

S.E. Yachin

THE CONDITION OF METACULTURE



Vladivostok
Dalnauka
2010

С.Е. Ячин

СОСТОЯНИЕ МЕТАКУЛЬТУРЫ



Владивосток
Дальнаука
2010

УДК: 130.2 + 316.42

Ячин С.Е. **Состояние метакультуры.** — Владивосток: Дальнаука, 2010. — 268 с.
ISBN 978-5-8044-1057-6

Исходя из понимания культуры как смысловой формы человеческого бытия и учитывая противоречивый характер тенденций развития современной культуры, автор рассматривает одну из этих тенденций, которая определяется им как «состояние метакультуры». В этом состоянии культура обнаруживает свою зависимость от этического творчества личности, и потому принципом её существования становится творческий дар. В условиях метакультурного диалога каждая культура получает возможность рефлексивно использовать творческие достижения других культур для собственного развития. В этих условиях метакультура может быть представлена как место творчества личности на границе культурных сред.

Книга предназначена для специалистов в области философии, методологии и теории культуры.

Ключевые слова: феноменология культуры; культурная форма; культура и личность; метакультура; рефлексивность; этика творчества; культура дара; метакультурная рациональность.

Yachin S.E. **The condition of metaculture.** — Vladivostok: Dalnauka, 2010. — 268 p.
ISBN 978-5-8044-1057-6

Reasoning from the concept of culture as a sense-bearing form of human existence and taking into account inconsistent nature of the tendencies of the modern culture development, the author considers one of these tendencies which he defines as «a condition of metaculture». In this condition the culture reveals its dependence upon ethical creative work of an individual. Consequently, creative gift becomes the basis of its existence. In the state of metacultural dialogue, each culture has an opportunity to use creative achievements of other cultures reflexively to develop itself. Under such conditions metaculture can be presented as a sphere of creative work of the personality at the borders of cultural environments.

The book is intended for experts in the field of philosophy, methodology and the theory of culture.

Keywords: phenomenology of culture; the cultural form; culture and the personality; metaculture; reflexivity; ethics of creativity; culture of gift; metacultural rationality.

Рецензент: д-р филос. н. *Л.И. Кирсанова*

Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы
«Развитие научного потенциала высшей школы»

ISBN 978-5-8044-1057-6

© Ячин С.Е., 2010
© ДВГТУ, 2010

О Г Л А В Л Е Н И Е

Введение.....	7
---------------	---

Глава 1. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

§ 1. Помыслить культуру	15
§ 2. Место культурной формы в последовательности формообразований человеческого бытия	20
§ 3. О становлении идеи культуры	24
§ 4. Культура как форма	28
§ 5. О самореферентности культурной формы	31
§ 6. Антиномии культурной формы человеческого бытия.....	36
§ 7. Смысл и ценность в культуре	45
§ 8. Объективация смысла	49
§ 9. Принцип операционной замкнутости	52
§ 10. Дар как принцип культурной формы жизни	54
§ 11. Философия культуры как философия опыта	63
§ 12. Культурный состав и типология культурных форм	68
§ 13. О событийности исторического схизмогенеза культур	73
§ 14. Культура мышления и культурно-исторические типы рациональности	75
§ 15. Культ священного	85
§ 16. Культура чувства	88
§ 17. Культура как техника человеческой жизнедеятельности	93

Глава 2. ПО ОБРАЗУ И ПОДОБИЮ ЯЗЫКА: ЛОГОС КУЛЬТУРЫ

§ 18. Родной язык как порождающая модель культуры	96
§ 19. Архитектоника культурной формы в размерности языка	101
§ 20. Антиномия символического и знакового в языке и культуре	105
§ 21. Поэтика культуры или культура как медиум смысла	114
§ 22. Семантика культуры или культура как способ целенаправленной деятельности	120
§ 23. Риторика культуры или культура как эстафета опыта	123
§ 24. Грамматика культуры или культура как способ представления опыта	126
§ 25. Язык, культура и истина	129

Глава 3. ЛИЧНОСТЬ И КУЛЬТУРА

§ 26. Идея личности	138
§ 27. Уровни личностного бытия	146
§ 28. Бытие, соотнесённое с Иным	149
§ 29. Бытие личности: между универсальным и уникальным	151
§ 30. Личность и общение	155
§ 31. Этика личности	163
§ 32. Этика творчества личности	167
§ 33. О насыщенности существования	173
§ 34. Судьба личности в культуре	175

Глава 4. МЕТАКУЛЬТУРА — МЕСТО ТВОРЧЕСТВА ЛИЧНОСТИ
НА ГРАНИЦАХ КУЛЬТУРНЫХ СРЕД

§ 35. Культура в состоянии «мета-»	181
§ 36. Метакультура как историческая форма и стадия развития культуры	184
§ 37. О движущих силах развития культур	187
§ 38. Событийность со-стояния метакультуры	190
§ 39. Метакультура и общество, основанное на знаниях	192
§ 40. Культура дара и экономика дара	197
§ 41. Мета-культура как форма личностного бытия	201
§ 42. О роли образования	206
§ 43. К метакультурному опыту личного письма	210
§ 44. Метакультура и постмодерн	213
§ 45. «Преодоление» метафизики как проблема европейской культуры	217
§ 46. Проблема метакультурного потенциала европейского Просвещения	222
§ 47. Метакультурная рациональность или принципы личностно-событийного мышления	228
§ 48. Рефлексивные методологии и метакультурный подход	237
§ 49. Метакультурное сообщество: встреча на границах культурных сред	243
§ 50. Условия метакультурного соразвития	253
§ 51. Сводка формул метакультуры	255
Заключение	257
Литература	261

Чем существеннее разверзается творение, тем ярче светит вся исключительность этого события — что творение есть, а не, наоборот, не есть.

М. Хайдеггер

ВВЕДЕНИЕ

Попытки сшить мир на основе идей глобализма, надо полагать, оказались несостоятельны. Хотя временами ещё и удаётся притушить эскалацию разногласий, но очаги действующих и потенциальных конфликтов возникают всё новые, старые же продолжают тлеть. Я рассматриваю это положение вещей как недостаточность тех оснований, на которых пытались понять и осуществить указанную сшивку.

Глобализм в его нынешнем виде фундирован экономикой, а точнее, верой в возможность взаимовыгодного экономического обмена. Именно таково основание, на котором пытаются строить «взаимовыгодное» сотрудничество разные страны и регионы. Однако недостижимость предполагаемой цели вытекает из самой логики экономического обмена. Предоставленный сам себе этот обмен ведёт к нарастанию неравенства между отдельными народами и государствами. Если в рамках одного государства ещё можно создать политико-правовые механизмы, способные хоть как-то гасить аппетиты рынка и монополий, то в глобальном масштабе сил международных политических и финансовых организаций явно не хватает. Кредиты международных финансовых центров только приводят к нарастанию невозвратных долгов и появлению стран-банкротов. Классическое сращение политики и экономики (получившее признание в необходимости государственного регулирования рынка)

отказывает даже в рамках одного государства и просто потому, что современное государство не имеет достаточно власти, чтобы регулировать все рыночные факторы, большая часть которых привязана к международному рынку.

Тем не менее считается, что у современного мира нет иных альтернатив, кроме как строить общий Мир на базе экономических и политических интересов и отношений. Если и признаётся, что культура и культурные отношения могут этому как-то способствовать, то только во втором и последующих эшелонах.

Но если несостоятельность претензий глобализма на создание единого мира заключается в негодных для этого основаниях, то следует поставить вопрос о том, каковы вообще могут быть основания для совместного проживания человечества на ограниченной территории Земного шара. Или иначе: на каких основаниях может быть достигнуто согласие между народами, странами и регионами относительно условий общего для всех Мира?

Конечно, этим вопросом я уже подразумеваю, что ключ к решению проблемы находится в культуре, что именно она может и должна стать основанием для достижения согласия между народами. Однако скепсис относительно возможностей культуры вполне оправдан. При нынешнем её состоянии она действительно не может служить фундаментом единства человеческого мира.

Но что препятствует культуре стать этим основанием? На это есть как минимум три существенные причины. Во-первых, самая простая — отсутствие общего и действительного (в смысле — действующего) понимания источника культурного развития. Дело заключается в том, что культура, равно как и экономика и политика, действительны в меру своего самопонимания, а точнее — самореференции (коллективной рефлексии). В этом отношении и относительно других сфер общественной жизни культура сильно отстаёт. Причина не только и не столько во множественности определений (теорий) культуры, но в том, что эта множественность не даёт возможности собраться вместе

для решения культурных задач во имя полного осуществления её миссии. Ведь из принятого определения (теории) культуры вытекает понимание того, что она должна делать. Множественность в понимании культуры может быть и представляет собой азартное поле для работы теоретика, но не позволяет собраться вместе для решения общих дел практикам. И опять же причина не в злонамеренности теоретиков, которые хотят сохранить пространство для своей профессиональной деятельности, но в том, что привести идею культуры к общему пониманию на почве самой культуры невозможно. Идея метакультуры призвана вывести понимание культуры за её собственные рамки, прояснить энергичный источник её развития и тем самым создать почву для принятия согласованных решений уже в рамках самой культуры. В этой работе таким источником развития культуры предлагается рассматривать *творчество личности*.

Заметим, что даже экономический глобализм, когда именует современную эпоху «инновационной», а саму экономику «креативной», тем самым вынужден признать творчество в качестве основного ресурса экономического развития. И действительно, специфика современной практической и духовной ситуации человечества состоит в том, что оно находится в ситуации интенсивного преобразования мира. При этом независимо от того, насколько отдельный индивид приобщён к творческой деятельности — изменения в социальной, культурной, технической среде настолько опережают темп физической жизни, что каждого ставит перед необходимостью самоопределения в условиях своего собственного или чужого новаторства.

Ситуация непрерывных инноваций в науке, искусстве, технике составляет и основную проблему современной культуры, которая, как таковая, *сосредоточена на новизне*, задаёт каждому человеку более высокую «планку» жизни. Как никогда раньше, о человеке можно сказать, что это есть «зверь, алчущий нового» (Выражение М.Шелера). Сегодня человеку дано право творить, от него даже требуется творческое отношение к своему профессиональному делу, но это право дано формально, без выделения

средств и создания массовых условий для подлинного творчества. Как результат мы получили «восстание масс», масс, осознавших своё право на самоактуализацию, но не имеющих для этого взращённых талантов. Массовая культура есть яркое свидетельство извращённой жажды человека творить. В безразмерном мультимедийном пространстве реализуется жажда индивида заявить «Я есмь!», но реализуется она преимущественно в желании самоутверждения себя перед лицом других людей.

Идея метакультуры предлагает выход. Она претендует на то, чтобы обрисовать условия возможности такой культуры, которая способна предоставить *массовый* простор для развития творческой сущности человека. Это означает и возможность отнять *массовость* для *подлинного* творчества у массовой культуры, которая симулирует эту подлинность. Культура, которая способна рефлексивно создать условия для реализации творческого призвания личности, это и есть *метакультура*. Вся книга будет посвящена исследованию этих условий.

Вторым, не менее существенным недостатком нынешнего состояния культуры является невозможность использовать традиционные механизмы достижения согласия в культурном сообществе. Я хочу всячески подчеркнуть, что те способы достижения согласия или просто — взаимопонимания, которые использовались и используются в масштабе национальных культур, не могут работать в ситуации межкультурного или межнационального общения. Взаимопонимание в рамках одной культуры достигается в фоновом нерефлексивном режиме приятия смыслов и ценностей своего жизненного мира. Традиционная культура зиждется на фоновом согласии относительно её базовых ценностей. Скрепляют это согласие общий миф и нерефлексивно усвоенная традиция.

По условиям задачи межкультурное общение не может опираться на фоновое согласие и не может использовать скрепы мифа и традиции. Между тем именно мифическое продолжает господствовать в межкультурном диалоге и, мало того, политика и экономика широчайшим образом используют эти традицион-

ные культурные механизмы для своего воспроизводства. Торговая и политическая реклама сегодня не мыслима вне соответствующего мифодизайна и специально созданных мифологем. Политическая и экономическая сферы жизни сегодня оказались в полной зависимости от традиционных культурных механизмов коммуникации, но это при том, что сами эти механизмы оказались непригодны для принятия согласованных решений в мировом сообществе. Многие представители гуманитарных наук продолжают наивно верить в возможности мифа для решения мировых задач. Тем самым они, сами того не желая, поддерживают ту специфическую эффективность, которую мифологемы действительно имеют в области массовой культуры как культуры потребления зрелищ. Но потребительская культура не та почва, на которой может быть достигнуто согласие по действительно важным проблемам межкультурного диалога.

Состояние метакультуры предполагает смену базовой парадигмы общения. Это требует решительного перехода из фонового режима достижения согласия в рефлексивный режим. Идея метакультуры предлагается в развитие принципов коммуникативной рациональности, разработка которых составляет заслугу Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля. Однако для того рефлексивного режима общения, который предполагает состояние метакультуры, понятие рациональности не является достаточным. В нашей трактовке рефлексивность полагает не только и не столько рациональность, сколько переход из институционального в экзистенциальный план общения и внимание к способам самореференции личности и культуры. Программа коммуникативной рациональности этого прямо в виду не имеет.

И третья причина того, почему культура не занимает положенного ей места в современном мире. Чтобы занять «положенное место» необходимо в принципе понимать, в каком соотношении находятся сферы культуры, экономики и политики. В свою очередь, понимание этого соотношения непосредственно определяется общим пониманием того, как устроена совместная человеческая жизнедеятельность.

Я буду исходить из простой модели, которая вырастает на базе вопроса: какие *силы принуждают* людей к совместному существованию? Без обоснования (в силу очевидной тривиальности) примем следующий ответ. Этими силами являются власть, обмен и общение. Эти силы обязательно присутствуют в каждом акте жизнедеятельности, но в разном сочетании и соподчинении. В жизнедеятельности семейной (родовой) общности эти силы находятся в синкретическом единстве, но выход из этого состояния приводит к обособлению указанных сил в относительно автономные сферы общественной жизни: сила власти образует сферу политики и права; сила обмена [продуктами деятельности] — сферу экономики; сила общения (можно говорить «коммуникации», но это не совсем точное слово) образует самостоятельную сферу культуры. В силу расщепления первоначального синкретизма родовых сил перед цивилизованным обществом возникает непреложная задача сохранения единства сфер совместной жизнедеятельности. Эта задача может быть решена единственным способом: одна из сил становится доминирующей и, соответственно, одна из сфер — рамочной.

Из этих достаточно тривиальных соображений вытекают совсем не тривиальные следствия. Так, напрашивается историческая периодизация эпох. Нетрудно заметить, что начиная с постсинкретического состояния доминирующей силой всех цивилизованных обществ была сила власти. В самом концентрированном виде она проявлялась в *имперском принуждении* людей к совместному существованию. Но не в меньшей степени эта сила (в виде силы закона) находила себя в полисной организации жизни или в республиканском правлении.

Время буржуазных революций знаменует переход общества на новые основания совместного существования. Теперь в доминирующее положение переходит сила рыночного обмена, возникает общество, цементированное соображениями извлечения прибыли (т.е. капиталистическое общество). Именно эта сила определила границы современных госу-

дарств и позволила именовать политику лишь «концентрированным выражением экономики».

И вот наступает эпоха, когда сила общения и основанная на её логике сфера культуры становятся действительным основанием совместной жизни. Соответствующие культурные институты: школа, университет, художественное производство, масс-медиа обретают первостепенное значение в воспроизводстве совместной жизни. Именно логика общения (коммуникации) сегодня определяет успех экономических и политических предприятий. Рамочный характер законов общения сегодня замечается каждым, кто желает организовать любое совместное с другими предприятие или начинание.

Признание ведущего значения логики коммуникаций стало общим местом в ведущих современных теориях общества. Я особо отмечу социальную теорию Н. Лумана, эвристика которой во многом определила принятый в этой работе подход. Но показательным является фундаментальный недостаток лумановской теории. В ней совершенно не различаются разные типы социальных отношений, всё сводится к одному — к коммуникации. Если же не различать типы отношений (сил), то это приводит к теоретическим недоразумениям и практическим (проектным) ошибкам. При условии неразличения сил оказывается невозможным обеспечить полноценное единство экономической, культурной и политической сфер жизни. Теоретическое неразличение приводит к практическому распадению этих сфер. Каждая из них пытается (хотя и иллюзорно), но существовать в самостоятельном режиме, не оглядываясь на другие.

Весьма примечательно то, что происходит со сферами жизни, когда они не оглядываются друг на друга. Так, экономика, если она не пользуется ресурсами политики, уничтожает самое себя в монополии; политика, если она не ограничивает себя экономической целесообразностью, неизбежно приходит к максимизации власти, становится тиранией. То же можно сказать о культуре. Если она не соотносит себя с экономикой и политикой, то неминуемо утрачивает жизненную силу в настроениях

декаданса и тупиках божественной жизни. Таковы неизбежные следствия безудержного окультуривания жизни.

Следовательно, всё дело во взаимодействии и согласованности культурной, экономической и политической сфер совместной человеческой жизни. Сегодня ответственность за эту согласованность берёт на себя культура. Однако для этого она должна прежде понять самое себя.

* * *

Автор выражает признательность своим коллегам, в диалоге с которыми развивался сюжет этой книги. Л.И. Анисимову, М.Е. Буланенко, А.С. Бурлак, Н.В. Зайчик, Н.Ю. Малковой, А.В. Поповкину, С.Ю. Пчёлкиной, В.Н. Соколову, А.М. Кузнецову, о. Ростиславу Морозу, Н.Е. Фоминых.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

§ 1. ПОМЫСЛИТЬ КУЛЬТУРУ

Замысел этой работы я определяю как философское исследование современной культуры. Поскольку философия в самом широком истолковании есть такое «*мыслящее рассмотрение предметов*», при котором мышление рефлексивно отдаёт себе отчёт о своих актах [Гегель, 1975, с.85], то и философское исследование такого предмета, как культура, предполагает, что вопрос, прежде всего, должен быть поставлен не о самом предмете, но о том, как его вообще можно мыслить.

Основные трудности при познании культуры вырастают из обусловленной естественнонаучной парадигмой установки мыслить её как некую отличную от человека вещь и предметность. Но это не так. Культура есть событийно обусловленное состояние вещей, прежде всего — наше собственное человеческое состояние. Это состояние может быть постигнуто только как совокупность отношений, соотношений с чем-то иным. Подобную совокупность можно определить как *форму* человеческого бытия, если иметь в виду изначальное единство того смысла, который греческая мысль вкладывала в слова *morphe*, *eidos* и *idea*. «Эйдетическая идея формы» полагает, что всё существует только в данности (видности) друг другу, значит, как *событийно обусловленное состояние*. В дальнейшем в слово «форма» я буду вкладывать указанный выше смысл. Отсюда вытекает следствие: если определение культуры и возможно, то только как совокупность формул (*formula*). Всё, что далее будет говориться

о состоянии культуры и метакультуры, это не столько её определения, сколько её *formul'ы*, т.е. формы соотносённости человека с Иным. Обобщающая формула культуры будет следующая: культура — есть смысловая форма соотносённости человека с Иным: с Богом или трансцендентным (отсюда понимание культуры как культа), с предметами окружающего мира (отсюда деятельное понимание культуры как техники), с другими людьми (отсюда понимание культуры как совокупности средств общения и вообще мира общения) и с самим собой (отсюда понимание культуры как «воспитанности»).

Культура есть *форма* нашего собственного бытия, способ соотносённости себя с Иным, поэтому, думая о культуре, мы каждый раз думаем о себе. Вещи мы мыслим в естественной (интенциональной) установке нашего сознания; о себе мы можем думать преимущественно в рефлексивной установке. При всей неразрывности интенциональности и рефлексивности культуры можно помыслить только исходя из своей собственной культурной формы. Первой и главной из них является родной язык. Поскольку мысль и язык связаны неразрывно, то, думая о культуре, я уже нахожусь в своей речевой культуре и, не отдавая себе в этом отчёта, начинаю думать о себе и своей культуре как о предметах внешней для себя природы. Отсюда вытекает множество недоразумений. Нам начинает казаться, что книги, картины и технические устройства существуют так же, как камни, деревья и реки. Но любой процесс, который мы склонны видеть как культурный, по существу есть процесс вкладывания смысла в разного рода вещи или события. Разрывая связь о-смысленния и культурной предметности, мы буквально обезмысливаем их существование.

