский В. С. 142
 Люман Н. 260, 262, 271, 499
 Лютер М. 89, 523, 586

М

Мазур М. 576
 Майзель И. А. 46
 Майнцер К. 588
 Макаренко А. С. 233, 438
 Малевич К. 195, 216, 388, 538,
 615, 651
 Малер Г. 374
 Малиновский А. 249
 Малиновский Б. 251, 564

- Мальро А. 601, 637
 Малявин Ф. 156
 Мамардашвили Мераб 178, 254,
 555, 564, 647
 Мамчур Е. А. 46
 Маневский С. 392
 Манн Т. 26, 117, 195, 209, 294,
 340, 449, 483, 730
 Манхейм К. 692
 Манэ Э. 143, 401
 Мао Цзе Дун 53, 337, 691
 Маркарян Э. С. 32, 102, 103, 106, 212,
 253, 258, 381, 564
 Марголис Дж. 564
 Марков Д. Ф. 121
 Маркова А. 32
 Маркс К. 12, 14, 15, 27, 29, 44,
 45, 52, 53, 80, 86, 92,
 94, 101, 102, 122, 133,
 136, 145, 162, 163,
 164, 166, 175, 176,
 178, 182, 184, 195,
 197, 206, 212, 215,
 217, 223, 238, 256,
 262, 273, 274, 276,
 287, 289, 304, 322,
 327, 328, 332, 343,
 350, 354, 356, 373,
 391, 394, 402, 422,
 436, 476, 490, 492,
 493, 494, 500, 548,
 564, 572, 573, 574,
 576, 578, 580, 582,
 587, 598, 605, 606,
 607, 611, 612, 614,
 618, 621, 622, 623,
 624, 626, 627, 633,
 637, 640, 641, 642,
 643, 644, 645, 646,
 647, 648, 649, 651,
 661, 667, 669, 691,
 698, 714, 720, 723,
 724, 725, 732
 Маркузе Г. 29, 564, 601, 637
 Марр Н. Я. 175, 406, 446
 Марсель Г. 549, 601, 637
 Мартен дю Гара Р. 483
 Маршак С. Я. 711, 718
 Масуд Е. 544
 Матвеев А. 152, 156
 Матисс А. 152, 171
 Матье М. 551
 Мах Э. 80
 Мачадо 195
 Маяковский В. В. 140, 210, 339, 387,
 407, 486, 552, 697
 Мегрелидзе К. Р. 564, 578
 Межелайтис Э. 168, 195
 Межуев В. М. 32, 102, 103, 212, 253,
 564
 Мейлах Б. С. 711
 Меннерс Р. А. 28
 Мень А. 564
 Менье К. 399
 Мещеряков В. 565
 Мещерякова И. 565
 Мигдал А. 245
 Мид М. 251, 565
 Мизес Л., фон 565
 Микеланджело 374, 524
 Милюков П. Ю. 250, 666, 692
 Милюков П. Н. 565
 Михайлов Ф. Т. 229
 Михайловский Н. 61, 92
 Михалков Н. С. 720
 Мичурин И. 636
 Мишлен Ж. 527
 Модильяни 143
 Можаев Б. 210
 Молок А. И. 129
 Молок Ю. А. 129
 Моль А. 252, 285, 537, 565
 Мольер Ж.-Б. 76, 526
 Мондриан П. 538
 Моне К. 177
 Мономах Владимир 79

Монтан И. 551
 Монтарлан А. де 601, 637
 Монтескье 89
 Мор Т. 438
 Морозов Б. 96
 Моррис Ч. 251
 Мосолов Л. М. 663
 Моцарт В. -А. 337, 374, 485
 Мочалова Л. В. 183
 Мунье Э. 601, 637
 Мукарежевский Я. 445
 Мусоргский М. 63, 148
 Мухина В. 152
 Мыльников А. С. 565
 Мысливченко А. Г. ... 647
 Мэннерс Р. 160, 250

Н

Набоков В. 694
 Назаретян А. П. 583
 Нанн А. Я. 682
 Налимов В. 255, 565
 Наполеон Бонапарт 53, 586
 Науман М. 705
 Нейгауз Г. Г. 215
 Неменский Б. М. 239, 737
 Немировский Е. Л. ... 142
 Немов Р. 365
 Нерон 53, 685
 Нестеров М. 399
 Никандров П. Ф. 78
 Никитенко А. В. 91, 92, 97, 532

 Николай I 49
 Николов Л. 358, 565
 Нисский Г. 37
 Ницше Ф. 25, 80, 101, 117, 171,
 251, 295, 539, 549,
 587, 590, 639
 Новиков А. И. 26