Вся сложность и парадокс эпистемологической ситуации состоят именно в том, как можно помыслить культурную форму саму по себе, в то же время понимая, что она существует исключительно как форма нашего собственного человеческого бытия.

С целью преодоления указанной апории, я предлагаю воспользоваться эпистемологическими ресурсами феноменологии и причём сразу в двух её вариантах: гегелевском и гуссерлианском.

«Феноменология духа» Гегеля, под которой великий философ разумел «науку об опыте сознания», открывает перед нами возможность помыслить *становление* культурной формы по аналогии с диалектическим становлением форм абсолютного духа: 1) вначале — в синкретическом состоянии полного единства с живым человеческим существом, 2) затем — в развитии отчуждённой формы культуры вплоть до сегодняшней стадии полной формализации (стадия информационной культуры), 3) в перспективе становления нового этапа единства человека и его культурой формы, которую мы называем *состоянием метакультуры*.

Феноменология Гуссерля, которая, заметим, не содержит никаких отсылок к Гегелю, даёт нам возможность мыслить культурную форму как феномен, т.е. в её данности сознанию, как то, что существует исключительно в соотнесённости с сознанием человека. Будь то книга или техническое устройство, они существуют исключительно благодаря тому значению, которое вначале было вложено в эти артефакты автором и изобретателем, и затем, благодаря пониманию их назначения, читателем и пользователем. Бытие культурной формы состоит в непрерывающихся актах вкладывания смысла в эти формы человеком.

Обе версии феноменологии взятые вместе позволяют увидеть культуру как пограничную форму человеческого бытия или просто *Форму* во всём великом эйдетическом смысле этого слова. Современные исследования *законов формы*, о которых речь пойдёт ниже, позволяют переосмыслить многие эффекты культуры.

Приоритет вопроса о том, *как мыслить* над тем, *что мыслить* и последовательная трактовка культуры как формы человеческого бытия дают возможность избежать тупиковых движений мысли.

Тупиком является попытка ограничить понимание культуры одним общим определением. Размерность формы культуры не может быть меньше размерности человека, а многомерность человеческого бытия — условие его существования, залог свободы его воли. Отсюда выход — понимать культурную форму в её

многомерной сложности, изоморфной удвоенной амбивалентности человеческого бытия. Культура открывает человеку возможность раскрытия потаённого: 1) в самом себе, 2) в Бытии, 3) в природе и 4) в другом человеке.

Ошибочно мыслить культуру как одномерный или гомогенный феномен. Культура есть *сложностное целое*. Среди множества её форм: искусства, техники, науки, обучения, моральных норм и проч. — лучше всего выбрать образцовое, то, которое наиболее полно выражает все интенции культурной формы. Такого рода образцовым (феноменальным) её исполнением здесь предлагается избрать родной язык, который в этой работе будет рассматриваться как *логос культуры*.

Тупиком становится всё более распространяющаяся трактовка культуры только как общественной формы или как разновидности социальных институтов. В этом случае отчуждённое (исторически особенное) состояние формы культуры принимается за всеобщее и тем самым утрачивается понимание как генезиса формы, так и перспектив её развития. Выходом будет категориальное различие культурного и социального уровней человеческого бытия, их представление как последовательности уровней формообразования. Тогда культурная форма обязана мыслиться как *граница двух сред*: граница, отделяющая жизненный мир человека от институциональной среды его обитания.

Тупиковым же ходом мысли следует признать разрыв человека и культурной формы его бытия в полностью формализованной (бессодержательной) её трактовке. Выход — удерживать в мысли, что культурная форма есть форма некоторого содержания.

В отношении теории культуры необходимо сделать то же, что Н. Луман проделал в теории общества. Необходима такая «смысловая революционизация парадигмы теории», когда смысл понимается как источник всех возможных дифференциаций или различий. «Самая радикальная перестройка, необходимая для понимания дальнейшего изложения, состоит в переходе от рассуждения об объектах к рассуждениям о различениях

и, соответственно, в отказе от понимания различий в качестве наличных фактов (различий); ибо в противном случае ничего нельзя было бы обозначить, а значит, ничего нельзя было бы наблюдать, и, следовательно, ничего не могло бы получить своего продолжения» [Луман, 2004, с. 63].

Утверждение, что «культура есть смысловая *форма* человеческого бытия», я предлагаю понимать буквально: это форма *каждого из нас вместе*, она есть личное достояние каждого в его совместном бытии с другими. Но в то же время эта форма сделана не мною (и даже не нами), она соткана из множества вкладов других людей и «одета» на меня. Похожие формы одеты и на других людей. В силу этого мы функционально конгруэнтны друг другу. Всё запутывается, когда представляют культуру общества в буквальном смысле. В этом случае вместо живой культуры начинают мыслить пустую, абстрактную форму. Живая культура, прежде всего, существует как живая речь человека, использующего созданный не им самим язык.

В данном исследовании я попытаюсь помыслить культуру в рамках особого типа мышления, которое можно назвать событийным. В этом случае форма полагается местом встречи изначально разных идеальных сущностных сил. (Характеристику этого типа мышления см. в гл. 4). Пока ограничусь иллюстрацией. Другого человека можно представлять себе и мыслить либо как вещь, либо как событие жизни (в том числе своей). Мыслить Другого как событие означает принять его как свободу, а не как сущность, как укоренённого в бытии, а не в существовании, как данность (т.е. в изначальном смысле слова «форма» и «эйдос»), а не как вещественность (материальность). Событийность культуры как формы также состоит в том, что эта форма постоянно живёт и рождается творческими вкладами людей, где каждый вклад (например, произнесённая фраза) уже есть малое культурное событие, в рамках которого такая форма существует не сама по себе, но есть данность смысла Иного, где идёт постоянная свободная игра образующих культурную форму сил.

В предваряющем плане под культурой я буду понимать событийную форму экстатической (творческой) соотносённости

человеческой личности с Иным. Событийность ей придаёт имманентная множественность такой соотнесённости. Иное выступает как Природа, Другая личность, Своя собственная телесность и как Священное.

§ 2. МЕСТО КУЛЬТУРНОЙ ФОРМЫ В ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ ФОРМООБРАЗОВАНИЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Едва ли не самое важное, что нужно учитывать при исследовании культуры как событийной формы, что это не единственная форма человеческого бытия. Культурная форма входит в онтологически упорядоченную последовательность форм, в которых осуществляется жизнь человека: с одной стороны ей генетически и логически предшествует экзистенциальная форма, ей последует — в таком же генетическом и логическом порядке — институциональная форма. Они реально наслаиваются друг на друга, что отчётливо видно в онтогенезе, когда ребёнок последовательно проходит стадии: сначала тотальная экзистенциальная материнская забота, затем усвоение базовых форм своей культуры (прежде всего языка), только после этого он может перейти в разного рода институциональные среды (детский сад, школа и т.д.). Все антропологические науки (включая психологию) так или иначе вынуждены интерпретировать эту множественность форм человеческого бытия и как-то решать вопрос их соотношения. Однако суть проблемы как в эпистемологическом, так и в онтологическом аспекте, на мой взгляд, полностью не осознаётся. В онтологическом плане не ставится вопрос о том, что происходит с предшествующей формой, когда на неё наслаивается другая; в эпистемологическом — не рассматриваются аналитические альтернативы исследования множественности наложенных друг на друга форм, т.е. какой тип мышления адекватен исследованию этой ситуации. Между тем только

в такой постановке вопроса открывается возможность видеть, к каким последствиям для экзистенциальных переживаний приводит их символическое оформление, что происходит с культурной (символической) формой, когда она приобретает институциональный статус. Чтобы это увидеть, необходимо вначале провести категориальное различие между формами и допустить, что каждая из них имеет собственный принцип или закон [Ячин, 2000; 2001].

Для краткости я поясню ситуацию на примере. Допустим, мы исследовательски наблюдаем любящую брачную пару: мужа и жену. Они находятся в институциональном союзе (в браке), ведут совместную жизнь (находятся в устойчивом общении друг с другом) и искренне любят друг друга. Но в генетической последовательности дело, скорее всего, обстояло прямо наоборот. Сначала возникло чувство, затем был период ухаживаний (специфичный для каждой культуры), затем — заключён официальный союз. Спрашивается, что происходит с чувством, когда оно получает символическое признание, и что в свою очередь — с символически признанным чувством, когда оно оформляется браком? Относительно конкретной пары мы, используя эту абстрактную аналитическую схему, ничего сказать не можем, но она тем и важна, что позволяет ставить вразумительные вопросы, указывает, на какие аспекты ситуации необходимо обратить внимание. С точки зрения метода аналитики межличностных отношений, перед нами стоит дилемма: должны ли мы рассматривать факт существования данной пары как *стечение разных оснований* или же выделение экзистенциального, символического и институционального аспектов брачного союза — есть только исследовательский аналитический приём, не имеющий никакого отношения к реальному *единству* отношений этих двух людей?

Я придерживаюсь убеждения (так или иначе аргументированного, но едва ли способного убедить сторонника другой точки зрения), что любая человеческая ситуация является стечением разных и реально действующих сил, среди которых «сила культуры» лишь одна из наличных. Каждая из них имеет

собственный, отличный от других закон, и уникальный рисунок человеческой ситуации образован комбинацией сил, форм, законов. Закон (если угодно — принцип) экзистенциальной формы человеческого бытия я предлагаю именовать принципом жертвы, закон культурной формы — принципом дара и закон институциональной формы — принципом обмена. Тогда любая человеческая ситуация может быть описана с точки зрения того «весового значения», которое всегда более или менее свободно придаёт каждому из этих принципов субъект анализируемой ситуации. Так, ситуация семейной жизни, как и всякая другая, включает в себя требования взаимообмена услугами, важность бескорыстных даров и неизбежность жертв.

Даже самые выдающиеся аналитики человеческого бытия плохо или совсем не различают ту множественность *номосов*, которые присутствуют в любом акте человеческой жизни. Так, например, в замечательном экзистенциале «Забота», которым Хайдеггер определяет сущность человека, стёрто (хотя неявно и присутствует) различие дара и жертвы и совсем отсутствует понимание требований обмена. В очень эвристичной концепции символического интеракционизма (Дж.Г. Мид) эти различия также не улавливаются. Теория социального обмена (П. Блау, Дж. Хо-манс) вообще все аспекты человеческого общения редуцирует к одному принципу.

Главный аргумент, почему человеческое (а это всегда совместное с другими людьми) бытие должно быть представлено как стечение разных принципов или как наложение форм, состоит в том, что иначе остаётся невидимым главное обстоятельство: *анти-* и *полиномичность* человеческого бытия, тот имманентный конфликт *номосов*, который в каждый момент жизни вынужден разрешать человек.

Конфликт принципов обмена, дара и жертвы с вытекающей необходимостью искусства их умирения — реальность сознательного «предприятия» семейной жизни. Разные пары и разные культуры предлагают свои типовые решения. Одни — путём заключения брачного контракта (тотальная форма институализированного обмена услугами), другие — следование вековым

традициям, третьи — предлагают считать брак расторгнутым, как только миновало первое горячее чувство. Даже мимолётные и совершенно официальные встречи людей (типа: продавец — покупатель) предполагают определённый культурно-символический контекст и невосполнимую жертву затраченного «на другого» ограниченного времени своей жизни.

Думать о человеке как о той ситуации, в которой он находится, а о ситуации как о сопряжении некоторого количества сил — это будет сильно напоминать так называемое *стратегическое мышление* Древнего Китая. Так семейные ситуации в этой логике можно представить в виде вариации триграмм.

В силу самореферентности человеческого бытия (это означает: то, что и как думает о себе человек, становится зоной его ближайшего развития) способ принятой репрезентации становится решающим условием его жизни. Это касается не только психологического самоопределения («я умный», «талантливый» или «несчастный», «бедный»), но и способов мировоззренческой репрезентации. Полагание человека пусть и высшим, но животным открывает одни перспективы, а созданного по образу и подобию Бога — совсем другие; открывает, заметим, безотносительно к тому, «как всё обстоит на самом деле». Это я говорю к тому, что тот способ мышления и тип рациональности, который мы, представители европейской философии и культуры, преимущественно прилагаем к осмыслению человека — зашёл в тупик. Принятые нами эйдетические, схематические и тем более таксономические типы мышления (см. § 14) не покрывают человеческой реальности. Во всех этих вариантах используется один и тот же метафизический способ осмысления: действительное соотносится с его идеей (эйдосом, понятием, идеальным образцом), и в этом случае всегда, так или иначе, приносится в жертву конфликтная полнота человеческого бытия. В итоге — утрата (или оправдание утраты) жизненной энергии, развёртывание (путём идеологического оправдания) таких форм жизни, которые имеют явную танатасную направленность. Можно здесь довериться искушённому в этих вопросах психоанализу, который показал, что стремление к «чистому» удовольствию (во всех его

вариантах: сексуальных, гастрономических, развлекательных) есть едва прикрытое стремление к смерти.

Здесь я хочу показать дополнительные возможности иного способа описания человека, который открывается несколькими ходами мысли: первый — это тот, который предложен экзистенциализмом и состоит в том, чтобы мыслить человека преимущественно не как сущность, а как существование; второй — который используется в опыте размышления о личности в православной традиции*; и третий — который может быть назван онтологическим схематизмом или событийным мышлением (имеющий некоторую параллель в стратегическом мышлении Древнего Китая).

В этом способе репрезентации человеческого бытия находит своё решение вопрос о месте культурной формы во всей последовательности или иерархии других его форм.

§ 3. О СТАНОВЛЕНИИ ИДЕИ КУЛЬТУРЫ

«Вещи ещё нет, когда она начинается» — таков, согласно Гегелю, общий принцип подхода к постижению начала всякого становления. Становление идеи культуры хорошо демонстрирует этот диалектический принцип. Только оглядываясь назад с позиции современной философии культуры, можно увидеть начало той проблемы, которая впоследствии тематически оформилась в понятие и теорию культуры. Начало *идеи*** культуры лежит в фактическом и помысленном разрыве двух миров: мира природы и мира человека. По-видимому, впервые этот разрыв помыслили софисты. Великую формулу Протагора: «Человек есть

* В предлагаемом здесь способе мыслить человека много параллелей с синергийной антропологией С.С. Хоружего.

** Здесь и далее, когда речь идет об *идее*, она понимается как *регулятивный принцип* одновременно и бытия, и мышления, т.е. в духе и принципа Парменида, и Канта.

мера всех вещей существующих, если они существуют, и несуществующих, если они не существуют», можно рассматривать как основу всех последующих экспликаций мира человека как мира культуры. Мы и сегодня находимся в лоне этой идеи, когда рассматриваем культуру как смысловую форму человеческого бытия, пусть и придавая ей различные спецификации. Главное остаётся: культура, согласно основополагающей позиции И. Канта, имеет значение до тех пор, пока она противопоставляется как сфера свободного целеполагания сфере природной необходимости. Культура есть собственный мир человека, его жизненный мир, мир отношений, которые складываются между людьми, общностями и поколениями, между человеком и природой, человеком и Богом. Это и мир особых предметов-произведений, которые возникают в рамках этих отношений: языка, художественных произведений, священных книг, техники.

И опять-таки гегелевские диалектические принципы позволяют уловить основную тенденцию дальнейшего развития идеи культуры. Становление всегда идёт путём отчуждения формы существования от содержания-сущности. Изначально смыслом и содержанием культуры (в особенности на стадии появления самого термина *cultura*, т.е. в римские времена) полагалось *возделывание души**, что соответствует греческому *paideia*, но далее можно заметить, как форма (способ) этого «возделывания» постепенно отчуждалась от природы самой души и обретала собственную логику. Наиболее остро на эту тенденцию отреагировал Ж.-Ж. Руссо в своей критике культуры. Кант пытался смягчить это отчуждение сущности культуры от формы её существования, введя различие культуры и цивилизации, но тенденция осталась непреодолимой.

Культура и в своём нынешнем фактическом состоянии, и по способу осмысления пребывает преимущественно в отчуждённом от человека виде. Форма, изначально существующая и мыслимая как форма некоторого содержания, *формализуется*. Меняется её призвание: вместо оформления содержания, она

* «Cultura animi» согласно Цицерону (см. его «Тускуланские беседы»).

ориентируется на собственный формальный закон. Законченный теоретический образ *так существующей* культуры находит своё выражение в трактовке культуры как институциональной формы, т.е. уже не как формы человеческого бытия, а как формы социального обездушенного бытия. Этому вполне реальному способу бытия культуры соответствует возможность естественнонаучной теории культуры. Научный взгляд на вещи требует их видения как естественных образований, т.е. только в той части их функциональности, где вещи причинно обуславливают существование друг друга. Концентрированно такой естественнонаучный подход находит себя в информационной (информационно-семиологической) трактовке феноменов культуры.

Культурные формы безусловно «причиняют друг другу разные хлопоты»: массмедиа воздействуют на формы образования, те — на способы научного познания, последние влияют на художественные формы и т.д. Отменить собственную логику культурных форм в их совместном пребывании невозможно. Примером могут служить язык и постигающая его лингвистика. Структурная лингвистика убедительно показывает, что в языке есть зависимости, которые не подчинены воле и сознанию человека. Но, наверное, ни один лингвист не отважится заявить, что язык есть институция, целиком независимая от мысли и сознания. В наибольшей степени *объектность* проявляется в фоновом устройстве языка, но язык на уровне дискурса (поэтического, например) прямо зависит от смысла, вложенного в него творческой личностью.

Реальность отчуждённой от души человека культуры находит своё воплощение в современной массовой культуре, о которой сами её создатели и потребители никогда не скажут, что она есть возделывание души. Реальность массмедиа, этого ядра массовой культуры, как показал Н. Луман [2005]*, состоит в том,

* Чрезвычайно показательно, что Луман вообще отказывается прибегать к понятию культуры при анализе социальной системы. Тем самым он выражает действительное положение вещей: культура преимущественно перестала быть формой человеческого бытия, но стала одним из социальных институтов.

что массмедиа есть оперативно закрытая система, как таковая нацеленная на собственное воспроизводство, и было бы большой ошибкой думать, что система массовых коммуникаций — это культурная форма, обслуживающая интересы развивающегося человека.

И вновь диалектическая логика становления утверждает, что если стадия отчуждённого бытия не завершается крахом целого, то сущее должно перейти в состояние снятия формы отчуждения. В нашем случае это означает, что культура, если она не стремится к завершению своего существования, должна вернуться на новой стадии к единству с человеком, вновь должна стать формой *человеческого* бытия. К этой необходимости приводит нас общее состояние цивилизации. Когда её называют «экономикой, основанной на знаниях» или же «креативной экономикой», то речь уже не может идти об отчуждённых формах культуры. Знания (если их отличать от информации) и творчество (если его отличать от массовой продукции) есть нечто положенное человеческой субъективностью. Знания и инновации указывают на творческие способности человека, которые находятся вне *естественной* логики культурных форм.

Состояние мета-культуры и есть стадия возвращения культуры к человеку или, по крайней мере, осознание необходимости такого возвращения. Однако хитрость диалектического снятия состоит в том, что вернуться к человеку в его прежнем способе существования уже невозможно. Допустимо сказать, что нынешние формы культуры невозможно прикрепить к *душе* современного человека. Современные развитые формы культуры (образование, наука, техника) своим содержанием могут иметь только человеческий *творческий дух*. Далее культура может развиваться только будучи способом *возделывания личности*. Мир современной развивающейся культуры — это мир личностного развития, где личность является и источником развития культуры, и её продуктом.

Состояние «мета-» («после») указывает на личность как выходящий за пределы самой культурной формы творческий источник её развития.

§ 4. КУЛЬТУРА КАК ФОРМА

Мышление бытия как формы является определяющим для всей традиции европейской метафизики. Ж. Деррида пишет: «Все понятия, которыми переводились и определялись *eidos* или *morphe*, отсылают нас к теме *присутствия вообще*. Форма — это само присутствие. Формальность — это то, что явлено, видимо и воспринимаемо в вещи вообще. Это метафизическое мышление — и, следовательно, феноменологическое — есть мышление бытия как формы» [Деррида, 1999, с. 140]. Феноменология критиковала метафизику, но, как замечает тот же автор, «только для того, чтобы её восстановить» [Деррида, 1999, с. 139]. Попытки преодоления метафизики и вместе с ней феноменологии предпринимаются постоянно. Суть этих попыток в том, чтобы помыслить сущее, минуя инстанцию сознания, т.е. вынося *факт* явленности сущего субъекту за скобки анализа. Но именно благодаря таким испытаниям на прочность феноменология обретает новые силы и возможности. Феноменология обращает в свою пользу странность тех выводов, к которым приходят ниспровергающие её теории. Одним из самых замечательных по своей эвристике постметафизических проектов является теоретико-системный подход Н. Лумана. Он предоставил все возможности обратить своё исследование социальной системы (формы) в пользу феноменологии, когда, пусть между прочим, но заявляет, что системно-теоретический подход «делает лишним неясное понятие культуры» [Луман, 2004, с. 128].

Я попытаюсь последовательно обратиться в пользу феноменологии все изыскания законов формы (Дж. Спенсер Браун, Х. фон Ферстер, Г. Бейтсон и др.)*, признавая, что эти законы совершенно справедливы, поскольку речь идёт об исторически своеобразной, отчуждённой от своего содержания форме чело-

* Стоит заметить, что сам теоретический проект пришел к тому же результату, вписавшись в течение т.н. радикального конструктивизма, которое стоит на близкой к канонической позиции феноменологии [Цоколов, 2000].

веческого бытия. Как было показано в предыдущем параграфе, стадия отчуждения имеет свою логику, которая состоит в том, чтобы отработать собственные механизмы воспроизводства формы. Достигая определённого уровня сложности, культурная форма уже не может непосредственно контролироваться актами сознания, она должна стать в некоторой степени автоматичной, перейти в режим *автопойэзиса*. Поэтому обсуждать сегодня проблемы культуры (культурной формы) без привлечения эвристики вышеназванных идей и открытий мне кажется совершенно неконструктивным. В первую очередь это касается понимания формы как сети различений во всём строго категориальном (и восходящем к Аристотелю) смысле этого слова. Вне принципов различения внешней и внутренней стороны формы, введения позиции наблюдателя и наблюдателя за наблюдателем, самореференции и инореференции, операционной замкнутости и автопоэза, повторного входа и собственных значений функций системы — культура не может получить сколько-нибудь завершённого описания.

«Согласно этому понятию [различия. — С.Я.], формы теперь следует рассматривать уже не как (более или менее красивые) фигуры, а как пограничные линии, как маркировки некоторой дифференциации...» [Луман, 2004, с. 63].

Одной из примечательных тенденций в теории культуры последнего времени является попытка связать культурные процессы и отношения с понятием информации. Это понятие действительно продвигает теорию вперёд. Если считать, что *differentia specifica* культурных феноменов связана с производством, хранением и передачей информации (т.е. трансляцией формы), если усмотреть, что политические отношения свою специфику имеют в понятии силы (власти), а экономические процессы связать с материальным, т.е. вещественным производством, то у нас получается законченная корреляция с естественнонаучным знанием, для которого «вещество» (тело), «энергия» (сила) и «информация» являются основополагающими понятиями.

Связь естественнонаучного понятия «информации» с всеобщей категорией формы совершенно прозрачна. Информация

обязана своим существованием форме, и тем не менее это не одно и то же. Информация, которую вполне законченно определили как «мигрирующую структуру», относится к естественному плану бытия и применима для понимания культурной формы в пределах вещественного аспекта её существования. Теория связи, которая определяет все параметры теории информации, ничего не говорит о смыслах, которые человек вкладывает в информационные сообщения. Объём информации в выражении $F = ma$ программа Word оценивает примерно в 19 килобайт, что не имеет прямого (или вообще никакого) отношения к тому смысловому содержанию, которое вкладывает сознание в эту формулу классической механики. К составу полного недоразумения следует отнести убеждения многих учёных естественников, что слова «знание» и «информация» означают одно и то же*.

Категория формы всегда полагает содержание. Этого нет в понятии информации. Существо информационного взаимодействия, согласно одному из принципов теории связи, состоит в том, что информация не зависит от своего носителя, может свободно отчуждаться от него и транслироваться на другой носитель. Культурная форма *в принципе* не отчуждаема от своего носителя — человека. Но этому противоречит факт объективированных культурных форм — пусть, например, это будет книга. Факт «книг», имеющих зримое самостоятельное существование, разве не демонстрирует автономию культурной формы? Это противоречие относится к базовым антиномиям культуры (см. § 5) и определяет то напряжение, которым живёт человек в своих культурных формах, которые, в свою очередь, стараются сбежать от человека и стать предметами естественной среды, что зачастую и происходит.

Для того, чтобы подчеркнуть принципиальную неразрывность человека и культурной формы его бытия, я предлагаю по-

* Замечу, что смешение далеко не безобидно. Информатизация процесса образования при отсутствии ясного различия знания и информации приводит к тому, что уровень знания предмета приближается к количеству килобайт значков текста. Учащиеся вполне реально не понимают смысла формул, при том, что могут их иногда применять.

нимать форму как событийное состояние. Не вполне отчётливо, но идея событийности присутствует в классическом понимании формы (эйдоса). Поскольку форма это всегда данность одного сущего другому (самое простое понимание информации как *данных* — намекает на это обстоятельство), то здесь подразумевается указание на временной порядок данности (видности) одного другому. Вещи даны друг другу в результате «микрособытия» встречи. Культурная форма придаёт онтологический размах событиям встречи, делает со-бытие с Иным условием жизни человека.

§ 5. О САМОРЕФЕРЕНТНОСТИ КУЛЬТУРНОЙ ФОРМЫ

Для теории Н. Лумана принцип самореферентности социальных систем имеет основополагающее значение. Этот принцип проясняет механизм, посредством которого такого рода системы осуществляют собственное воспроизводство. Система воспроизводит самое себя, различая собственные (внутренние) операции и те, что исходят из окружающей среды. Дж. Спенсер Браун [Brown, 1979], у которого Луман заимствовал этот принцип, называет данное различие законом единства самореференции и инореференции. Как таковой принцип имеет универсальное значение для любой динамической живой системы. Он объясняет, каким образом системы сохраняют свою идентичность (самотождественность) во времени или обеспечивают свою системную (операциональную или рекурсивную) замкнутость.

В «детской» форме вопрос можно сформулировать так: «Почему живые тела не растворяются во внешней среде?» Речь идёт об открытых системах, которые находятся в активном взаимодействии с окружающей средой, избирательно реагируя на её воздействия, т.е. проводя *операции различения* между «полезными» и «вредными» её влияниями. Очевидно, что такое различение возможно только при наличии образцов, сравнение с которыми обеспечивает выбор между значимым и незначимым,

нужным и ненужным. Согласно Х. фон Ферстеру [Foerster, 1981], такое сравнение есть то же самое, что обращение к прошлому состоянию или к «памяти» системы. Тогда любая операция будет не только операцией ввода «полезного» из окружающей среды, но и операцией повторного входа прошлого состояния в настоящее. В более простом варианте (характерном для низших организмов) от системы не требуется даже выбора, нужно только узнавать «значимое», тогда как всё остальное просто погружается в невидимый фон. Система находится в режиме воспроизводства, не видя того, что ей не нужно. Оказывается, что способность не видеть является конституирующей для зрения [Матурана, Варела (1984), 2001].

Исходные образцы, на которые ориентирована система, обеспечивая свою операционную замкнутость, по аналогии с анализом математических функций, можно назвать «собственными значениями системы» или её кодом. Заслуга Н. Лумана состоит в том, что, используя эту аналогию, он осуществил тотальную аналитику, наверное, всех социальных институтов, выявляя их собственные значения или коды. Оказалось, что власть, деньги, массмедиа, семья, собственность и проч. имеют собственные значения функции, которая обеспечиваем им дифференцированное существование в современном обществе [Луман, 2006]. Я думаю, что это одно из важнейших достижений (открытий) в области современной социальной теории. Исследуя социальные учреждения, необходимо постоянно иметь в виду, на какие собственные значения эти институты ориентированы в процессе своего воспроизводства. Только при этом условии их можно «заставить» работать на общее дело. Если мы не знаем кода или собственного значения функции данного института, то неизбежно впадём в иллюзорное ожидание его бескорыстной деятельности на благо общества. Такого рода ожидания в своей массе возникают, когда публика видит работу вузов, судебных органов, армии и любой другой организации. Так, когда она наблюдает за деятельностью вузов, то не подозревает, что эта деятельность в значительной части (а иногда и в катастрофичной) направлена не на внешнюю функцию производства образованных людей,

специалистов для государства и общества, а на воспроизводство существующей структуры производства специалистов. Тот факт, что специалисты всё-таки и как-то производятся, является лишь побочным продуктом этой «главной» заботы учреждения.

Таким образом, самореференция есть общий механизм автопойэзиса (самовоспроизводства) систем, включая в себя: операционную замкнутость, различение внутренней и внешней сторон формы системы, системы и окружающей среды, системы и другой системы (дифференциацию), собственные значения системы, повторный вход и смысл.

Эвристика данного подхода порождает большой соблазн вообще отказаться при описании работы социальных систем от фактора сознания. Кажется, что этот фактор может быть элиминирован с большим выигрышем для строгости теории (согласно «бритве Оккама»).

Связь между работой социальных институтов и сознанием действительно носит не прямой характер. Имеется посредующее звено, миновать которое не может ни одна социальная организация. Это опосредующее звено мы будем называть *контуром самоописания системы*, и наличие такого контура специфично для любой социальной системы. Контур самоописания это есть особый случай самореференции, необходимый для самовоспроизводства социальных институтов. Принципиальный факт состоит в том, что все социальные институты могут функционировать при условии, что существуют написанные «инструкции» по их функционированию. В современном обществе это разного рода социальные теории. Но эти «инструкции» могут быть и в виде идеологической доктрины (в виде программы партии, например) или мифа. Современное государство и право не может существовать без «теории государства и права», которую в вузе изучают студенты соответствующей специальности; такие институциональные реальности, как деньги, налог и кредит, не могут существовать без «Теории налога, кредита и денег»*. К настоящему времени все социальные механизмы и организации

* Я имею в виду спасительную для Америки 30-х гг. теорию и работу Дж. Кейнса.

обеспечены своими теориями (теориями управления, теориями организаций и проч.). Наверное, ещё есть люди, которые наивно верят, что теории отражают социальную реальность, тогда как на деле они её конструируют. Конструируют — не означает создают, но форматируют, руководствуясь некими высшими идеями, о которых мы скажем далее.

Н. Лумана можно причислить к третьему поколению философов и теоретиков т.н. Франкфуртской школы. Именно основателям этой школы М. Хоркхаймеру и Т. Адорно принадлежит первая попытка изменить взгляд на отношения социальной теории и социальной реальности. До них преобладал взгляд, что это отношение носит характер отражения. Создатели «критической теории»* показали, что социальные теории не только и не столько отражают реальность, но формируют её.

С другой стороны к решению той же задачи подошёл М. Фуко со своей идеей дискурсивной практики. Дискурс фундаментально опосредует любые наши ментальные состояния относительно социальных институтов, с одной стороны, и придаёт дискурсивный характер самой этой реальности, делает так, что сами социальные институты: рынок, государство, школа, медицина — становятся видами дискурсивных практик. *Контур самоописания* вполне допустимо именовать *дискурсом самоописания*.

В духе самой лумановской теории можно задать вопрос: находятся ли дискурсы внутри социальной системы или в её окружающей среде? Очевидно, что дискурсы не имеют только ментального существования, но их едва ли можно целиком расположить и внутри социальных институций. Исключая эти две возможности, мы приходим к пониманию необходимости опосредующего звена между человеком и социальной системой, а это и есть система (форма) культуры. Именно культура (культурная форма) есть то место, через которое в обязательном порядке проходит контур самоописания социальных систем. Луман не хочет использовать «это непонятное слово культура» и потому социальные самореференции (самопи-

* Отправной является работа Хоркхаймера «Традиционная и критическая теория» (1937).

сания) становятся просто операциями системы, чем-то эфемерным относительно институциональной устойчивости самого общества.

Добавление сферы культуры (культурной формы) в лумановскую конструкцию делается без всякого насилия над последней. Это добавление можно осуществить в той же логике, в которой Луман разводит человека и общество, размещая человека не внутри общества, а в его окружающей среде. Луман прав, утверждая, что законы системной организации общества не имеют никакого отношения к законам организации «человеческой психики». Также можно поступить и с идеей культуры. Культура опосредует отношение человека и общества, имея на это основание — свой закон, код или собственное значение. Ключевым для нас будет следующее обстоятельство. Человек как «психическая система»* в принципе не может войти в операции социальной системы, если он соответствующим образом не окультурен, как минимум, не владея принятым языком (дискурсом) системы. Если вы не знаете, как писать исковое заявление, вы не можете войти в операции судебной системы; а если и можете, то только в качестве лишённого полной субъектности преступника. В целом взаимодействие человека и социальной системы требует научения, а научение — классический элемент, процесс и назначение системы культуры.

Другой факт и другое обстоятельство состоит в том, что культурные формы стремятся войти в систему социальных институтов, иными словами — получить институциональную поддержку. В отношении этих культурных форм, которые «толпятся» у входа в институциональную среду, социальная система обязана осуществлять точно такую же селекцию, как и в отношении факторов природы и людей. Это называется «культурной политикой». Так, существуют разные концепции образования, и какая из них получит институциональную поддержку и станет контуром описания института профессионального образования — вопрос политический.

* Это терминология Лумана, которая не является строгой.

В конечном итоге современная ситуация в обществе и в культуре определяется не их собственным законом, но отношением между ними. Особенность её в том, что в условиях глобализации социальные системы (допустим, государство) утратили ясность критериев селекции культурных образцов, которые транслируют её же массмедиа. Отсутствие критериев различения ведёт к подрыву всего механизма самореференции. Как и предсказывает теория, результатом будет то, что система лишается смысла (продукта операций различения) и растворяется в окружающей среде. Эмпирически это выглядит как утрата полноты суверенитета государства. Возможно, что этот процесс идёт во благо человечества, но в любом варианте нужно понимать его механизм. Это понимание как раз и достигается в рамках теоретико-системного подхода.

§ 6. АНТИНОМИИ КУЛЬТУРНОЙ ФОРМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Антиномичность культуры уже задана её пониманием как *формы* человеческого бытия [Ячин, 2002]. Форма есть система отношений различия, граница, отделяющая одно от другого в некотором смысловом пространстве, и граница, отделяющая одно состояние формы от другого во времени. Как таковая форма всегда будет дву-смысленна, она будет включать в себя определения двух сторон отношений, обозначать различие внутренней и внешней стороны формы, она всегда будет границей двух сред, каждая из которых имеет свой собственный закон (номос). Культура антиномична и по способу своего самовоспроизводства, поскольку она сохраняет себя в непрерывных актах обновления.

Как граница между человеком и природой, культурная форма предполагает антиномию субъективного и объективного, свободы и необходимости, сознательного и бессознательного, предметного и непредметного.

Как граница между одним человеком и другим, между одним поколением и другим, между одной общностью и другой — культура полагает антиномию понятного и непонятного, новизны и значимости, традиционного и творческого, массового и элитарного.

Как граница между человеком и Богом (трансцендентным), культурная форма полагает антиномию сакрального и профанного, смертного и бессмертного, «земного» и «небесного».

Как граница между сущностью (призванием) человека и его существованием, культурная форма полагает антиномию идеального и реального, возможного и действительного, способностей и условий их реализации.

Все эти антиномии и определения хорошо известны в теории и истории культуры. Идея культурной формы позволяет лишь упорядочить этот калейдоскоп определений в рамочных условиях полярных координат тех отношений, в которых осуществляется культура.

Культурная форма призвана нести в себе, хранить культурное содержание. Со стороны «содержимого» формы — культура представляет собой *составное целое*. В её состав входит многое: наука и накопленное ею знание, искусство и совокупность художественных произведений, религия и её проповеди, технологии и технические устройства, и это ещё не всё. Антиномичность формы делает невозможным автоматическое удержание накопленного культурного содержания. Это достигается исключительно усилиями самого носителя формы — человека.

В первую очередь антиномичность культурной формы касается ядра любой культуры — её родного языка. Требование постигать язык через его антиномии утвердилось благодаря В.Гумбольдту. Он полагал, что уже при самом рождении слова в нем заложена противоположность объективности и субъективности, речи и понимания, свободы и необходимости, неделимого и народа, божественного и человеческого. С одной стороны, своеобразие языков зависит от духа народов, но с другой стороны, язык зарождается в такой глубине человеческого, что его нельзя считать созданием самих людей. Язык не дело народов,

но дар им. Они употребляют его, сами не зная, как его образовали [Цит. по: *Потебня* (1913), 1993, с. 25—39].

Если бы культура не была носителем противоположных законов, она не могла бы стать формой человеческого бытия. Великая заслуга Канта состоит в том, что он открыл антиномичный принцип человеческого бытия — закон свободы*. Свобода человеческой воли требует соответствующей культурной формы. Если свобода воли человека полагает антиномию, то и культурная форма человеческого бытия должна быть антиномична. В этом — залог свободы выбора. Свидетельством антиномичности культурных форм, по данным антропологии, является устройство культурных образцов, исполняющих роль паттернов поведения. Эти паттерны построены либо по бинарному принципу (*Леви-Стросс*), либо предполагают *альтернативы биполярности* (*Бейтсон*). Как таковые культурные паттерны всегда принуждают человека к выбору. К числу биполярных альтернатив по Г. Бейтсону относятся: доминирование/подчинение, демонстрация/разглядывание, оберегание/зависимость [*Бейтсон* (1935), 2005, с. 116—129]. Бейтсон отмечает, что наличие такого рода альтернатив в случае коммуникации порождает культурный схизмогенез, т.е. стандартно дифференцированную последовательность актов коммуникации, другими словами — форму культуры.

Исходя из онтологического устройства формы можно предложить следующий типологический подход к базовым антиномиям культуры. Антиномии формы и её материала — культура и натура; антиномия формы и её содержания — культура и цивилизация; антиномия модальностей времени — традиция и новация.

Антиномия культуры и натуры

Человек творит свой культурный, жизненный и искусственный мир. Творит из материала природы и из своего собственного естества, познавая законы мира и телеологически преодолевая их. Гегель назвал способ преодоления природной необходимо-

* См. И. Кант «Критика практического разума». Кн. вторая, гл. вторая.

сти «хитростью разума». Хитрость состоит в том, чтобы «противопоставить одну силу природы другой и тем самым властвовать над обеими». «Разделяй и властвуй!» — принцип всякой власти, как политической, так и технологической.

Ни при каких условиях культурная форма не может разорвать свою связь с материалом природы и вместе с тем вся история культуры есть свидетельство культурного стремления освободиться от тех ограничений, которые на неё накладывают законы природы.

Антиномичное стремление человека к освобождению от природных ограничений может иметь два очевидных исхода: 1) насилие над природой, разрушение естественного порядка и, как следствие, болезнь самой культуры или 2) такая отработка материала природы, чтобы «ничто не ушло в отвалы производства».

Первый исход неизбежен, поскольку культура мыслится и существует в своём исторически особенном виде как отчуждённая форма человеческого бытия, закон которой внешне противостоит законам природы. Экологические проблемы современной цивилизации — продукт вот так установленного отношения между человеком и природой. В этом состоянии о природе вообще можно сказать то же самое, что утверждал З.Фрейд о человеческой природе: «Человек становится невротиком, потому что он не может вынести тех ограничений, которые на него накладывает культура» [Фрейд, 1998. (Работа «Неудовлетворённость культурой»)].

Второй вариант предполагает, что культурная форма является возможностью, которая таится в самой природе, но может «выйти из потаённости» благодаря творчеству человека. Именно так трактует техническое и художественное творчество Хайдеггер [1993]. «Пока нечто остаётся веществом, пока вещество дожидается, что его обработают, оно ещё не существует здесь действительно, т.е. оно ещё не вышло наружу в своё подлинное присутствие, а выходит оно наружу тогда, когда используется — связывается творением. Звуки, из которых состоит музыкальный шедевр, — больше звуки, нежели любые звучания и шумы... в том, как высится колонна храма,

каменистость её бытия выступает подлиннее, нежели в необработанной глыбе камня» [Гадамер, 1993, с.126].