Новикова Л. И. 563, 565
 Нэсбитт Д. 565

О

Овидий 34, 300
 Овсяннико-Куликовский Д. Н. ... 692
 Огурцов А. П. 228
 Окуджава Б. 551
 Оппенгеймер Р. 601, 637
 Орлова Я. А. 565
 Ортега-и-Гассет Х. .. 251, 537
 Оруэлл Д. 415
 Оствальд В. 251
 Острогорский А. Н. 228

П

Павлов И. П. 305, 631
 Павлов Т. 638, 705
 Павлючук В. 255
 Панов Е. Н. 577
 Панин Д. М. 565
 Панова Вера 714
 Парсонс Т. 260
 Парыгин Б. Д. 572
 Паскаль Б. 261
 Пастернак Б. 37, 210
 Паустовский К. 712
 Пекарчик С. 255
 Перек Ж. 410
 Перикл 438
 Петр I 60, 61, 63, 69, 70, 73,
 80, 82, 83, 84, 89, 90,
 278, 525, 545, 665,
 687, 694, 720
 Петрарка Ф. 208, 525
 Петри М. 667, 691
 Петров М. К. 565
 Петров-Водкин К. 136, 153, 443
 Печчеи А. 565
 Пиаже Ж. 245

Пиаф Э. 551
 Пивоев В. 32, 565
 Пикассо П. 119, 156, 538
 Пиралишвили О. Д. 705
 Пирс Р. 119
 Пирс Ч. 461
 Писарев Д. И. 61, 92
 Плантен К. 142
 Платон 29, 171, 194, 304, 324,
 407, 412, 438, 448,
 490, 507
 Платонов В. В. 228
 Плахов В. Д. 565
 Плеханов Г. В. 26, 31, 63, 168, 173,
 497, 624, 644, 696
 Плисецкая М. 552
 Плутарх. 89
 Подникс Ю. 339
 Поликлет. 113, 129
 Поллак Д. 209
 Пономарева Л. 565
 Поп А. 687
 Попов Е. 32
 Попов К. 255, 565
 Попова М. В. 594
 Поппер К. 267, 491, 500
 Поршнева Б. Ф. 76, 565, 610
 Поспелов Д. А. 110, 181
 Потенция А. 445, 463, 464, 710
 Пожарский С. Д. 230
 Пракситель. 113
 Предтеченская Л. М. 663
 Пригожин И. 268
 Прикот О. Г. 682
 Притыкина О. И. 43
 Прокофьев С. 338
 Протагор. 12, 512, 637
 Пруст М. 601, 637
 Пружинин Б. И. 230
 Пуанкаре А. 532, 726
 Пуссен Н. 184

Пукшанский В. Л. 566
 Пуфендорф С. 249
 Пушкин А. С. 37, 61, 62, 65, 69, 70,
 71, 73, 83, 91, 92, 93,
 140, 177, 207, 224,
 377, 443, 462, 485,
 516, 552, 553, 555,
 595, 666, 655, 662,
 666, 684, 694, 695,
 699

Р

Рабле Ф. 113, 270, 301
 Равель М. 148
 Радищев А. И. 26, 37, 61, 83, 85, 90,
 91, 92, 96, 193, 666,
 693, 694, 699
 Радлов Э. 94
 Радугин П. 32
 Раппопорт С. Х. 118, 150, 705
 Распутин В. 74, 178
 Ратдольт Э. 142
 Рафаэль. 156, 208, 524, 633
 Рашковский Е. Б. 566
 Ребане Я. 377
 Режабек Е. Я. 103
 Резников А. С. 120
 Резников Л. О. 96
 Ремарк Э.-М. 313
 Рембрандт Х. 177, 217, 337, 338,
 448, 527, 595, 736
 Репин И. 217, 399
 Рерих Н. 295, 348
 Рерих Святослав. 270
 Рид Г. 669
 Риккерт Г. 20, 424, 566
 Ричардсон С. 377, 712
 Римский-Корсаков. 516
 Роб-Грийе А. 410
 Роден О. 152, 156, 374
 Розанов В. 26, 315
 Розин В. М. 682