В отличие от обычных тел из «системы природы», которые сами по себе вполне безразличны к своему возможному окультуриванию, человеческое естество *ожидает* своего культурного возделывания. Не получая его, естество становится без-образным. Именно поэтому тело обученное, тренированное, спортивное и в целом воспитанное не только видится, но и по смыслу является более *естественным*. Движения этого тела в совершенно натуральном смысле более органичны. Перефразируя позицию Хайдеггера, можно сказать, что в культурно сотворённом теле физиология более физиологична, биомеханика скелета и мышц — более биомеханична и т.п. Здесь мы видим, как физическая культура (физвоспитание) пытается отработать человеческое естество как свой материал.

Ж.Бодрийяр [2000, гл.6] замечает, что символизация природной вещи, а именно в этом состоит существо её культурного формообразования, предполагает полную отработку материала природы, «истребление вещности вещи». Поскольку природа не отрабатывается до конца (до полного совершенства и, как это ни парадоксально, до полного истребления), то в буквальном и переносном смысле возникают отходы производства. Именно так возникают словесные отходы в плохой поэзии [Ж.Бодрийяр, 2000, гл.6, с.334] и отвалы «плохого» промышленного производства.

Только в одном из четырёх своих измерений культура есть пограничное отношение человека (человеческой общности) к природе. В рамках этого отношения человек ставит перед собой неразрешимую задачу перевести через эту границу естественносущее с тем, чтобы придать ему Смысл. Смысл есть телеологический порядок Мира. В сфере культуры природная вещь приобретает назначение орудия или инструмента, она становится служебной*. Но и орудие, и инструмент по своему составу всё равно остаются вещами природы, а это и значит, что этот

* О «служебности вещей» см. «Бытие и время» Хайдеггера.

состав культурно не отрабатывается до своего художественного и культурного совершенства. Будь вещи и человеческие тела совершенны, они были бы нетленны. Максимум, что в этом направлении может сделать человек это поместить художественно отработанную вещь в музей. И сразу возникают новый парадокс и новая антиномия. По словам Бодрийяра: «Нас помещают в саркофаг, чтобы не дать нам умереть».

Антиномия культуры и цивилизации

Человек, культурно-символически отрабатывая материал природы и своё собственное естество, создаёт особую культурную предметность, которая называется цивилизацией. Цивилизация есть вещное тело культуры и «система вещей-ценностей». Так, при создании вещи, предназначенной для чтения, создаётся просто вещь, которая занимает пространство на полке и препятствует тому, чтобы на этом месте могла разместиться другая культурная вещь. Книга — есть культурная форма, созданная и предназначенная для символического прочтения, но вместе с тем она остаётся вещью, существующей по законам природы.

Более того, чем настойчивее человек пытается вырваться из ограничений природного порядка, тем интенсивнее нарастает вещество самой культуры. Город (*civis*) — то место, в котором происходит накопление культурной предметности. В нём человек уже не имеет дело с природой как таковой, он отгорожен от неё системой искусственно созданных вещей.

О. Шпенглер и А. Тойнби обратили внимание на эффект цивилизационного кризиса в развитии культуры. Суть его в том, что уже созданная культурная предметность (не только всякое строительство и технические устройства, но и собрание книг в библиотеках, картин в галереях, раритетов в музеях) становится препятствием для человеческого творчества.

В идеале можно вообразить культуру, которая полностью отрабатывает материал природы, причём таким образом, что

не создаёт и не накапливает своего культурного богатства. Это была бы культура абсолютного творения, т.е. такого, которое потребляется сразу же в момент своего производства. Спонтанно выраженное чувство, творческая импровизация, внезапно состоявшийся разговор или живой сказ поэта — таковы отдельные примеры «чистой» культурной формы. Поскольку же материал никогда полностью не отрабатывается, то культура оседает в виде *ценности* или вещного богатства. Когда культурных ценностей становится слишком много, когда сами живые носители данной культуры уже не в состоянии освоить содержание накопленного богатства, они оседают в виде мёртвого груза культуры, «отвалов» духовного производства. Тогда наступает цивилизационный кризис культуры.

Культура не способна существовать без вещей, предназначенных к пониманию, но если таких вещей будет слишком много, то они просто перестают охватываться понимающим отношением (пример — книги, которые из-за их многочисленности уже никто не может прочесть, и которые поэтому просто занимают место на полке). В итоге культура тонет в своём собственном теле.

Впрочем, бытийный или смысловой план культуры гораздо более устойчив, нежели вещный (цивилизационный). Так, говорят: «Греческая цивилизация погибла, но культура её живёт». Произведения, выставленные в музеях, или книги авторов того времени представляют для нас «чистое бытие той культуры», но одновременно — элемент современной цивилизации.

Таким образом, получается, что если брать творение в качестве исходной точки аналитики культурной формы, тогда топос культуры, в первую очередь, предстанет как пространство *отсутствия*, а не присутствия. Для того, чтобы состоялось творение, необходимы время и место. Если плотность вещных точек культурного пространства переходит некоторую меру, то отдельному человеку может просто не остаться места для своего слова, для развёртывания своей мысли. Культура утрачивает творческий дух, который и есть её собственный смысл.

Когда на смену одной цивилизации приходит другая, то последняя, прежде всего, расчищает культурное пространство для творческой энергии. Может даже показаться, что существует историческое или судьбоносное оправдание для революций и войн как «мусорщиков» всех «отвалов» культуры.

Традиции и новации или новизна и значимость в культуре

Культура обязана хранить и созидать. Антиномичность этих предназначений столь же понятна, насколько очевидна опасность отрыва функции хранения традиции от задачи творческого наполнения культурной формы новым содержанием. Культурная форма неизбежно деградирует, как только нарушается взаимодополнительность двух сторон процесса. Попытка хранить, творчески не развивая, превращает культуру в мёртвый музей, уменьшает число живых носителей культуры. Через одно-два поколения на этом месте будет уже другая, более живая культура. Попытки развернуть «творчество масс» путём отказа от культурного наследия, разрыва каналов общения между поколениями очень хорошо известны и имеют специальный диагноз — «аномия культуры». Результат всегда один — ничего достойного хранения не получается.

Но традиция и новация неизбежно остаются в отношениях принципиального различия. Удержание сколько-нибудь гармоничного отношения между ними — вопрос искусства, а в самом искусстве это будет вопрос метода.

Существо метода видится в том, чтобы рассматривать наследие (традицию в её деятельно-предметном осуществлении) как место развития творчества («месторазвитие творчества»). Такой опыт трактовки предприняла М.В.Захарченко [2002]. Что же касается творчества, то его понимание как места хранения традиции является вообще тривиальным. И только ущербное понимание состава культуры может породить иллюзию о возможности значимого творчества вне сохранения традиции

(прежде накопленного опыта). Тем не менее такие иллюзии широко распространены, особенно в современных художественных практиках и рефлексиях. Некоторые направления современного искусства примечательны своим концептуалистским стремлением к чистой новизне, к созданию якобы совершенно новых художественных форм.

Думается, что достаточным «лекарством» от этих детских иллюзий было бы простое понимание того, что в состав культуры входит ещё и наука. Именно эта область культуры самым точным образом демонстрирует то, как в идеальном случае должны взаимодополнять друг друга традиции и новации. Деятели искусства редко обращают внимание на соседние области культуры. А зря! Как минимум уместен вопрос: почему наука и искусство должны подчиняться разным принципам?

Попытка разорвать связь традиций и новаций убийственна для культуры. Историческая устойчивость культур находится в прямой зависимости от того, насколько её носителям удалось овладеть искусством сочетания традиций и новаций. Здесь мы получаем объяснение, почему устойчивостью обладают преимущественно те культуры, которые имеют свой родной язык. Речь непосредственно являет нам принцип противоречивого единства традиции и новации. Можно заметить, что «говорящий своими словами» разрывается между требованиями быть понятным другому и необходимостью сообщать ему нечто новое. Речевая форма бессмысленна, если она не удовлетворяет двум условиям: с одной стороны, быть знакомой, отвечать «традиции» употребления звуков и слов, с другой — нести в себе новое содержание в какой-то мере ранее не знакомое собеседнику. Классическое для лингвистики различение языка и речи коррелятивно данной антиномии: язык, безусловно, одновременно и подчёркивает традиционное и общезначимое в культуре, и вместе с тем речь — в той или иной мере, но всегда творчество. Когда мы определяем человека как по сути своей существо творческое, то имеем в виду и его наличную способность творить свою речь. Сообщения, которые циркулируют между живыми носителями культуры, есть те самые неизбежно творческие *вклады* в культу-

ру, благодаря которым она поддерживается в живом состоянии. Хотя традиции и новации равноправны в своей необходимости друг другу, историческая судьба культуры зависит от того, в какой неявной формулировке живые носители будут понимать их отношение. Либо «традиция есть место развития творчества», либо «творчество есть место развития традиции». Формулы не эквивалентны. Они подразумевают разные способы сочетания традиций и новаций. Обе формулы рефлексивны, т.е. предполагают понимающую ответственность за судьбу культуры, но в первом случае это будет ответственное торможение инновационного разгула, а во втором — не менее ответственное понимание того, что инновационный взрыв, в котором пребывает современное человечество, уже не остановить и единственное, что остаётся, — следить за тем, чтобы разрывы в ткани культуры вовремя зашивались.

§ 7. СМЫСЛ И ЦЕННОСТЬ В КУЛЬТУРЕ

Представление культуры как совокупности ценностей является достаточно распространённым, и основание этого видится в том, что понятие ценности обладает важным феноменологическим достоинством: ценность одновременно и нечто объективно существующее и вместе с тем действительное только в отношении к субъекту и его сознанию. Таким образом, ценность отвечает исходному пониманию культуры как мира человека. Правильно будет полагать, что всё сущее в жизненном мире человека имеет форму ценности. Тем не менее мы исходим из понимания культуры как смысловой формы человеческого бытия и, следовательно, предлагаем различать смысл и ценность. Такое разведение понятий будет соответствовать различению трансцендентального и эмпирического (в классической метафизической установке) и онтологического и онтического (в возможной постметафизической перспективе). Отсутствие

понимания важности этого различия закрывает всякую возможность философской (феноменологической) аналитики культуры. Упование на категорию ценности как на конечное основание аналитики культуры я отношу к *слишком ранней* форме недомыслия, имея в виду, что в конечном счёте на недомыслие обречены мы все.

Что мешает стать на позитивистскую или эмпирическую позицию и просто признать, что ценности образуют *differentia specifica* культуры (мира человека), что они есть та фактичность, глубже которой нам нет нужды искать иных её оснований. Дело не только в том, что в Мире есть Смысл, не сводимый к тому, что мы в своей культуре полагаем ценностью, но и в том, что сам реальный мир ценностей видится совершенно превратным вне Смыслового контекста. Вне этого контекста непонятно, как возможны *различные* ценности, как возможен конфликт интерпретаций, почему одни ценности более жизненны, чем другие, как в конечном счёте возможны различные конкурирующие культуры. Объяснению подлежит не столько факт наличия ценностей, но именно их *различие*. Этими вопросами я ещё раз обращаю внимание на эвристику операционального понимания медиальной логики смысла (Луман) как Того, что несёт различие.

Я предлагаю понимать Смысл как *Телос* Мира (телеологическую структуру мироздания), в который антиномично встроен человек, вынужденный трансформировать природу в соответствии со своими идеальными целями. Вещи и процессы природы только тогда обретают ценность или значение, когда они вовлечены в телеологический процесс.

Понятие ценности, если оно перекрывает всё пространство культуры, ещё и эмпирически ущербно, поскольку прикрывает наличие антиномии нормативного и ценностного в культуре. Все ценности имеют своё иное — Норму. Норма (парадигма) совсем не обязательно должна осознаваться носителем культуры и тем более рассматриваться как некая ценность. Примером являются грамматические нормы языка. До тех пор пока субъект не столкнулся с иной нормой, которая воспринимается как нарушение своей, она для него не существует как ценность.

Опять-таки мы видим, что операция различения (эта эмпирически фиксируемая работа Смысла) порождает ценность.

Можно обратить внимание ещё на одну дефектную особенность идеи ценности, поскольку она мыслится как тотальная. Всякая ценность полагает сравнение, она всегда относительна. Вот почему это понятие профанирует факт бесценного и несравненного в жизни человека. Кто скажет, что любить означает ценить? И хотя в жизни многих любовь не вырастает выше сравнительной ценности избранника относительно других возможностей, смысл любви и сегодня ещё способен раскрыться в бесценной неповторимости собственного ребёнка. Так становится понятной радикальная точка зрения М. Хайдеггера, что «мышление ценностями — это радикальное смертоубийство» [Хайдеггер, 1993, с. 213 («Слова Ницше „Бог мёртв“»)]. Даже если субъект и не предполагает этого с самого начала, но как только начинает универсально мыслить сущее в категориях ценности, он тем самым делает себя (свою субъективность) мерой всех вещей, а итогом непременно будет низвержение всех ценностей — нигилизм. Как только нечто устанавливается на всеобщую шкалу сравнения ценностей, оно тем самым получает возможность двигаться по этой шкале. Никакая Самая Высшая Ценность не сможет долго соперничать с ценностями второго порядка, третьего и т.д. «Мысль, идущая наперекор «ценностям», не утверждает, что всё объявляемое «ценностями» — «культура», «искусство», «наука», «человеческое достоинство», «мир» и «Бог» — никчёмно. Наоборот, пора понять наконец, что именно характеристика чего-то как «ценности» лишает его достоинства. Это значит, из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать только как предмет человеческой оценки. <...> Когда «бога» в конце концов объявляют «высшей ценностью», то это принижение божественного существа. Мышление в ценностях здесь и во всём остальном — высшее святотатство, которое только возможно по отношению к бытию» [Хайдеггер, 1993, с. 212 («Письмо о гуманизме»)]. Общим итогом попытки полагать мир в категориях ценности, считает Хайдеггер, является его обесценивание или нигилизм.

П.Бурье в своём опыте рефлексивной социологии настоятельно советует проследить историю возникновения тех проблем, которые вы исследуете, в том числе и историю возникновения самих слов, обозначающих исследуемый объект. В противном случае вы сами станете агентом исследуемого объекта [Бурье, (1992), 2002, с.394]. Идея ценности и само слово вошло в самосознание европейской культуры ровно в то время, когда основой существования цивилизации стала самовозрастающая стоимость (value), т.е. господствующим принципом общественной жизни стало капиталистическое накопление. Эта идея всегда подразумевает результат или результативность, предполагает выгоду или выигрыш от удачно сделанного выбора. Как таковая она характеризует цивилизационный порядок, а не собственно культурный.

Заметим, что подразумевают широко распространённые опросники, касающиеся иерархии или системы ценностей. Все они моделируют ситуацию предпочтений при выборе продукта на рынке. Но выбирать можно только при том условии, если предмет не представляет жизненной «ценности». Если же он жизненно важен, то выборор бессмыслен. Как бессмысленно выбирать между вдохом и выдохом, сердцем или лёгкими. В конечном итоге всё упирается в антиномию жизни и смерти. Глубочайшая христианская интуиция, которая считает, что собственный выбор смерти является величайшим грехом. Жизнь, как и Бог не могут быть ценностями, которые можно выбирать. Ценность всегда относительна, она имеет градиентную природу. Но, как показали современные нейробиологические исследования, даже в пределе жизненных циклов находится противоположный принцип.

По мнению авторов теории аутопоэза, феномен организационной целостности носит квантовый характер. «Процесс формирования аутопоэтической системы не может носить градиентный характер: либо система аутопоэтическая, либо — нет. Организация либо существует, либо не существует, возникает, а затем снова одномоментно распадается, превращаясь в ничто. Её возникновение носит „дигитальный“, а не „аналоговый“ ха-

раakter: между *Да* и *Нет* происходит, если хотите, „квантовый скачок“, без переходных состояний, без промежуточных „едва-едва“ или „чуть-чуть“» [Цоколов, 2000, с. 209—210].

Как правило, понятие ценности определяется через «значение». И здесь стоит иметь в виду проблему соотношения смысла и значения в лингвистике и логике. Соссюр совершенно не случайно устанавливает аналогию между ценностью (*valeur*) знака и экономической ценностью, поскольку и та и другая ценность подчиняются закону эквивалентности [Соссюр, 1998, с. 79—81]. Однако всякое слово это не только знак. Будучи символом, слово имеет в виду то, что имеет, и это никак не зависит от нашей оценки и выбора. Согласно Фреге, выражение « $2 + 2 = 4$ » имеет вполне объективный и не зависимый от нашего выбора смысл. Но мы можем выбирать, какими знаками этот смысл обозначать и сказать, что выражение «два плюс два будет четыре» менее удобно (обладает меньшей ценностью), чем первое. Это есть проблема смысла и значения.

§ 8. ОБЪЕКТИВАЦИЯ СМЫСЛА

Культура всегда требует от её носителя интерпретации заложенного в ней смысла. Принятая в антропологии идея интерпретации культур образно представляет культуру как сотканную самим человеком «паутину смыслов» [Гирц (1973), 2004, с. 11]*, в которой он сам же часто и запутывается. Смысл трактуется как то единственное понятие, которые позволяет собрать воедино пёстрый и разнородный материал наук о культуре [Пилипенко, Яковенко, 1998]. И хотя, действительно, только человек способен *придать* смысл существу, отсюда не следует, что он порождает смысл. Человек является парадоксальным носителем смысла, проще говоря, рефлексивным носителем мирового

* К. Гирц ссылается на «понимающую социологию» Макса Вебера.

целеполагающего начала, которое в западной метафизической традиции именуется *Телосом* или *энтелехией*, а в восточной может быть названо *Дао*. Всё в мире, что возникает согласно предварительно поставленной, а потому и идеальной цели, осуществляется по смыслу. Область свободного целеполагания человека, согласно Канту, это и есть сфера культуры.

Парадокс же состоит в том, что человек свободно-несвободен в своём целеполагании и как таковой, он обречён быть носителем смысла. Человек, учит Кант, обречён жить и действовать по закону свободы, т.е. вынужден ставить перед собой идеальные и должные цели. Мы свободны в выборе слов для выражения своей мысли, но мы не свободны от необходимости использовать слова. Отсюда возможность объективации смыслового порядка человеческого бытия.

Именно образ (феномен) языка, как он трактуется в структурной лингвистике, стал порождающей матрицей для понимания логики смысла в культуре. Заслуга Ф. де Соссюра [(1915), 1998] состоит в том, что он обратил внимание на то, что любой знак обретает смысл (значение) лишь в системе различий от других знаков, сам по себе знак значения не имеет. Таким образом, операция различения [знаков] является, во-первых, смыслопорождающей и, во-вторых, она не зависит от индивидуальной воли говорящего.

Так возникала едва ли не центральная категория философии и всей гуманитаристики XX века — *Различие*. Обнаружилось, что операция различения является абсолютно необходимым условием существования любой системы. В этой ситуации классическое понятие формы может быть интерпретировано в конструктивном плане как сеть или система различий. «Согласно этому понятию, формы теперь следует рассматривать уже не как (более или менее красивые) фигуры, а как пограничные линии, как маркировки некоторой дифференциации...» [Луман, 2004, с.63]. Прежде всего, форма — это *граница* между двумя сторонами: внутренней и внешней. Логика действительно свидетельствует, что всё отдельно сущее является таковым и может быть помыслено исключительно в силу операции раз-

личения. Отсюда — Смысл это и есть то, что различает и позволяет существовать различённому.

Г. Фреге первый последовательно провёл идею, что мыслимое содержание имеет вполне суверенный онтологический и логический статус*. «Мысль не относится ни к представлениям из моего внутреннего мира, ни к внешнему миру, миру чувственно воспринимаемых объектов» [Фреге, 1987, с. 43]. Смысл математической формулы никак не зависит ни от психических состояний людей, ни от фактического состояния вещей. Указанная онтологическая суверенность мыслимого является основанием того, что смысл может постигаться независимо от мыслящего. Из этой возможности исходит смысловая революция в науках о духе.

Луман категорически отрицает идеальный характер смысла [2004, с. 45], считает его продуктом сети коммуникаций, направленных на собственное воспроизводство или различие (акт коммуникации), несущее различие (порождающее коммуникацию). Признаем, что отказ рассматривать форму как наполненную мысленным содержанием имеет веские основания. Может ли кто-нибудь утверждать, что развитие человечества определяется разумным планом? Как можно уловить иррациональную линию поведения рынка или власти? Луман и пытается разрешить эти проблемы, апеллируя к логике смысла, т.е. порядку обусловленному серией дифференциаций**.