- Розин Н. С. 682
 Роллан Р. 295, 339, 402
 Ромм М. 339, 464
 Роттердамский Эразм 523
 Рохейм Ж. 252
 Рубенс П. 142
 Рубинштейн С. Л. 189, 474, 566, 647
 Рублев Андрей 137, 485
 Рузвельт Ф. 535, 545
 Русалов И. В. 631
 Руссо Ж.-Ж. 20, 295, 337, 340, 348,
 377, 464, 550, 712
 Руставели Ш. 485
 Рылсеев К. 91, 96, 310
 Рязанов Э. 553
- С*
- Сагатовский В. Н. 106, 212, 253, 260,
 584
 Садовский В. И. 106, 260
 Салтыков-Щедрин М. 553
 Самойлов Д. 552
 Сартр Ж.-П. 171, 186, 340, 348,
 383, 435, 560, 601,
 637
 Сарингулян К. С. 566
 Сарьян Мартирос 270
 Сахаров А. 699
 Свидерский В. И. ... 95
 Свифт Джонатан 172, 415
 Сезанн П. 152, 410
 Семенов В. Л. 566
 Семенов Ю. И. 566
 Сервантес М. де 43, 117, 485, 527
 Сергеев Б. 134
 Серебренников О. Ф. 96
 Серто М. де 251
 Серов В. 553, 590
 Сетров М. И. 106
 Сидур В. 152, 552
 Сильвестров В. В. 565
- Симеон Полоцкий 79
 Симонов П. В. 234, 335, 371, 631,
 633, 676
 Скатерщиков В. К. 103, 122
 Скрибнер С. 563
 Скрябин А. 171, 348
 Слоан Д. 691
 Смолятич Климент 78
 Сноу Ч. 20, 245, 263, 481, 566
 Собчак А. 666
 Созинов А. 631
 Сократ 168, 336, 407, 457
 Соковнин В. М. 572, 573
 Соковников С. С. 567
 Соколов Э. В. 32, 102, 103, 253, 566
 Соколов Э. Ю. 566
 Соколов К. Б. 82
 Сорокин П. А. 30, 249, 251, 566
 Солженицын А. 671, 683
 Солнцев Н. В. 79
 Соловьев В. 26, 31, 61, 63, 80, 81,
 83, 94, 168, 435, 494,
 531, 566
 Солоухин Владимир 74
 Сомов 152
 Сорель Ш. 323, 527, 591
 Сорский Нил 63, 79
 Софокл 113, 512
 Сохор А. Н. 103, 121
 Спенсер Г. 588
 Спиркин А. Г. 110, 212
 Спрингер С. 134
 Сталин И. В. 53, 61, 86, 87, 94, 95,
 322, 337, 493, 640,
 646, 665, 689, 714,
 720
 Станиславский К. С. 189, 394,
 397, 451, 711, 714,
 718, 735
 Станеки-Козвоски ... 229
 Станкевич 193
 Степанов Г. В. 130

Степанов Ю. С. 461, 572
 Степашко Л. А. 228, 229
 Столович Л. Н. 81, 83, 84, 86, 213,
 229
 Столяр А. Д. 130, 132
 Стравинский И. 42, 307
 Стравинский Ф. 62
 Струве П. 31, 696
 Стругацкие А. и Б. ... 29
 Субетто А. И. 682
 Сулейменов Олжас 270
 Султанов К. В. 566
 Сунягин Г. Ф. 120
 Суходольский Б. 255
 Сухомлинский В. А. 235

Ш

Шагур Рабиндранат 270
 Шавризян Г. М. 566
 Шарковский А. 29, 195, 338, 373, 552,
 553
 Шарле Е. 339
 Шатищев В. Н. 55, 80, 89, 90, 96, 687
 Швен Марк 206
 Шейлор Э. 251
 Шейт С. 117
 Шеплов Г. 26, 61, 89
 Шертуллиан 53, 421, 671, 687, 690
 Штенс И. 214
 Штифан 524
 Шувалов Г. 552
 Шуйнби А. 249, 491, 547, 554,
 566
 Толстой Л. 26, 29, 31, 49, 61, 63,
 80, 84, 85, 142, 171,
 173, 174, 194, 210,
 252, 295, 323, 338,
 340, 348, 383, 397,
 435, 480, 483, 518,
 519, 533, 586, 595,
 696, 718, 735, 720,
 736

Толстых А. В. 673
 Томсон Дж. 669
 Топоров В. Н. 566
 Тоффлер А. 29, 544, 669
 Трофимова И. Н. 590
 Троицкий Л. 323, 696
 Трубецкой Н. С. 567
 Тугаринов В. П. 95, 606, 646
 Тургенев И. С. 407, 531, 651, 717
 Туровский Кирилл 78, 79
 Тшуми Р. 251
 Тэйлор Э. 30, 249
 Тэнасе А. 567
 Тютчев Ф. И. 26, 171, 340, 444, 538,
 584