Примем существенность задачи. Можно ли по внешнему образу, т.е. никак не апеллируя к внутреннему плану действия (к сознанию), установить, что данное существо действует по смыслу? Луман (и не он один) полагает, что это возможно

* Дж.Р. Сёрл даже готов утверждать, что вся современная философия обязана своим происхождением Г. Фреге, который последовательно провел различие между смыслом и референтом имени [Философия языка, 2004, с. 7].

** См. его работу «Дифференциация» (1997). М., 2006. Независимо от него Ж. Бодрийяр показывает, что стихия современного рынка определяется знаковой логикой различения. (См. «К критике политической экономии знака» (1972). М., 2003).

и свидетельством смыслового порядка действия является факт порождения коммуникаций из коммуникаций, различия из различия (повторный вход в прежде установленное различие). Мы действительно заключаем об осмысленности поведения внешнего «объекта», руководствуясь подобными критериями. Однако никакой элиминации сознания как абсолютной предпосылки данного заключения не происходит. Сознание в этом случае концентрируется на полюсе наблюдателя. Так, компьютер действует по смыслу, сам не являясь разумным существом, но заключение, что компьютер работает именно так, может сделать только разумный наблюдатель.

В современной культуре (и социальной системе) возникла ситуация тотального отчуждения смысла и формы культуры от субъекта и субъективности. Никто не будет отрицать, что государственные институты или массмедиа функционируют по смыслу, как «разумные существа», изощённо заботясь о собственном воспроизводстве. Этот смысл отчётливо просматривается в том, что целью системы становится собственное воспроизводство (автопойзис) или порождение операций из собственных операций. Однако описать эту ситуацию как смысловую может только наблюдатель, наделённый сознанием, именно сознание обладает кодом, позволяющим улавливать смысл происходящего.

§ 9. ПРИНЦИП ОПЕРАЦИОННОЙ ЗАМКНУТОСТИ

Операционная замкнутость (автопойзис), т.е. способность циклично производить операции из собственных операций, коммуникации из коммуникаций, является обязательным условием того, чтобы форма могла приобрести независимость от своего носителя. В случае культурной формы это будет иметь следующий вид: человек может действовать вполне автоматически, просто следуя инструкции или привычке. Вы автома-

тически пожимаете протянутую вам руку, не придавая этому никакого личного значения. Тем не менее для системы коммуникаций (и с точки зрения внешнего наблюдателя) ваш автоматизм имеет смысл, который как раз и состоит в том, чтобы поддерживать коммуникации.

Дж. Спенсер Браун в своих «Законах формы» (1969) даёт формализованное понимание формы как продукта операционной замкнутости, возникающей в силу преобладания внутренней стороны различения над внешней. С процессуальной точки зрения, на которой стоит конструктивизм, всякая вещь (система) есть только результат удержания границы (различия) между внутренним и внешним, системой и её окружающей средой. Это наглядно демонстрируют живые системы, бытие которых состоит в постоянном пересечении своей границы с окружающей средой (единство ассимиляции и диссимиляции), но лишь до тех пор, пока организм живой. Мёртвый организм утрачивает способность удерживать границу с внешним миром и растворяется в нем.

Однако сохранить классическую привязку формы к содержанию (материалу), сохранить понимание формы как формы связи чего-то и одновременно понять логику отчуждённых от мысли культурных форм — всё-таки возможно. Но при этом операциональная связь *различения* и *формы*, как связь процесса и результата, должна быть сохранена. Не только потому, что «суть дела исчерпывается своим осуществлением», тем, что результат берётся вместе со своим становлением*, но и потому, что только мысля объект как форму, а познание — как логическую последовательность различений, мы достигаем наибольшей адекватности понятия и предмета, которая столь заботила Гегеля.

Такая связь особенно важна для познания культуры. Причина того, что сегодня «теория» культуры выглядит как набор фрагментов, тематизаций и точек зрения, т.е. как знание, в минимальной степени не отвечающее принципам логической упорядоченности теоретического знания, в первую очередь, связано

* Это одни из мотивов логики Гегеля (см. «Феноменология духа», с.2).

с неопределённостью онтологического статуса её предмета. Значение теоретико-системного подхода я вижу в его призыве перейти от рассуждений об объектах к рассуждению о различиях и формах. До тех пор пока культура будет мыслиться как объект, она никогда не сможет быть схвачена в своём онтологическом статусе. Суть бытия культуры в том, что она есть по преимуществу форма. Форма осмысленного человеческого бытия, смысловая форма связи людей, продуктов из сознательной деятельности и одновременно *содержание* социальных (институциональных) форм жизни. Дело культуры ещё более осложняется тем, что, будучи обязательным содержанием функционирования социальных институтов (институциональных форм), она же в рамках *повторного входа* в систему социальных институтов сама становится особым социальным институтом. И, таким образом, существует двояко: сама по себе как форма «понимающего» бытия человека (как *медиум смысл*) и как институциональная форма (в виде института образования, музея, театра, библиотеки и проч.). Поскольку Луман не стоит на феноменологической почве, то в рамках своего подхода не может различить эту двойственность бытия культуры. Отдадим, однако, должное его теоретико-системному подходу. Понять и описать бытие культуры вне этого подхода, мне кажется, невозможным.

§ 10. ДАР КАК ПРИНЦИП КУЛЬТУРНОЙ ФОРМЫ ЖИЗНИ

Если человек принимает свою жизнь как благо, то по необходимости он должен мыслить её как дар, дар, который вызывает к благодарности: родителям, роду, природе и Богу. Такое отношение является первородным и естественным для самосознания человека. Не удивительно, что исследователи первородных человеческих сообществ увидели в даре и в дарообмене основополагающий принцип жизни подобных культур. Посвящённые это-

му труды: Ф.Боаса (1897), [1997], Б.Малиновского (1921), [2004], М.Мосса (1923—1924), [1996] и К. Леви-Стросса (1969), [1994] являются классикой антропологии. Тем не менее загадка дара остаётся [Годелье (1996), 2007]. Подводя итог вековой дискуссии, М.Годелье видит эту загадку не в самом мотиве дара, но в возникающей необходимости вернуть полученный ранее *тот же самый дар*.

Однако я полагаю, что, находясь на позиции антропологии, т.е. науки в своей основе обращённой в прошлое, невозможно целиком уловить смысл дара. По большому счёту Годелье утверждает общую для антропологии позицию: дар это принцип социальных отношений, связующая ткань как ныне существующих членов культурного сообщества, так и его прошлых и будущих поколений. Для связи современников необходим дарообмен, а для связи поколений дары надо не только обменивать, но и изымать из обмена, хранить. Сам по себе факт родовых и социальных связей не объясняет формы, в которой эта связь осуществляется. Форма всегда приходит извне и формирует. Для Леви-Стросса её истоком является символический порядок коллективного бессознательного, для Мосса — это воображаемый дух вещи, который и принуждает вернуть *ту же самую вещь*, которую вам подарили.

Антропологический подход недостаточен, поскольку он не ориентирован на перспективу развития того смысла, который заложен в даре. Ведь смысл всякого сущего раскрывается лишь тогда, когда оно достигает своей развёрнутой формы. «То, что первее по природе, раскрывает себя в последнюю очередь» [Аристотель. Физика VII, 10]. Смысл дара раскрывает себя целиком только в творчестве личности и в условиях, которые необходимы для такого творчества. Творчество личности (этически ориентированное творчество) это такой тип дара, которого по существу не знает архаика. Человек архаического времени не осознаёт себя как личность и потому отлучён от личного творчества.

Впрочем, у начального состояния развивающегося явления есть важное преимущество: его наивная чистота, которая

позволяет высказывать то, что впоследствии замутняется множеством сопутствующих обстоятельств. Развитие творчество личности притягивает к себе корыстные интересы и само втягивается в идеологический и рыночный дискурс. Творческая личность, пытаясь сохранить себя от такого рода влияний, уходит в себя и перестаёт видеть то, что было совершенно ясно для наивного сознания: что дар живёт в *стихии межличностных отношений*. Пусть нас не удивляет то обстоятельство, что, не будучи развитой личностью, т.е. не осознавая себя ею, можно находиться в межличностных отношениях: пример тому — младенцы. Когда К. Леви-Стросс указывает на символическую природу дара и говорит о том, что символическое есть источник социального (реального), то, по сути, выражает ту же самую позицию, поскольку межличностное отношение может быть только символичным.

Отметим заслугу Л. Хайда, который в своей работе «Дар» [(1983), 2007] раскрыл смысл архаических преданий и обычаев, касающихся дарообмена, исходя из логики творчества художника и поэта. То, что архаическое сознание принимает в форме обычая, ритуала и традиции, то творческая личность проживает совершенно непосредственно. Используя формулу онтологической герменевтики, здесь следует говорить: «В творчестве поэта истина дара выходит в свою нескрывтость».

Архаическое сознание определяет необходимость дара и его возвращения формулой замечательного обычая: *обладать — значит отдавать*. От владельца богатства естественно ждут, что он будет им делиться. Смысл богатства — в возможности дара. В такой амбивалентности, считает Ж. Бодрийяр, заключается принципиальная особенность символического обмена в его противоположности знаковому (товарному) обмену. Дар нейтрализует соображения полезности и выгоды [Бодрийяр (1972), 2003, с. 231 и др.]. Дарственную позицию творческой личности выкажем словами поэтов [Цит. по: Хайд, 2007, с. 13; с. 91]. «Не я, не я, но ветер дувший сквозь меня» — говорит о своей поэзии Д. Лоуренс. П. Гудмен отмечает в своём дневнике: «Недавно я написал несколько хороших стихотворений. Но у меня нет ощущения, что

их написал я». Поэтическое и всякое иное великое художественное творчество пронизано ощущением имперсональности, созданием того, что мой талант (поэта, музыканта) есть то, что мне даровано, а потому это не есть моя собственность. В этом случае формула будет та же самая: *обладать творческим даром — значит его отдавать*. Таким образом, идёт ли речь о круговращении даров в архаическом обществе (обычай *кула* у полинезийцев, например) или о даре поэта — в обоих случаях дар есть возвращение того, что мне не совсем принадлежит.

В своё время мне удалось познакомиться с раритетным периодическим изданием: «Клиническим архивом гениальности и одарённости», который в 1925—1930 гг. выходил в России*. В этом архиве собрана «патография» многих известных творческих личностей. Общая симптоматика состоит как раз в том, что, по всем свидетельствам, значимый творческий процесс всегда переживается личностью как дар свыше. Утрата сознания своего *эго*, но при исключительной ясности сознания — обязательное условие создания значимого творческого продукта. Процесс идёт на грани нормы, и его опасность состоит в том, что он не может длиться долго. Выход из «творческого забвения себя» может сопровождаться многими психическими нарушениями, в наиболее простом варианте — депрессией.

Таким образом, можно утверждать, что дар это преимущественно то, что делает благой творец. Благой — означает, что мотив присвоения или выгоды, столь необходимый человеку для собственного выживания, нейтрализован требованием возвращения дара и способом личностного бытия как бытия свободного и творческого, реализуемого исключительно в отношениях [с другой личностью]. В даре этот способ выходит в полную нескрытость. Если же вообразить культуру, которая стоит на принципе творческого дара, то это и будет мета-культура, поскольку источник жизни такой культуры лежит вне её — в творческом потенциале личностей. «Дар — это вещь, которую мы не можем получить ценой собственных усилий. Мы не можем купить дар;

* Вышло около 20 томов. Библиотека АН в Санкт-Петербурге [Ячин, 1992, с. 94].

мы не можем приобрести его волевым актом. Он достаётся нам свыше. <...> хотя талант можно отшлифовать и довести до совершенства усилием воли, никакие усилия не способны вызвать его рождение и появление. Моцарт, сочинявший музыку в четырёхлетнем возрасте, обладал даром» [Хайд, 2007, с. 13]. Так же проживал свой талант и Бетховен, когда говорил, что хочет как можно ближе подняться к Богу, услышать его музыку, записать на ноты и отдать другим людям.

Целиком осмыслить значение дара в жизни культуры и личности невозможно, если мерилom культуры и личности берутся их неразвитые формы. Рождение ложных различений и проблем в науке целиком связано с тем, что в качестве критерия развивающегося явления берутся его примитивные формы, когда низшее определяется как критерий высшего. Именно это происходит, когда человека меряют психическими функциями, которые есть и у животных (способностью к ощущениям, представлениям, эмоциям и т.п.), и в качестве идеального типа личности берут усреднённого индивида, а не гения рода. Та же опасность подстерегает, когда современную креативную культуру мы пытаемся измерить архаичной. Антропологический подход, в силу специфики науки, ориентирован на прошлое, которое, хотим мы того или нет, всегда рудиментарно, а если и значимо, то своими потенциями. Понимая и принимая фундаментальную необходимость дара в культуре, антропологи (в данном случае Мосс и Годелье) не находят лучшего применения этому принципу в современном обществе, кроме как в развитии благотворительности. Но Ж.Бодрийяр показывает, что благотворительность не имеет никакого отношения к принципу дарообмена, но есть отрывка поляризованной на сытость и нищету системы товарно-знакового обмена. Безвозмездность благотворительности это «один из трюков меновой стоимости» [Бодрийяр, 2000, с.238], этого принципа экономического обмена.

Особую проблему составляет путаница в отношениях жертвенности, дара и обмена, в отождествлении понятий культуры и общества (социального). Мне не удалось встретить научной работы, в которой этим трём понятиям был бы придан

ясный категориальный смысл. Обмен то понимается в экономическом смысле товарного обмена, то как обмен дарами, тем самым невольно допускается, что логика дара и логика рынка одна и та же: основана на обмене. Обряд жертвоприношения понимается то как жертва (трата), то как дарообмен, и тем самым допускается, что мотивы жертвенной траты и дара одни и те же. Выход из такой путаницы возможен при условии, что понятия будут трактоваться как *идеальные типы* (в смысле М.Вебера), проще говоря, как законы, мотивы или принципы действий. Тогда любая реальная вещь или процесс представлены как «собрание» идеальных типов (*констелляция*). В нашем случае это означает следующее.

Любое *межличностное отношение* обязательно содержит в себе мотивы жертвы, дара и обмена. Как таковое подобное отношение есть констелляция, и вопрос состоит только в том, какова иерархия и что доминирует в этом собрании мотивов. Если мы хотим разобраться в межличностных отношениях, то совершенно необходимо понимать, что логика жертвенности, логика дара и логика обмена это разные вещи. Б.Малиновский отмечает, что «туземцы чётко разграничивают *кула* и обычный обменный торг, который у них широко распространён, о котором они имеют чёткое представление, пользуясь для его обозначения особым термином (*гимвали* по-киривински)». О тех, кто нарушает этикет дарообмена, они говорят: «Он проводит свой обмен *кула*, как если бы это было *гимвали*» [Малиновский, 2004, с.111]. Только тогда, когда мы различаем логику дара и логику обмена, мы можем понять те опасности, которые подстерегают передачу даров в их трансформации в обмен, и нам становится понятной ситуация в современной экономике (основанной на рыночном обмене), когда в неё вторгаются продукты творчества.

Различение принципа (логики) дара и принципа обмена имеет совершенно ясный структурный смысл. Различие состоит в том, что принципом обмена является взаимность (реципроктность) и вырастающее на этой базе стремление к эквивалентности. Самое ясное в [товарном] обмене состоит в том, что в принципе это *бинарное* отношение. А дар — по своей логике

или принципу — никогда не предполагает непосредственного возврата. Принцип дара требует как минимум троих. «Для того, чтобы дары церемониала *кула* двигались, каждый даритель должен иметь хотя бы двух партнёров» [Хайд, 2007, с.41]. Круговорот даров может выродиться в реципроктное дарение, когда два человека (влюблённые, супруги) одаривают друг друга. Но тогда возникает застой, выраженный в специфическом «эгоизме двоих» (Лоуренс), который, по сути, отвергает логику дара. Хайд прямо говорит, но далее не совсем последовательно проводит эту мысль, что «обмен дарами с большой вероятностью вырождается в бартерную сделку» [Хайд, 2007, с.45]. Термин «обмен» постоянно путает картину дароприношений. Это не просто, но стоило бы исключить термин «обмен», когда речь идёт о даре. Круговое возвращение даров совершенно не обязательно обозначать этим термином. М.Годелье допускает возможность того, что отношения обмена должно предшествовать «тотальное предоставление» [Годелье, 2007, с.49].

Обмен — сущность социальных (институализированных) отношений. Социологическая теория обмена (Хоманс, Блау) совершенно точно указывает на специфику экономических и политико-правовых отношений. Но в этой теории есть другая непоследовательность. Если антропологи примешивают логику дара к социальным (институализированным) отношениям, то данная теория обмена, наоборот, рассматривает отношения дароприношения как разновидность социального обмена.

Дар во всех его формах, будь то архаических или современных, не может быть реципроктным (взаимным) отношением. Необратимость и *тотальность предоставления* — конститутивные особенности дара. Быть может, самая характерная асимметрия дарующего и принимающего дары представлена в межличностных отношениях неизбежно творческой позиции Учителя и его ученика. Таким же отсутствием обратимости «страдает» дар художника. Получен ли этот дар от Бога или же от Учителя, он никоим образом не может быть возвращён обратно. Кумулятивный характер развития культуры, тот факт, что всякая культура живёт «накоплением» своего содержания,

связан исключительно с этой невозвратностью даров творческих личностей. Содержание культуры возникает благодаря актам тотального предоставления личностями своих творческих даров. Культура, с точки зрения своего содержимого (отличаем содержание от формы), представляет собой совокупность даров её святителей, создателей её письменности, историков, писателей, философов, учёных, художников, архитекторов, инженеров и т.д. Всеобщей культурной формой и хранителем этого содержания является национальный язык. Язык — дверь и путь, через которые дар может быть внесён в культуру. Язык это ещё и единственный способ, которым личная способность может воплотиться в дар.

В результате взаимного смешения принципов дара и обмена, то, что происходит в современной сфере культуры, оказывается столь же непонятным, как и то, что происходит на современном рынке. С одной стороны, мы видим, как продукты творческой деятельности выходят в область рыночного обмена и здесь сталкиваются с тем, что они не могут получить адекватной стоимостной оценки [Долгин, 2006], с другой стороны — рынок вторгается в само существо творческого процесса (именно об этом тревожится Хайд). Но если мы предварительно не будем исходить из того, что творческий дар и обмен предполагают разные принципы, то никоим образом не сможем понять той картины, которая складывается в экономике дара (*gift economy*). Эта картина может и должна быть представлена как столкновение (амбивалентность) разных по своей природе принципов. Если мы не видим в реальности «чистого бескорыстного дара», это не должно нам мешать видеть принцип дарения.

Для решения задачи востребована теория превращённой формы, заслуга косвенной разработки которой, как показал М.К. Мамардашвили [1968], принадлежит К. Марксу. Если мы не способны помыслить дар и обмен в их «чистом виде» (Маркс обладал великим умением выделить закон явления в чистом виде), то не сможем увидеть проблему в логике превращённой формы. Только при условии знания «чистой формы» дара (и культуры) можно заметить, как и во что превращается эта форма под

влиянием требований рынка (рыночного обмена). Только понимая логику рынка, можно увидеть те превращения, которые претерпевает товар в своей информационной форме. Бодрийяру удалось описать одну из сторон этого превращения. Он описывает превращение культуры (символического) посредством концепта симулякра и семиологической редукции, правильно устанавливая, что «логика товара и политической экономии находится в самом сердце знака» [Бодрийяр, 2003, с. 159]*. Я бы добавил, что знак в культуре — это *след* вещественной логики обмена в символическом пространстве языка [Ячин, 2006].

Несмотря на все выдающиеся достижения в области технологий, науки, прав человека, демократических свобод, едва ли возможно утверждать, что в современном обществе проблем и противоречий стало меньше, чем в прошлом. Может быть, в прошлом границы противостояния социальных сил, групп и классов были более контрастные, но что касается нынешнего времени, то уровень сложности, запутанности и разорванности жизненной ткани общества — явно больший. Одно из предположений состоит в том, что современное общество в лоне рыночного хозяйства слишком далеко отошло от имманентных условий своего воспроизводства [Полянски, 2002]. «Этот узел противоречий и бессилия и составляет тот контекст, в котором сегодня со всех сторон слышен призыв к дару» [Годелье, 2007, с. 8].