У

Уайльд О. 408
 Уайт Л. 251
 Уайтхед А. Н. 584
 Уваров С. С. 87, 91, 322, 679, 720
 Уемов А. 260
 Узнадзе Д. 391
 Уивер У. 213
 Уилсон Э. 694
 Уилсон Е. О. 606
 Успенский Б. 118, 253
 Успенский В. 684
 Устюгова Е. Н. 119
 Уткина Н. Ф. 97
 Ушинский К. Д. 685

Ф

Фабри К. Э. 577
 Файнберг Л. А. 566
 Файнбург З. И. 103, 253, 381
 Фасмер М. 687
 Федоров Г. Б. 138
 Федоров Н. 295
 Федотов Г. П. 692

Фейербах Л. 15, 25, 80, 273, 274,
304, 310, 356, 383,
392, 529, 572, 573,
576, 580, 581, 598,
606, 610, 622, 637,
640, 641, 645

Феллини Ф. 117, 294, 480

Феофан Прокопович. 89

Ферри Л. 256

Фихте И. 356, 580, 715

Флобер Г. 55, 112, 661, 673

Флоренский П. А. 26, 31, 37, 80, 252,
302, 567

Фолкнер У. 29, 65, 338, 399, 483

Форд Дж. 252

Фофанов Ф. 253, 254

Фохт-Бабушкин Ю. У. 567

Франк Анна. 140, 464

Франк С. Л. 15, 26, 94, 249, 252,
549

Франклин Б. 249, 256

Франс А. 710, 718

Францев Г. 253

Фрейд З. 214, 251, 252, 263,
339, 371, 372, 550,
567, 587, 605, 606,
641

Фридрих. 184

Фриш. 29, 730

Фролов И. Т. 626, 647

Фромм Э. 229, 567

Фукуяма Френсис ... 555, 567, 667

Фурастье Ж. 670

Фюре Ф. 547

Фюретьер А. 527

Х

Хайдеггер М. 33, 252, 393, 494, 601,
604, 610, 637

Хакен Г. 268, 587

Ханова О. 253, 567

Харчев Л. Г. 633

Хафнер Г. 138

Хачатурян Арам 567

Хейзинга И. 101, 249, 391, 566,
567

Хейнц У. 229

Хемингуэй Э. 171, 313, 338, 480

Херман И. 256

Херскович М. 251

Химик И. А. 663

Хичкок С. 209

Холостова Т. В. 160, 563

Хмелев А. М. 572

Храпченко М. Б. 711

Хрущев Н. С. 86

Ц

Цадкин И. 156

Цвейг С. 339, 523

Цеткин К. 102, 645

Ци Байши 138, 145

Цицерон. 89

Цукерман В. С. 567

Цымбурский В. Л. 562

Ч

Чаадаев П. Я. 61, 83, 85, 193, 207,
666

Чавчавадзе Н. 32, 253, 258, 567, 648

Чайковский И. 63, 177, 374, 553, 587,
711, 718, 736

Чарновский С. 255

Чебоксаров Н. Н. 567

Чебоксарова И. А. 567

Чельшев Е. П. 568

Червинский М. 255

Черная Л. А. 96

Чернышевский Н. Г. 26, 39, 55, 61, 63, 91,
92, 93, 97, 193, 194,
278, 310, 348, 368,
399, 435, 438, 447,
450, 598, 637

Чехов А. П. 65, 71, 171, 443, 533,
707, 710, 718, 736
Чечерин Г. 697
Чюрлёнис М. 148

Ш

Шадр И. 399
Шалапин Ф. 625
Шарден П. Тейяр де 636
Шахнович М. О. 96
Шварцман К. А. 228, 229, 691
Швейцер А. 29, 168, 252, 295, 568
Шевалье М. 551
Шеварднадзе Э. А. ... 633
Шекспир У. 117, 177, 323, 480,
485, 524, 525, 560,
587, 651, 684, 736,
738
Шелер М. 549, 635, 637, 644
Шеллинг Ф. 24, 57, 80, 100, 171,
256, 335, 391, 442
Шиллер Ф. 117, 181, 193, 256,
391, 442, 498, 545,
643, 663
Ширинский-Шихматов 91
Ширинянц А. А. 692
Ширинянц С. А. 692
Ширшов И. Е. 568
Шкловский В. 206, 709
Шлейермахер Ф. 275, 335, 472, 487,
524, 568
Шнитке А. 552
Шопенгауэр А. 148, 335
Шостакович Д. 119, 177, 210, 304,
338, 374, 443, 552,
587, 625
Шор Ю. М. 568
Шоу Б. 675
Шпенглер О. 25, 101, 117, 119, 249,
314, 334, 491, 554,
566, 568
Штайнер Р. 584