Я добавлю, что этот «призыв к дару» — свидетельство того, что дар есть собственный закон или принцип культуры. Культура живёт дарами или творческими, в принципе бескорыстными вкладами. Жизнеспособны только те культуры и человеческие общности, которые обеспечивают возможность принятия и признания дара.

* «Симулякр» Ж. Бодрийяра может быть просто описан в логике превращенной формы. Симулякр всегда есть превращенная форма символическости межличностных отношений. Превращение совершается посредством овеществления этих отношений, когда вещная сторона символа становится в господствующее положение над смыслом символического послания.

§ 11. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ КАК ФИЛОСОФИЯ ОПЫТА

Первая и, может быть, главная задача философии культуры сегодня видится в том, чтобы показать её глубинную связь с человеческим опытом. Находясь на этих позициях, можно сразу заметить, что становление проблематики опыта в философии происходит параллельно становлению тематики философии культуры.

Культура становится темой философской аналитики в той мере и постольку, поскольку явно и неявно отождествляет себя с опытом. И напротив — философия культуры становится тем местом, в котором культура осмысляет самое себя, осмысляет себя как опыт.

Понимание опыта как предельного основания философской аналитики принадлежит к важному достижению современной философской мысли. Современная философия в своих наиболее влиятельных направлениях — феноменологии, герменевтики, прагматизма, постмодернизма — рассматривает опыт в качестве своей исходной категории. В то же время это понятие, по признанию Х.-Г.Гадамера, относится к числу наименее ясных [Гадамер, 1988]. Это не удивительно, поскольку любое основополагающее понятие характеризуется размытостью своих смысловых границ, но это никак не влияет на его философскую строгость, если указан способ его действия. Способ, которым живёт, развивается и накапливается опыт, есть рефлексивное *выражение* внутреннего во внешнем, а значит, постоянный переход из внутреннего во внешнее и обратно. Следовательно, опыт относится к той же разновидности самореферентных «объектов», как и культура, а это означает, что он существует способом собственного воспроизводства (автопойэзиса), путём бесконечных отсылок и пересечения границ между внутренним и внешним миром человеческого бытия. Опыт не может быть постигнут теми же методами, которыми классическая наука познаёт свои предметы. Тайна опыта связана как раз с тем, что остаётся

незамеченным указанный механизм его самовоспроизводства. В дальнейшем мы увидим, к каким парадоксам и антиномиям это приводит. Предварительно рассмотрим этапы понимания опыта в истории философской мысли. Эта история показательна прежде всего тем, что позволяет увидеть, каким образом опыт в философии достигает адекватности своего самоописания.

Если бы была написана история опыта, опыта как некоторого предмета знания, то это была бы история экспроприации опыта у его носителя — человеческой личности. Этот замысел попытался реализовать Джоржио Агамбен в работе «О деструкции опыта» [Agamben, 1978]. Принимая существенность этой идеи, мы попытаемся скорректировать итоги, исходя из понимания опыта как самореферентного «объекта». Тогда история опыта предстанет как история его самоописания. Именно в рамках самореференции он достигает состояния самоотчуждения: самоотчуждения от носителя опыта — человеческой личности. Только в тот момент, когда человеческий индивид осознает своё различие от собственного опыта, опыт может стать предметом познания или аналитики, с одной стороны, а с другой — человек начинает понимать себя как личность. Свидетельством о начале такого различения является появление сочетания слов: «опыт сознания». Эта формула полагает внешность опыта сознанию и способность сознания *иметь* опыт. Едва ли Гегель был первым, кто именно так поставил об этом вопрос, но то, что он это сделал в наиболее развёрнутой форме, — несомненно. Все его работы, начиная с «Феноменологии духа», есть, по его собственному именованию, реализация замысла «Науки об опыте сознания».

Вторая заслуга Гегеля в том, что он ликвидировал господствующее до него представление о противоположности знания и опыта. Знание определяется им только как одна из форм опыта, наряду с чувственностью, переживанием, предрассудком и др. В истории этой проблемы Гегель является наиболее заметным рубежом, поскольку его непосредственный предшественник Кант ещё традиционно противопоставляет знание и опыт.

В качестве одной из основных посылок своей философии Кант принимает положение, что познание имеет два источника:

«чистое» или априорное знание и знание эмпирическое, которое свой источник имеет в опыте [Кант, 1994, с. 32]. Опыт, будучи одним из источников знания, сам знанием не является. Его типичная форма — это чувственное впечатление. Во многом благодаря этой посылке Кант занял совершенно особое место в европейской философии, выйдя за рамки безнадёжного спора эмпиризма и рационализма. При этом он, по-видимому, думал, что то знание, которые мы получаем со слов других людей, можно без остатка разложить на априорное и эмпирическое. Но здесь он ошибался вместе со всем своим временем. Кант не мог отчётливо видеть, что существует ещё один и вполне самостоятельный источник познания, вырастающий из общения людей друг с другом, связанный с языком, памятью, символом. Нужна была последующая работа его соотечественника фон Гумбольдта, усилиями которого язык был возведён в инстанцию опыта и возвышен до «духа народа», чтобы этот третий источник знания обрёл свою полную самостоятельность.

Понимание опыта как источника знания принадлежит к фундаментальным установкам эмпиризма. Нельзя не отдать должного правде такого отношения. В несколько искажённом виде эмпиризм говорит о том, что внешний опыт имеет свойство трансформироваться во внутренний, а обрётённый (внутренний) опыт способен направить внешний на истинный путь, т.е. вооружить его методом. Таким образом, эмпиризм содержит в себе будущий замысел единства истины и метода. Но главную заслугу эмпиризма в лице Ф.Бекона, Т.Гоббса, Д.Локка и др. следует увидеть в том, что начиная с них осуществляется важнейшая для будущей судьбы идеи опыта инициатива по его экспроприации у обыденного сознания. Эмпиризм заявляет, что действительным опытом является не обыденный, не повседневности, как полагала вся античность, но именно научный, методически оформленный опыт, который экспроприированный наукой у обыденного сознания стал называться экспериментом. Однако критерием подлинности опыта оставалось всё то же — знание.

Но наиболее резкое противостояние опыта и знания характерно для позиции классической античной философии. Здесь он

целиком принадлежит сфере повседневности, является по существу житейским, областью господства предрассудков (мнений) и потому никак не может быть использован для обретения мудрости (*софии*) и знания (*эпистеме*). Мудрость имеет другой источник, она порождается способностью ума или души созерцать вечные идеи. Таким образом, чтобы обрести мудрость, нужно, по совету Сократа, отказаться от *эмпейрии*.

Можно сказать, что к сегодняшнему дню этот совет Сократа частично исполнен, но необычным способом и с неожиданными результатами. «Вопрос об опыте сегодня может быть поставлен только при условии признания, что он более недоступен для нас. В такой же мере, в которой современный человек лишён собственной биографии, точно так же у него экспроприирован собственный опыт. Действительно, его неспособность иметь и передавать опыт есть, возможно, одна из нескольких самоочевидностей, на которые он может только жаловаться. <...> Беньямин точно диагностировал эту «нищету опыта» современной эпохи; он установил её происхождение в катастрофе первой мировой войны, с военных полей которой <...> «человек вернулся в угрюмом молчании» <...> Сегодня, однако, мы знаем, что для деструкции опыта нет больше необходимости в катастрофе — будет достаточно обычной, ежедневной жизни в любом городе. В обычном дне современного человека нет ничего, что можно было бы транслировать в опыт» [Agamben, 1978, p.15]. Агамбен видит причину экспроприации опыта в изменении характера авторитета. Авторитет превратился в безличную инстанцию власти и в господство экспериментальной науки: «...как только опыт становится измеримым и определённым, он немедленно теряет свой авторитет...» [Agamben, 1978, p.20] Если же говорить о современном времени, то его характер обнаруживается в разрыве связки между авторитетом и опытом: всякий авторитет начинает базироваться на том, что не может быть испытано обычным человеком. Популярный сериал, который авторитетно задаёт культурные образцы, эстетические и этические нормы массовому зрителю, вместе с тем есть нечто абсолютно чуждое повседневному опыту последнего. Отсюда исчезновение таких

форм синтеза коллективного опыта, как афоризмы и пословицы, которые некогда являлись гидами в том опыте, который был установлен на авторитете. «Слоганы, заменившие их, это и есть пословицы человечества, которое потеряло свой опыт» [Agamben, 1978, p.21].

Посмотрим на ту же ситуацию экспроприации опыта от отдельного человека с позиции автопойэзиса (самовоспроизводства). Заметно, что никто сегодня не сможет претендовать на то, что его собственный опыт позволяет обеспечить воспроизводство даже собственной жизни. Хранителем и носителем опыта стала культура, тогда как раньше им был авторитет (учитель, жрец, вождь). В этих условиях неопознанности или множественности опыта особую функцию приобретает легитимация опыта, которую в значительной степени присваивает себе власть (государство). Если никто не обладает всей целокупностью опыта, то, соответственно, должна появиться инстанция, которая определяет меру той его части, которой отдельное лицо (как специалист) всё же обладает. Эта инстанция легитимизирует мой специальный опыт (знания, умения, компетенции), номинируя его соответствующим дипломом [Бурдье, 1994].

Культура начинает полноценно осознавать самое себя лишь тогда, когда привилегия *иметь опыт* отчуждается от человека, когда она становится суверенной средой хранения и трансляции (или хранения посредством трансляции) накопленного опыта. Логика такого исхода культуры в себя видится неизбежной. Она — простое следствие накопления опыта вплоть до такого состояния, когда никакая одновременная совокупность мыслящих субъектов уже не в состоянии объять то содержание, носителем которого они до этого претендовали быть. Конечно, произошло такое осознание много позже (время известно — это эпоха просвещения), чем фактический разрыв между «совокупностью одновременно существующих *внутренних* опытов» и накопленным внешним опытом. Ещё Декарт полагал себя сведущим во всех областях достойного того знания. Для отчуждения опыта и возникновения самосознания культуры (философии культуры) нужно было ещё, чтобы знание стало рассматриваться как

форма опыта. Можно сказать и так: до тех пор, пока источником подлинного знания полагали созерцание идей (Платон) или откровение (относительно которого священное предание — только его производное), культура и как сфера особой деятельности, и как социальная институция была невозможна. Идея культуры проваливалась в существовавший вплоть до эпохи Просвещения разрыв между знанием и опытом.

Для современной, не случайно именуемой «информационной», эпохи или для «общества, основанного на знаниях» включение знания в культуру (а потому и в накопленный опыт) является вполне естественным и даже не требующим обоснования. Между тем это включение не вполне законно в том смысле, что знание (мудрость) на самом деле отчасти не может быть редуцировано к опыту. У нас нет никаких оснований считать, что Сократ и Платон, полагавшие подлинное знание продуктом непосредственного эйдетического видения, и Кант, утверждавший его частичную априорность, заблуждались. Состояние метакультуры означает в одном из своих проявлений выход культуры к собственным пределам и понимание запределности своих оснований. При этом происходит новый разрыв культуры и опыта, но уже в другом месте: теперь культура становится только частичным проявлением смысловых возможностей опыта.

§ 12. КУЛЬТУРНЫЙ СОСТАВ И ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУРНЫХ ФОРМ

Культура есть смысловая форма человеческого бытия, способ многомерной экстатической соотнесённости человека с Иным, и как таковая она обязана быть человекоразмерной. Размерность человеческого бытия — основание видимой множественности культурных форм: искусства, науки, техники, моральных норм, форм религии и проч. Мыслить, верить, чувствовать и ре-

шать — таковы необходимые для жизни способности человека. Если человек — существо мыслящее, то обязательно будут иметь место культурные формы мышления; если человек существо предметно деятельное — то необходимы культурно вырабатанные навыки, средства и орудия деятельности; если человек не выживает без интуиции причастности (веры), то этому человеческому качеству соответствуют особые культы священного и символы веры; и если человеку дано переживать своё присутствие в мире, то необходимо возникает культура переживания (искусство).

Культуре дано (прежде всего, формой своего языка) формировать тот или иной тип мышления, чувствования, верования или решимости к действию, но, я хочу это всячески подчеркнуть, *культура не может создать саму способность* мыслить, верить, чувствовать и решать. То, на каком языке будет говорить индивид, зависит от культуры, которой он принадлежит, но способность к речи дана как априорное условие способности к речи. Можно научить человека жалеть одно и быть безразличным к другому, но невозможно научить его испытывать чувство жалости вообще, так же как радоваться, любить и испытывать прочие экзистенциальные переживания. Можно развивать творческие способности человека, но нельзя создать в нем саму способность творить.

Проблема европейской науки, сформировавшейся в парадигме теоретического экспериментального естествознания, в том, что она отучила учёный люд мыслить потенциальное как реальность *sui generis*. Для этой научной парадигмы появление сложноорганизованных форм (в том числе, самой науки и техники) выглядит как нелепое дело случая. Именно по этой причине культура, которая сущностно является телеологической формой (формой создания сложных устройств), не может получить объяснения в рамках этой парадигмы.

Дифференциация культурных форм мышления, верования, решимости к действию (воли) и переживаний — исторически достаточно позднее явление. Так же, как «внутри» человека все эти способности находятся в синкретическом единстве

и образуют не отдельные формы, а измерения единого потока сознания, так и первые культурные формы носили синкретический характер. Известно, что такой первичной синкретической формой культуры был миф. Он был одновременно и «художественной» формой проживания себя в мире, и способом мышления/познания, и начальной формой религиозного сознания, и источником волевых (деятельных) решений. Ошибочно, однако, думать, будто синкретическое состояние культуры — это её истинное состояние. «То, что первое по природе — показывает себя в последнюю очередь». Развитое сознание не путает чувство и мысль, акт веры и воли. Так же как психологически сознание отличается от психики животных способностью выделения себя из окружающей среды, так и развитое сознание характеризуется дифференцированным единством своих способностей и состояний. Приводить в пример (как это часто делается) первобытное и детское сознание взрослым людям, которые решают серьёзные проблемы в сложном мире, крайне недальновидно.

Однако неизбежный процесс внутреннего различения способностей сознания ставит перед развивающейся личностью вопрос сохранения его единства. Расщепление на функции (известное как шизофренический комплекс) — основной риск и проблема всякого развивающегося сознания. Так в каждом индивидуальном сознании воспроизводится основная онтологическая проблема Единого и Многого. Она разрешается, если между инстанциями сознания налаживается процесс «кругового общения», когда каждая из способностей ищет и находит источник своей активности не в себе, а в другом. Мысль побуждается чувством, чувство побуждается верой, и все вместе они дают энергию воли к жизни. Обособление способностей друг от друга, их попытка следовать только собственной «логике» расщепляют сознание. В этом случае мышление становится холодно рассудочным, чувство — глупо неуправляемым, вера — бездушно фанатичной, воля — тупо упрямой.

Культурная форма вообще и культурные формы каждой из исходных способностей сознания есть формы, в которых созна-

ние только и может получить своё развитие. В данном случае она выступает как способ хранения опыта сознания: опыта мысли, чувства, воли и веры. Здесь многое будет зависеть от самой формы: её определённости, вместимости, гибкости, транслируемости и др. Историческим фактом является неравномерность развития культурных форм хранения и накопления опыта. Разные культуры существенно по-разному развивают указанные аспекты культурной формы. Одни форсируют культуру мышления («оттачивают» рациональность), другие развивают интуитивное начало культуры, третьи — чувственное начало, четвёртые — деятельное. Но способ придания особого значения любой форме один и тот же: он состоит в дифференцировании исходной интегрированной способности на обособленные и потому более эффективные формы.

Перед нами вырисовывается «естественная» типология культур, основанием которой является та своеобразная констелляция (соединение) культурных форм накопления опыта человеческих способностей, варьируемых почти в бесконечном пределе. Эта типология, контуры которой заложены теорией психологических типов К.Юнга [Психологические типы, (1929), 2001]. Юнг предложил рассматривать различные культуры, исходя из их степени внимания к развитию той или иной психической функции. Сам Юнг вычленил четыре функции в их попарной оппозиции: мышление (*Denken*) и чувство (*Gefühl*), интуицию (*Intuition*) и ощущение (*Empfinden*)*. Психологический тип, во-первых, зависит от того, какая из сторон является доминирующей, а какая подчинённой (рациональный или иррациональный вариант), и, во-вторых, на какую сторону психической жизни: внутреннюю или внешнюю — будут преимущественно ориентированы эти функции (интроверсия или экстраверсия). Каждый человек может быть охарактеризован сложной комбинацией этих интенций. При этом оказывается, что данная комбинация будет во многом результатом культурного влияния (воспитания, обучения, традиции). Культура стимулирует развитие

* Самим терминам не следует придавать буквального значения.

одних функций и тормозит выражение других. Дальнейшее развитие этого подхода привело к появлению специальной дисциплины — соционики [Аугустинавичюте, 1998], дисциплины, которая видит свою задачу в установлении комплементарности различных типов личностей, исходя из особенностей их психологического типа.

Я никак не буду комментировать рекомендации соционических обобщений (их обоснование мне видится достаточно произвольным). Несомненным остаётся сам подход: каждой базовой человеческой способности (психической функции) соответствуют культурные формы их развития. Разные культуры придают разное значение развитию соответствующего опыта и могут быть поэтому охарактеризованы с точки зрения отношений доминирования-подчинения, ведущего и ведомого мотивов поведения.

На основании этого подхода можно вычленить культурно-исторические типы рациональности, типы религиозности, типы эстетики жизни и типы практики (способы принятия разного рода решений).

Важная особенность такого подхода в том, что он позволяет избегать крайностей культурного релятивизма, когда соответствующие человеческие качества рассматриваются как «пустые места», наполняемые любым культурным содержанием. Наоборот, понимание культурной формы будет существенно зависеть от понимания природы соответствующей способности.

Человекоразмерность — первое и главное основание состава и типологии культурных форм. Я вынужден ввести допущение, что есть ещё одно основание, равнозначное и независимое от первого, — это родной язык культуры. Это основание мы именуем логосом культуры. Получается, что культурная форма одновременно и человекоразмерна, и логосоразмерна. Логосу культуры отведена роль хранения того содержания (мыслей, переживаний, убеждений и действий), которое человек вкладывает в культурные формы (Об архитектонике культуры на логосных основаниях см. гл. 2).

§ 13. О СОБЫТИЙНОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО СХИЗМОГЕНЕЗА КУЛЬТУР

Нельзя обойти вопрос о том, в силу каких причин культурные формы могут получить разное развитие. Как вообще возможны разные культуры? По-видимому, антропология единодушна в том, чтобы считать источником культурного разнообразия «операцию расщепления» или, как её называет Г. Бейтсон, — *схизмогенез* [Бейтсон (1935), 2005]*. Можно согласиться с этим автором, что схизмогенез как способ разрешения коммуникативного конфликта является источником внутренней динамики культуры. Но для объяснения появления разных культур требуется дополнительное условие. При допущении, что всё человечество растёт из единого корня, мы примем событийное объяснение историческому и существующему многообразию культур. Событие есть универсальный способ, посредством которого происходит дифференциация единого исторического потока на отдельные русла. Дифференциацию и рост культурного многообразия в результате «вмешательства» событий уместно назвать *историческим схизмогенезом*. Принцип события позволяет диалектически объединить необходимость и случайность в историческом схизмогенезе. Для того, чтобы свершилось событие, с одной стороны, всегда нужна некая внешняя сила, которая, с точки зрения внутренней логики движения, выглядит как сугубая случайность, с другой стороны, событием становится только такое внешнее воздействие, которое не разрушает сам процесс, но расчленяет его в том месте, в котором и так уже есть «шов». Конструктивные расколы в культуре идут только «по швам».

Внешнее вторжение в культуру только тогда становится историческим событием, когда оно усиливает позицию одного

* Аналогичную позицию занимает Н. Луман при объяснении развития социальных форм. Этому посвящена его работа «Дифференциация» [(1997), 2006].

субъекта за счёт ослабления или уничтожения другого. Событие есть своего рода исторический фильтр, который пропускает в будущее одну тенденцию (потенцию) и не пропускает другую, поэтому в основе любой культуры оправдано искать сформировавшее её историческое событие.