Штокхаузен К. 209
Штофф В. А. 96

Щ

Щедрин С. 37, 184, 553
Щедровицкий Г. П. .. 682
Щепаньский Я. 255
Щербатов М. М. 73, 90

Э

Эбурдин П. 565
Эйзенштейн С. 195, 340
Эйнштейн А. 269
Эйфман Б. 552
Экзюпери А. де Сент 273, 637
Эко У. 461
Элиаде М. 300, 568
Эллиот Т. 251
Эльконин Д. 219, 478
Энвер Ходжа 53
Энгельс Ф. 14, 53, 101, 102, 133,
163, 166, 167, 175,
183, 197, 200, 212,
238, 251, 381, 383,
396, 493, 521, 564,
572, 573, 574, 578,
580, 582, 612, 618,
621, 622, 623, 624,
626, 627, 633, 640,
641, 643, 644, 648
Энгр Ж. 143, 401
Эразм 523
Эрн В. 94, 97
Эрн О. 97
Эткинд А. М. 152
Эфроимсон В. П. 219, 230, 606, 638,
701

Ю
Юдин Э. Г. 106, 260
Юнг К. 251

Я

- Ядов В. А. 95
 Яковец Ю. В. 251, 492, 568, 670
 Яковлев Е. Г. 136
 Яковлев А. Н. 627
 Якубинский Л. 710
 Ярошевский М. Г. 97
 Ярошенко Н. 399
 Ярская В. Н. 568
 Ясперс К. 580, 601, 637

А

- Adelung J. Chr. 568
 Agger B. 568
 Archer M. S. 568
 Arnold M. 568

В

- Babelon J. 138
 Bagby Ph. 568
 Ballauf Th. 228
 Bauman Z. 568
 Benedict R. 568
 Benndorf O. 138
 Boas F. J. 568
 Bollnow O. F. 228
 Brazek M. 568

С

- Certeau M., de. 568
 Charbonneau B. 568
 Cyristian P. 228

Д

- Dahrendorf R. 228

- Derbolav J. 228
 Doelling J. 568

Е

- Eliot T. S. 568

Ф

- Ferry L. 569
 Feuerbach L. 572
 Flitner A. 228
 Foulquie P. et Saint-Jean R. 27
 Fuer Chr. 691

Г

- Gehlen A. 569
 Giddens A. 569
 Giel K. 228
 Granger G.-G. 569

Н

- Habermas J. 569
 Hall E. T. 569
 Hammond P. B. 569
 Harris M. 569
 Hausmann G. 228
 Herskovits M. 569
 Huláková N. 569

Ж

- Jenks Chr. 27, 138, 569
 Junghänel G. 580

К

- Kagan M. S. 121, 569
 Kaplan D., 28, 161, 569
 Kemmel F. 228
 Krien-Kummrow G. .. 138
 Kroeber A. 28, 119, 160, 569
 Kluckhohn C. 28, 160

L

- Lalande A. 27
 Landman M. 119
 Langeveld M.J. 228
 Lichtenstein E. 228
 Loch W. 228
 Lohff W. 228
 Luhmann N. 569

M

- Malinowski B. A. 569
 Mainzer K. 588
 Manners R. A. 28, 161, 569
 Morris C. W. 569

N

- Naumann M. 717

P

- Parsons T. 569
 Pearce R.H. 119

R

- Radeliffe-Brown A. 569
 Reble A. 569
 Rohheim G. 570

S

- Sorokin P. 570
 Steward J. 570

T

- Tachumi R. 570
 Tate S. 104
 Tate C. F. 570
 Thomae H. 228
 Tönnies F. 570
 Touraine A. 570
 Trendelenburg A. 583

W

- Weber A. 570
 Wickler W. 577
 Wilson E. O. 577
 Welsch W. 570
 White L. 570
 White L. 570
 Williams R. 570

Z

- Zadoks A.N. 138
 Znaniecki F. 570

КАГАН
МОИСЕЙ САМОЙЛОВИЧ

Избранные труды
в VII томах

Том III

Труды по проблемам теории культуры

Компьютерное макетирование Даниловой Е. Г.

Корректор Муратова А. В.

Усл. печ. л. 47,125. Тираж 1000 экз.

ООО «Издательский дом «Петрополис»
197101, Санкт-Петербург, ул. Большая Монетная, д. 16
офис-центр 1, пом. 12, тел.: 336-50-34

Подписано в печать

Отпечатано в типографии «Град Петров»

ООО ИД «Петрополис»

E-mail: info@petropolis-ph.spb.ru

www.petropolis-ph.spb.ru