Такое объяснение носит универсальный характер, поскольку все остальные факторы, влияющие на облик культуры, производны от указанного. Так, на характер культуры безусловное влияние оказывает географическая среда обитания. Однако требуются пояснения обстоятельства, которые привели данный народ на данную территорию. Мы можем не знать причин, но уверены, что где-то в истории имела место историческая травма, заставившая одну часть племени отколоться от другой. Такие исторические события затем становятся содержанием мифов и эпосов народа, влияют на энергетику языка, закладывают базовые культурные образцы, становятся моделью разрешения конфликтных ситуаций и т.д.

События осуществляются в логике игры. Понимая эту логику, мы никогда не скажем, что голы в футболе забиваются случайно, но и необходимости в данном голе тоже нет*.

Чем лучше культура знает сформировавшие её исторические события, тем прочнее сама культурная общность. Наибольшей устойчивостью обладают те культуры, которые придали сформировавшим её событиям статус Священного предания, фиксированного текстом Книги. Таковы все мировые культуры. Заложенные в этих текстах символические образцы становятся архетипами культуры. Так, для европейской культуры архетипичным является образ Христа, фиксированного Евангелиями апостолов. Европа сохраняет свою культурную идентич-

* Удивительным не-до-разумением является тот апофеоз «Случайности», который запустила в науку версия синергетики И.Пригожина. Нет даже нужды знать диалектику Гегеля, чтобы понимать простую формулу соотношения случайности и необходимости. Всякая случайность — учит Гегель — есть форма проявления и дополнения необходимости.

ность ровно в той степени, в какой её носители признают Иисуса Христа архетипом человеческой личности.

Статус исторического события как формирующей силы культуры и имеют те художественные произведения, которые данная культура считает для себя «классическими». Эти произведения (или даже всё творчество их автора) отвечают вышеназванным критериям событийности. Во-первых, они носят внешний характер по отношению к данной культуре, вторгаются в неё, часто сопровождаются «скандалами» и порождают новые «потoki», во-вторых, становятся историческими фильтрами, которых не пропускают в будущее прежние художественные формы, в-третьих, устойчиво хранятся в культуре как образцовые, в-четвёртых, культура связывает с ними свою идентичность.

§ 14. КУЛЬТУРА МЫШЛЕНИЯ И КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Исследование культурных форм мышления/познания является классической темой антропологии. В немалой степени потому, что способы мышления наиболее просто подвергаются экспериментальной проверке, допускают сравнение результатов. Но именно в этой области антропологических исследований наиболее ярко проявился культурный релятивизм. Из факта различия культурно-исторических типов мышления (рациональности) соблазнительно сделать вывод о полной зависимости способа мыслить от данной культуры. Многим антропологам стало казаться, что типы мышления «первобытных» народов и современных, т.е. европейских, вообще не имеют ничего общего. Л. Леви-Брюль назвал первобытное мышление пра-логическим, аффективным и смешанным [Леви-Брюль, (1931), 1994]. Позиция предельно

уязвимая*. Она колеблется простым вопросом: что тогда означает слово «мышление» применительно к первобытным народам? Может быть, стоит глубже посмотреть на природу самого мышления?

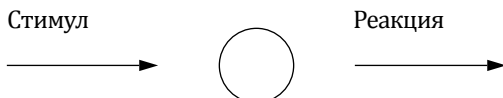
И действительно. Мышление есть такая сторона человеческого сознания, которая отвечает за его объективность, т.е. за знание того, что есть на самом деле. Мышление в его самом простом проявлении это буквально способность *рассчитывать и считаться* с объективным положением вещей, строить планы, предвидеть результаты. Простейшая операция мышления — сравнение (способность схватывать тождество и различие). Как таковая эта способность присуща и высшим животным, характеризует их предметный интеллект. Чем более дифференцировано видит мир живое существо, тем более развит его интеллект (на этой зависимости основано сравнительное изучение интеллекта животных и умственных способностей человека, известное как IQ). Дурак (например, тот самый, который носит воду решетом) примечателен именно тем, что не *видит разницы* там и тогда, когда это нужно для дела.

Человеческое мышление (в психологии благодаря Ж.Пиаже оно получило название «операциональный интеллект») принципиально отличается от животного тем, что оно способно сравнивать не только свойства и признаки предметов внешнего мира, но и соотносить результаты сравнения внутри самого сознания. Это то самое мышление, которое способно строить идеальные образы, планы, умозаключения, создавать теории и др. Как показывает современный философский и методологический конструктивизм (Х.фон Ферстер, У.Матурана и др.), именно внутренняя способность сравнивать собственные состояния

* К. Леви-Стросс, критикуя Леви-Брюля, может быть, впадает в другую крайность. «Неприрученное мышление является логическим — в том же смысле и таким же образом, как и наше, когда применяется к познанию универсума... В противоположность оценки Леви-Брюля это мышление действует на путях рассудка, а не аффективности, с помощью различений и оппозиций, а не через смешение и сопричастие» [Леви-Стросс (1961), 1994, с.325].

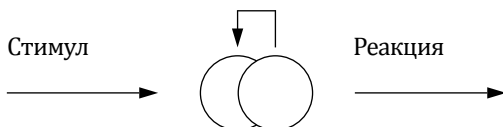
друг с другом открывает живому организму дверь во внешний мир. Различие между неживым, живым и сознательным существом, с точки зрения «кибернетики кибернетики» Х. фон Ферстера, схематично будет выглядеть как добавление каждый раз дополнительного контура самоописания системы.

(1) Неживое:



(2) Живое:

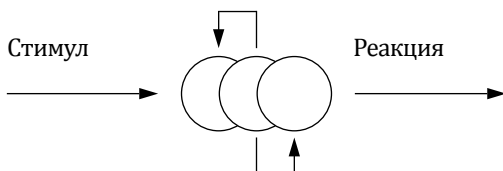
+ «Повторный вход в систему», сравнение с прошлыми стимулами



(3) Сознательное:

+ «Повторный вход в систему», сравнение с прошлыми стимулами

+ Сравнение с идеальным результатом или планом



Наивно думать, будто новый контур самоописания может эволюционно возникнуть из «потребностей» прежнего состояния. Наивность этой позиции в том, что она не отдаёт себе отчёта о собственных неявных предпосылках, среди которых идея «наличия стремления к самосохранению у вещей» (с чего бы это?), т.е. неявное допущение о существовании *законов* развития, допущение наличия в мире телеологической структуры.

Современные информационные науки на внятном для других научных дисциплин языке рассказывают о давно известном философии (этой «науке о мышлении в его собственной стихии»). Речь, по сути, идёт о том, что человеческое мышление есть единство двух сторон: разума и рассудка (*Vernunft* и *Verstand* — немецкой классической философии; *Нус* и *диано́я* — греческой классики), где определяющим для человеческого мышления является разум — рефлексивная способность мыслить бесконечное (думать о свободе, долге, причинности, красоте и т.д.). Разум определяет мощь рассудка — в его способности мыслить конечные предметные формы. Если деятельность рассудка направлена на выявление сходств и различий, то разума — на выявление оснований [сходства и различия]. Поиск оснований бытия сущего (мыслимого) — основная задача разума.

Коренная ошибка психологии и антропологии мышления (вполне проявленная в экспериментальных методиках и тестах) состоит в том, что человеческое мышление меряется только со стороны рассудка, т.е. в его способности оперировать конечными предметными формами мира. Между тем эта операционная способность сама производна от глубинной грамматики мышления [Хомский, 1957], которая потом символически закрепляется тем или иным языком.

Легко заметить разницу в том, как представители различных культур осуществляют классификацию предметов утвари или животных, что дети иначе, чем взрослые, группируют фигурки разного цвета. Но стоило бы обратить внимание, что и те и другие осуществляют одни и те же грамматические операции конъюнкции («и»), импликации («если»), дизъюнкции («или») и т.д., а значит, обладают феноменологически достоверным знанием об *отношениях* между предметами. Знание о том, что отношения *есть*, что они подлежат мышлению, — составляет основу разума и всего человеческого мышления. Естественнаучная парадигма мыслит мир как собрание тел, считая их отношения не только чем-то производным, а вообще существующим только в уме человека. В реальности всё наоборот: любое тело есть производное потенциальных отношений. Будучи математизи-

рованным, естествознание это косвенно и признаёт, поскольку все идеальные конструкторы математики (число, точка, прямая, бесконечность и т.д.) суть отношения или, что то же самое, идеальные формы.

«Глубинная грамматика» Н. Хомского фиксирует наличие глубинных и независимых от культуры структур мышления (разума), принимая, что способ символической проявленности в языке этих структур может быть существенно разным. Например, такое выдающееся достижение культуры мышления, как формальная логика (создание Аристотеля), во многом, если не исключительно возникло благодаря особенностям греческого языка, языка, в котором контрастировано отношение субъекта и предиката суждения, языка, оперирующего флексиями, допускающего субстантивирование глаголов и др.

Культура мышления фундаментально определяется языком. Но языки не настолько различны, чтобы делать типы мышления непроницаемыми друг для друга. Язык есть та необходимая культурная форма, которая хранит и развивает мышление. Не все культуры создали для мышления собственный язык. Как правило, для операций мысли используется обычный язык, тот же самый, который нужен для выражения чувств, убеждений или намерений. Наверное, единственная культура, которая создала собственный язык для мысли, язык теории, математики и формальной логики, — это греческая культура.

Для классификации культурных типов мышления я предлагаю сформулировать задачу в такой постановке вопроса, которая предполагает, что (1) закон тождества — основной закон мышления независимо от культуры и (2) культурно-исторический тип мышления или тип рациональности определяется характером конфигурации четырёх модусов соотнесённости мысли с Иным или, что то же самое, способом использования языка.

Каким образом данная культура предлагает удерживать в мысли то, чем она мыслит (предмет, нозму)? Каким образом мысленный образ опознаётся как тот же самый, тот, о котором идёт речь? Способность мыслить в данном случае приравнивается

к способности находиться в более или менее последовательном процессе мышления. (В традициях европейской формальной логики такая способность приравнивается к способности «удерживать тезис»).

Способ удержания единства мыслимого это и есть культурный тип рациональности. Рациональность вообще есть разумное обоснование действий (в том числе операций рассудка) или используемых средств.

И культуры действительно предложили разные способы решения этой задачи и разные способы реализации закона тождества. И здесь я обращаю внимание на одно фактическое обстоятельство, столь же простое, сколь и фундаментальное, которому по каким-то причинам не придаётся должного эпистемологического значения*. Существует четыре принципиально разных эпистемологических ситуации, четыре варианта способа мысленной соотнесённости с Иным. Первая — когда познаются вещи окружающего человека мира, познаются как объекты (предел такой объективированной соотнесённости — классическое научное естествознание), вторая — когда рефлексивно обдумывается соотнесённость человека с самим собой, что необходимо и возможно в силу двойственной природы человека и самого мышления как «незримого разговора с самим собой» (Платон); третий — когда осмысливается способ действия человека с вещами (техника), и четвёртый — когда обдумывается способ действия с другими людьми (такова типичная ситуация «игры» или войны). В каждом из этих случаев способ удержания единства мыслимого (объекта, себя самого, способа действия, способа взаимодействия) будет разный. Одно дело, когда мы мыслим и познаём движение планет, и совсем другое, когда обдумываем ходы в шахматной партии.

* Различие указанных эпистемологических ситуаций, конечно, не могло не быть замеченным. Три кантовские критики — наиболее значимый пример понимания трех различных ситуаций, в которых может находиться мыслящий. Тем не менее и Кант не рассматривает «чистый познающий разум», «практический разум» и «суждения вкуса и оценки» как три типа рациональности.

С указанной точки зрения типы рациональности могут быть представлены как разные акцентировки нозматической направленности мысли. В первом случае основанием действий и операций будет сущность предмета, во втором — природа самого разума, в третьем — степень эффективности орудийного действия, в четвёртом — эффективность коммуникативной стратегии.

Так же как и развитие культуры, общества и человека идёт через дифференциацию, так и мышление развивается из пункта синкретического единства.

1) Универсальный способ, безусловно сохраняющий своё значение до сих пор, предложен «первобытным мышлением» дописьменных архаических культур. Особенность этого мышления и культуры, которая ставит в тупик «современно» мыслящего человека, состоит в зависимости смысла сообщения или слова (имени) от невербализуемого контекста. Таким образом, единственная возможность «держать тезис» и сохранять идентичность мысленного образа заключается в сохранении единства контекста. Отсюда привязанность такого мышления традиции, ритуалу, обычаю. Вырванное из контекста обычае становится невысказанным. Соответственно, чтобы нечто помыслить как таковое, его необходимо поместить в искусственно созданный контекст, которым, как правило, становится ритуал.

Этот способ удержания смысла безупречно работает в фоновом режиме устойчивой традиции, имея пределом формулу: «говорящий не мыслит, мыслящий не говорит» (Дао де дзын). И способ совсем не работает в условиях социокультурной динамики, которая была условием жизни древних греков, что рассматривается как одна из причин рождения «греческого чуда».

2) Вся дальнейшая история мышления связана с обретением им автономии. Первым и главным условием, благодаря которому мышление отрывается от непосредственного (невербализуемого) контекста, является письмо. Контекст письма становится в оппозицию контексту ситуации записи. Разные формы письменности предоставляют разные возможности мыслить предмет как таковой вне определённого контекста. Совершенно революционное значение здесь имеет алфавитная письменность, которая порывает со всякой привязкой к невербализуемому

контексту, является лоном того самого конструктивизма, в рамках которого становится возможной техническая цивилизация (цивилизация автоматических устройств). Напротив: иероглифическое письмо продолжает питаться такого рода контекстами и потому способствует сохранению привязанности человека к естественному порядку вещей.

Все последующие типы мышления и рациональности нельзя оторвать от способа, которым мысль фиксируется на письме. Алфавитная и иероглифическая письменность открывают две магистральные дороги для мысли: одна — греческий, метафизический тип мышления, вторая — китайский тип, путь онтологического схематизма.

3) Социокультурная динамика плюс ресурсы письма открывают возможность мыслить предмет как устойчивое (следовательно, независимое от контекста) единство первостихий или элементов. Этот культурный способ мышления можно назвать «конфигурационным». Так мыслили досократики. Такой способ мышления характерен для даосско-конфуцианской интеллектуальной традиции. По происхождению этот способ мысли есть моделирование способа изготовления предметов. (Глина + вода + огонь + воздух... далее вариации), но без достаточного подчёркивания самого деятельного начала.

Но уже на этом этапе, более или менее общим для всего человечества (может быть, это точка «осевого времени»), разворачиваются две перспективы мышления: метафизическая, предполагающая соотнесение предмета с его *Истиной* (законом, идеей, идеальным образцом, эйдосом, понятием, родом) и онтосхематическая, предполагающая мышление предмета на *Пути* его метаморфоз. В первом случае единство мыслимого обеспечивается знанием его Истины или Закона, во втором — знанием превратности его Пути или Порядка. Телеологически мышление ориентировано в полярных координатах закона и/или порядка. При этом метафизическое мышление ориентировано преимущественно на познание Законов (находящихся «за пределами» самих вещей), онтосхематическое мышление преимущественно направлено на познание порядка неотделимого от самих вещей.

4) В рамках метафизического мышления предмет существует и мыслится в рамках соответствия/несоответствия своему объективному понятию (идее, эйдосу, закону). Так по Гегелю. Но такова же вся платоническая позиция, которая сделала возможным мышление в логике понятий. Эта понятийная или эйдетическая рациональность открыла возможность мыслить вещи, независимо от их наличного состояния, открыла законы самого мышления (логику) и объективные законы материального мира. Благодаря этому типу рациональности возникает математизированное теоретическое естествознание, целью которого становится не описание наличного состояния вещей или даже царящего в них порядка, но познание их как явлений объективных законов. Только в рамках этого мышления могла появиться политико-правовая система, провозглашающая приоритет закона над порядком. («Пусть рухнет Рим, но закон должен быть соблюден!»). Историческую драму европейской культуры (и общего ей типа рациональности) можно представить как историю искушений и преодолений соблазнов пожертвовать законом ради порядка.

4.1) Формализованным вариантом понятийного мышления является таксономическое. В этом случае предмет мыслится как инвариант преобразований некоторого класса предметов, как общее свойство или функция представителей одного класса. Данный способ является типичным в рамках естественнонаучной парадигмы, и его можно именовать «естественнонаучной рациональностью». Подчеркну, что этот тип рациональности вполне адекватен познанию природы как таковой и потому чрезвычайно эффективен в своём деле.

4.2) Внутри понятийной рациональности существуют свои ревизионистские ходы мысли. Самой существенной из них является попытка Аристотеля подправить метафизику своего учителя («Платон мне друг, но истина дороже!»). Здесь предмет мыслится как результат оформления какого-то материала, как единство формы и материи, по схеме практической деятельности. Ход мысли в сторону от закона к принципу порядка. Этот способ уместно назвать «схемодетельностным». Когда мыслящий

стоит перед необходимостью познания сложных вещей (систем) с неоднородным составом, части которого подчиняются разным законам, то такая «ревизионистская версия» понятийного мышления оказывается вполне уместной. Этот тип рациональности возрождён в XX веке в рамках системного подхода, к нему же примыкает вся деятельностьная и мыследеятельностная парадигма. На нем же базируются весь проектный подход и соответствующая ему методология. Но в этой версии предполагается, что сам мыслящий не входит в систему мыслимого.

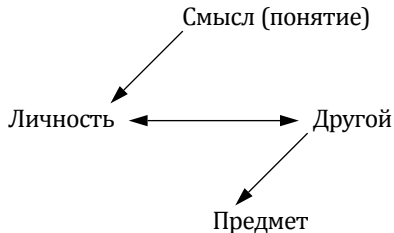
5) Способом удержания единства мыслимого в онтосхематическом мышлении является Порядок. Восточное мышление однозначно решает дилемму в пользу порядка. Синонимами порядка является гармония и единство противоположностей; принципами — приоритет конкретно общего над частным, рода над индивидом, традиции над новацией. Операциональным выражением этой рациональности порядка является стратегемное мышление. В такой же степени, в какой метафизический тип мышления выигрывает в динамичности и эффективности, в такой же он проигрывает онтосхематичному в жизнеспособности.

6) В XX веке происходит решающий эпистемологический сдвиг в понимании природы мышления. Начиная с Платона было известно, что мышление осуществляется исключительно в режиме диалога (даже «внутри» самого мыслящего). Но диалог («незримый диалог души самой с собой») всё же трактовался как способ и режим мышления, а не как его существо. На первое место ставилась соотнесённость мысли с понятием, затем с предметом, только после этого с собеседником и уж совсем попутно замечалась соотнесённость мысли с самим мыслящим (субъектом). Когда же обнаружилось, что мыслящий сам является частью мыслимой ситуации, что мыслимость является условием и собственным фактором существования таких «объектов», как общество, культура, техника и самого человека, тогда произошла перестановка значений и режим диалога (общения) стал ведущим фактором понимания мышления. На сегодняшний день есть все основания считать, что мышление как мышление есть модус соотнесённости с Другим, а задача сохранения тождества мысли-

мого есть моральное обязательство перед лицом Другого. «Тот, кто „только один“, не может ни следовать правилу, ни в рамках некоего „приватного языка“ наделять своё мышление значимостью» [Апель, 2001, с.301]. Такое понимание природы мышления оформилось в идею коммуникативной рациональности (К.-О. Апель, Ю. Хабермас) как стремление к достижению взаимопонимания в бесконечном коммуникативном сообществе.

6.1) Метакультурную рациональность следует рассматривать как вариант коммуникативной рациональности. Здесь усиливается значение личностного измерения мышления как такого, через которое экстатически свершается Смысл. Вводится поэтическое измерение языка (на которое не указывает Апель в своей трансцендентально-герменевтической концепции). Тем самым восстанавливаются все звенья последовательности актов мысли (Об этом см. гл.4).

Общая схема последовательности процесса мышления будет выглядеть следующим образом.



§ 15. КУЛЬТ СВЯЩЕННОГО

Если родной язык является логосом культуры, *логическим* (и даже *логистическим*) центром культурного единства народа, то культ священного есть та *историческая* ось, на которую «нанализуются» все остальные формы национальной, этнической или родовой культуры. Невозможно вообразить историческую общность людей без объединяющих их святынь, первой

из которых, по-видимому, был тотем рода. Эту мысль проводит М. Мосс в цикле своих исследований под общим названием «Социальные функции священного» [Мосс, 2000]. С собственно социальной (институциональной) точки зрения никакая социальная общность, начиная с семьи и заканчивая государством, не является исторически жизнеспособной, если отсутствует вера в священное объединяющее начало. Подводя исторический итог мировой межэтнической конкуренции, можно заметить, что в живых остались только те культуры, чья вера выдержала испытания временем или оказалась сильнее тех, кого уж нет. В принципе святыни могут и не носить сверхъестественного характера. Роль священного способны выполнять предки, вожди, идеологии — с точки зрения социальных функций священного вопрос будет только в одном, насколько эти «святыни» могут обеспечить связь поколений, насколько они способны мотивировать индивида пожертвовать собой во имя рода, насколько они «конкурентоспособны». Самыми ненадёжными в этом отношении оказались вожди: их священные империи заканчивали своё существование вместе с ними.

Наихудшая судьба ожидает ту культуру, которая помещает на место Священного разного рода фетиши. Заметим, что теме «Заката Европы» (со множеством вариаций относительно кризиса культуры) ровно столько же времени, сколько тому диагнозу, который Ницше поставил европейской цивилизации. Он сказал: «Её Бог умер». «Бог умер» — это значит, что христианский Бог, Бог западной метафизики — уже мёртвая фикция ума, «голая идея», абстрактный смысл [Яннарас, 2005. с. 10]. Но это не означает, что «свято место» осталось пустым. Ведь «...если Бог — христианский Бог — исчез со своего места в сверхчувственном мире, то само это место всё же остаётся — пусть даже и опустевшее. И вот эту опустевшую область сверхчувственного, область идеального мира всё ещё можно удерживать. И опустевшее место даже взывает к тому, чтобы его заняли, заменив исчезнувшего Бога чем-то иным. Воздвигаются новые идеалы. Согласно Ницше, это и происходит через посредство новых учений, обещающих осчастливить мир, через посредство социализ-

ма, а равным образом через посредство музыки Вагнера...» [Хайдеггер, 1997, с. 181 («Слова Ницше «Бог мёртв»)]].

Как и все феномены человеческого бытия священное имеет три уровня формообразования: экзистенциальный (непосредственного переживания), культурный (символического выражения) и институциональный (уровень социальных организаций).

Экзистенциальным основанием последовательности формообразований является имманентная человеку способность испытывать состояние причастности Миру, которая обычно называется *верой*. С феноменологической позиции отчётливо видно, что в экзистенциальном плане *вера тождественна сознанию своего присутствия* («вот-бытия»), и потому сама по себе есть чистая форма сознания. Хотя это состояние может иметь чувственные и рациональные компоненты, само по себе оно есть нечто совершенно особое и лучше всего выражается экзистенциалом *интуиции причастности*. Это особое состояние знакомо всем и присутствует в нас всегда как комплекс уверенности в положении вещей и доверия к близким людям. Ведь нельзя сказать: «Я чувствую или переживаю доверие». Уверенность и доверие просто *испытывают*, т.е. утверждают: оно есть и всё! Вера — высшая форма доверия к Миру и находит своё завершение в признании источника мирового телеологического порядка и гармонии, т.е. Бога. С этого экзистенциального пункта начинаются символические, и они же — культурные, разнотечения.

Во вполне академичное изучение разнообразных культов священного, мифологий и религий, которое закреплено за состоявшимися научными дисциплинами (религиоведение, антропология, философия религии и др.), я хочу внести дополнение о необходимости внятного различения онтологических уровней исследуемого феномена. Только такое различие позволяет поставить главный вопрос феномена веры и священного: почему, если мы признаём, что вера в священное имманентна сознанию, сами *символы веры* или культы столь различны? Должны ли мы отнести это различие к историческим случайностям или существует также некое общее символическое ядро для всех разновидностей культов? В основном указанные научные дисциплины

избегают этих вопросов как неудобных, поскольку ответы явно выходят за рамки научной верифицируемости. Впрочем, наука признаёт законным использование теоретических допущений, выводы из которых будут доступны эмпирической проверке. Статусом таких теоретических допущений обладает идея культурных архетипов К. Юнга. Если существует некоторый универсальный набор архетипов, то вполне возможно объяснить, какими факторами вызвано акцентированное внимание к некоторым из них в данной культуре. Такого рода объяснениями фактически пользуются в указанных науках. Безусловную роль в выборе базовых архетипов играет родной язык, ключевые исторические события данного народа, вмещающий ландшафт (окружающая природная среда) его жизнедеятельности, психофизиологические особенности конституции этноса или расы. В этой стратегической логике будет идти игра между относительно независимыми факторами, событие встречи которых и образует символы веры данной культуры. Ссылки на случайность здесь уместны в том же смысле, в каком они имеют место в любой игре (в шахматах или футболе).

§ 16. КУЛЬТУРА ЧУВСТВА

Вопрос о различиях в *символическом выражении* присущих любому человеку эмоциональных состояний, аффектов и переживаний составляет специальный раздел исследований для антропологических дисциплин. Это и есть вопрос культуры чувства. Известно, что выражения даже фундаментальных антропологических аффектов типа радости, печали, страха, любопытства имеют значительную культурную специфику, не говоря уже о таких «тонких» культурных переживаниях, как почтение, восторг, любовь, презрение и др. Этнологи (специалисты по поведению животных), замечая сходство выражения эмоций у человека и животного, склонны игнорировать отличие, но толь-

ко потому, что их «исследовательский глаз» на него не настроен. Уже «чистая» экзистенциальная форма человеческих ощущений и переживаний, а таковую можно застать только в период раннего младенчества, глубочайшим образом вписана в человеческую телесность, и потому даже такие ощущения, как голод субъективно переживаются человеческим индивидом не *так*, как вышшими животными [Салливан (1953), 1999]. «Не так» хотя бы уже потому, что весовая доля нервной ткани у человека значительно больше, чем у животных. В целом же живая человеческая плоть (телесность) устроена таким образом, что она способна проводить принципиальную качественную границу между собой и окружающей средой. «Животное не выделяет себя из окружающей среды» — в своё время пронизательно заметил Маркс, и впоследствии это стало общим местом научного и философского изучения человека [Батай, 2000, с.16]*. (По-видимому, на уровне нейрофизиологии обеспечивает эту принципиальную границу «вторая сигнальная система»). Говоря об эмоциональной жизни человека, которая действительно местами «похожа» на животную, необходимо постоянно иметь в виду тот факт, что человеческое существо рождается с плотью, способной к членораздельной речи. Эта способность вписана в нейрофизиологию, в мышечную ткань и устройство скелета.

Экзистенциальный порядок человеческих чувств, в радикальном отличии от животного, состоит в субъективной реальности самого переживания. Чувство голода для человека это не эпифеномен раздражения нервного окончания желудочным соком, а само по себе переживание субъективного состояния голода. (Так же как форма горшка не есть свойство глины, и информация не есть свойство её носителя.) Общий смысл человеческих чувств состоит в конституировании субъективности человека, в утверждении моего Присутствия или себя самого как данного. Чувство — всегда моё. Феноменологический подход к чувственной жизни человека призывает обратить внимание на основополагающий факт: чувство это данность *Мне* самому того, что

* Ж. Батай, например, говорит, что «всякое животное пребывает в своей среде подобно потоку воды в водной стихии».

происходит в *моем* теле, это есть экзистенциальная форма *моего* присутствия в мире. Факт чувств и переживаний есть непосредственное свидетельство двойственности человеческого бытия: его раздвоенности на «Я сам» и на «моё тело». Альтернатива, заданная вопросом: «Есть ли я моё тело или у меня есть тело?» [Хоружий, 2005, с. 166], — фиксирует только указанную двойственность, но не предполагает однозначного ответа. Решение носит экзистенциальный характер. Ответ формулируется самим выбором: для одних Я вполне реально может стать эпифеноменом телесных процессов, для других Я *становится* субстанциальным образованием. Этот вопрос есть, по сути, канонический вопрос спасения души. Но в любом варианте Я и моё тело находятся в отношении взаимной инаковости. В русле принятой нами ключевой формулы человеческого бытия чувства/переживания есть модус соотнесённости с инаковостью своего тела.

Философская (эстетическая) традиция исследования человеческих чувств предлагает различать эмоции и чувства. Основанием является то, что чувства и эмоции диаметрально *противоположными* способами ориентируют человека в мире. Если эмоции *привязывают* живое существо к предметному миру, то чувства *отвязывают* человека от предметной среды и конституируют внутреннюю жизнь человека как Самости, или субъекта собственной жизни. «Эмоция ставит под сомнение не существование, а субъективность субъекта: она мешает ему собраться, реагировать, быть личностью» [Левинас, 2000, с. 43]. Характерный для человеческих чувств-переживаний разрыв с предметной соотнесённостью приводит к тому, что Ж.-П. Сартр называет «падением сознания в магическое», т.е. нечто воображаемое [Сартр, 1984, с. 137]. Этой «магичностью», частично фантастичностью и всегда воображаемостью человеческие чувства обладают не сами по себе, но только в символической форме мифа или искусства. Благодаря символическому плану чувственная ткань образа наполняется смыслами, которые чувство само по себе порождать не может. Слой символических выражений, образующий культурную форму, вносит в чувства *порядок*. Происходит это двояко: делает устойчивым чувственный образ, символичес-

ки закрепляя его в памяти, и вносит *собственный* символический порядок в чувство, т.е. привносит то, чего в чувстве самом по себе не существует. В русском языке этот процесс перехода чувства в символический план лучше характеризовать в различии слов чувство-переживание. Для нас *переживание* однозначно понимается как происходящее исключительно внутри, благодаря воображению и напряжению чувств. Ряд «ощущение — чувство — переживание» хорошо демонстрирует движение от внешнего к внутреннему.

Чувства находятся в отношении комплементарности относительно мышления. Если последнее обрекает человека на объективность (научает считаться с объективным положением вещей), то чувства — ориентируют на субъективность. Начиная с простых ощущений: горько, сладко и т.д. — чувства вводят субъекта в телеологический порядок мира, ибо говорят о значимости вещи для субъекта. Значение — элементарная форма телоса. Вот этот смысловой (телосный) порядок субъективных переживаний подлежит к символическому оформлению и составляет содержание культурной формы чувств.

Исследование культурной формы чувства само по себе — это вопрос символики или языка чувств. В той же самой логике, в какой в культуре возникает специальная область познавательной деятельности и происходит дифференциация особого языка для познавательных целей (это, например, язык математики и шире весь научно-теоретический язык), так и в области культуры чувств возникает достаточно специализированная сфера собственно эстетической (от греч. «чувствующий») деятельности — искусство. Выразительные средства или язык различных видов искусства сильно отличаются друг от друга (музыка, танец, живопись, поэзия и проч.), но сохраняют общую размерность родного языка культуры. В языке чувств также можно выделить, как в «естественном» языке: 1) поэтику чувства, т.е. то, каким образом он достигает их выразительности; 2) семантику чувства, т.е. набор и строй тех предметностей, которые вызывают чувства у данной общности (любование природой, например); 3) риторику чувства, т.е. специфические средства вовлечения других

людей в общее переживание; 4) грамматику чувства, т.е. каким образом она различает (дифференцирует) оттенки чувств (как отличает восхищение от восторга, выделяет разновидности чувства любви и проч.).

Художественная форма — квинтэссенция культурной формы переживания. Только в художественной (эстетической) форме чувство вырастает до полноценного переживания, до конструктивной способности воображения. Художественное творение только феноменально выставляет закон эстетического. Само по себе эстетическое переживание сопровождает любой сознательный акт жизни, артикулируется человеческими чувствами в их специфическом отличии от эмоциональной ткани животной жизни. Вот почему «эстетическое переживание не только вид переживания, но репрезентация самого существа переживания вообще» [Гадамер, 1988, с. 114]. Вслед за Кантом можно утверждать, что основой человеческого переживания являются переживания времени [и потом — пространства]. «Время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т.е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния» [Кант, 1992, с. 56 («Критика чистого разума»)]. Истину этого переживания нам непосредственно доносит музыка. Эстетическое переживание пространственных форм (архитектура, живопись) феноменологическая аналитика рассматривает как производное от времени, как «вырванное из разрушающего потока времени». Так, живописное полотно позволяет видеть, «как временится смысл бытия» [Мерло-Понти, 1992].

Художественное произведение увлекает человека в собственно человеческий, а потому идеальный мир, где раскрывается истина человеческого бытия. Открывается она в форме *предела стремления*, «как разумное стремление человека духовно осознать внутренний и внешний мир, представив его как предмет, в котором он узнаёт своё собственное Я» [Гегель, 1968, с. 38 (Эстетика. Т. 1)]. Произведение искусства позволяет каждому увидеть мир как *творение*, а себя — как *творца*. В той мере и поскольку творчество образует инвариант смысла человеческого бытия, то не будет удивительным, что стремление к субъективно желанному смыслу будет иметь форму особого пережива-

ния — эстетического. Искусство есть, согласно формуле Хайдеггера, «полагание истины в творение» [Хайдеггер, 1993].

Таким образом, оказывается, что искусство в «чистом виде» демонстрирует нам принцип человеческого бытия, оно есть *место*, где царствует Смысл или особая логика смысла. Следовательно, эстетическое переживание — это переживание Смыслового Единства и Временной Целостности Жизни, а «предмет», созерцание которого позволяет нам достичь такого единства и целостности, видится нам как прекрасный. Но суть дела не в «предмете», а в том, что увидеть этот предмет в поле эстетического мы можем при одном условии: если проявим своё чисто человеческое предназначение — встанем в творческую (со-творческую или квази-творческую) позицию. Именно то, что произведение искусства для своего восприятия требует со-творческой позиции, делает всю сферу искусства *феноменом* эстетического.

§ 17. КУЛЬТУРА КАК ТЕХНИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Здесь речь пойдёт о деятельном измерении культуры. В этом измерении человек экстатически соотносит себя с инаковостью природы, т.е. всей той предметностью, которая образует его окружающую среду. В экзистенциальном плане основанием деятельности является воля к жизни — эта обязательная составляющая человеческого бытия. Воля к жизни — суть деятельный экстазис. Деятельное понимание культуры как совокупности средств и орудий целенаправленной деятельности человека является достаточно распространённым и основополагающим для тех направлений мысли, которые исходят из идеи практики и полагают человека «совокупностью общественных отношений». Такое истолкование культуры непосредственно соответствует марксистскому определению человека как «животного, производящего орудия труда». Мысля человека и культуру в модусе

событийности (как место встречи разных идеальных сущностных сил), мы принимаем деятельное измерение человека и культуры как необходимое и рекурсивно связанное со всеми остальными, т.е. как присутствующее в них в виде следов и наслоений. Деятельный (орудийный) момент присутствует и в мышлении, и в переживании, и в культе священного. Суть деятельного аспекта всех измерений культуры состоит в их техничности. Техника есть культурная форма любой деятельности. Возьмём понятие технического (*tehne*) в его изначальном смысле мастерства, умения искусного исполнения. Воля к жизни бессильна, если она не вооружена умелым использованием каких-то орудий.

Деятельность есть один из модусов соотнесённости человека с Иным. Необходимо ясно понимать условия, при котором Иное требует преимущественно деятельного отношения, а не сочувственного, причастного или познавательного. Такое отношение возникает в той мере и постольку, поскольку человек становится в позицию господствующего субъекта и смотрит на Иное как предмет своего желания, интереса и власти. Именно в этом ключе предлагает понимать технику К. Ясперс. Техника это «совокупность действий знающего человека, направленных на господство над природой» [Ясперс, 1986, с. 120, 122]*. Подобный способ соотнесения с Иным вполне законен, если Иным является окружающий человека природный мир как мир, в котором царствует необходимость. Человек, созидая свой собственный мир культуры, в котором (по идее) должен царствовать закон свободы, на этом основании *законно* претендует на господствующее положение относительно мира необходимости. Техника утверждает субъектность человека относительно природы как всеобщего объекта деятельности. Такое господствующее положение позволяет вывести потаённое в вещах, раскрыть их телеологические возможности. Эту перспективу, собственно, и имеет в виду М. Хайдеггер, полагая технику как «раскрытие потаённого» [в сущем], а потому и как онтологический «постав» смысла (телоса)

* Близкую позицию занимает Х. Ортега-и-Гассет, видя в технике человеческий «бунт против своего окружения», «неудовлетворенность средой» [Ортега-и-Гассет, 1997].

бытия [Хайдеггер, 1993. (Работа «Вопрос о технике»)]. И во всех остальных модусах человеческой соотнесённости техническое отвечает за ответственное господство над Иным. Техника необходима, чтобы властвовать над собственной природой (требованиями тела); технической мощью в потенции обладает любое знание; «техника исполнения» нужна и в соотнесённости со связанным. Главное в этих случаях — не переступить грань, когда техническая сторона соотнесённости с другим человеком превращает последнего в объект манипулирования, когда знание вместо ориентации на Истину начинает искать голую эффективность, когда молитва становится «техникой» вымаливания. В человеческой среде побеждает и достигает своих целей не тот, кто сильнее, но тот, кто умнее или хитрее. Мастерство и техника основаны на «хитрости разума» — способности противопоставлять одну силу природы другой и тем самым властвовать над обеими. Принцип «разделяй и властвуй» универсально определяет как сферу политики, так и область техники. В измерении свободы воли целеполагающей деятельности сущностью культурного орудия является искусственное сочленение того, что в естественной среде несоединимо. Мастерство есть «техне», т.е. искусство достижения своей цели среди игры природных стихий. Суть мастерства — в подборе соответствующих средств или орудий для того, чтобы направить эту игру стихий в нужное нам русло. Поэтому мастерство в общем случае представляет культурный способ достижения своих целей, а следовательно, — культурную форму воли к власти. Мастерство — превращённая форма воли к власти: как всегда, это означает, что оно раскрывает возможности воли (прежде всего в русле целесообразности) и ограничивает эту же волю искусственными рамками.

Если мы закрепим за словом «техника» его ядерный смысл как способа человеческого целенаправленного действия, направленного на господство над природой или всем универсумом сущего, то поймём, что техника — это не есть нечто внешнее человеческому бытию, как это разумеется в расхожем восприятии техники, но сама человеческая судьба, необходимое измерение культуры.

ПО ОБРАЗУ И ПОДОБИЮ ЯЗЫКА: ЛОГОС КУЛЬТУРЫ

§ 18. РОДНОЙ ЯЗЫК КАК ПОРОЖДАЮЩАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ

Родной язык не одинок в культуре, но он то единственное, что делает возможным в ней всё остальное. Никакой другой феномен культуры невозможен, если о нем прежде хотя бы не велась речь. По справедливому утверждению Ю.М. Лотмана, вся «культура надстраивается над естественным языком» [Лотман (1963), 2002, с. 59]. Подчёркивание роли языка составляет общее движение культурологической мысли в стремлении создать общую теорию культуры. «Культура всё больше и больше открывается нам как универсальная система символов, регулируемая одними и теми же операциями; это символическое поле обладает единством, и культура во всех аспектах представляет собой язык. Поэтому ныне можно предвидеть возникновение единой науки о культуре, которая будет, конечно, опираться на различные дисциплины, но все они на разных уровнях описания стремятся изучать культуру как язык» [Барт (1966), 2003, с. 465]. Для современной антропологии указание на естественный язык как на сквозную структуру всех элементов культуры является стандартным. В этом направлении влиятельную семиотическую концепцию культуры развивает К. Гирц [(1973), 2004] и символическую — Л. Уайт [2004]. В целом семиологическую и символическую трактовку культуры можно понять как утверждение, что язык есть центральный фе-

номен культуры. Однако из этого утверждения не стоит делать вывод, что всю культуру можно редуцировать к языку.

Хочу обратить внимание на то, что указанное общее движение наук о культуре есть прямое или косвенное признание того, что культуру нельзя мыслить как объект. Она всё больше теоретически предстаёт как многомерная граница разделения сред (форма). Отсюда бесперспективность объектного определения культуры. Поскольку же определённость — условие мыслимости, то выход состоит в *явном* указании на феноменологически образцовое «исполнение» формы культуры. *Не явное* указание такого рода содержится в любой попытке определить культуру. В качестве образца культуры принимались и принимаются её инструментальное исполнение (понимание культуры как совокупности средств и орудий деятельности), способ осуществления традиции, культовые практики, формирование человека и прочее. Но достаточно прямо поставить вопрос: какое явление культуры вы считаете образцовым? — чтобы у родного языка не осталось весомых конкурентов.

Таким образом, здесь принимается, что феноменологическим образом бытия культуры, её ядром и началом является родной язык. Отсюда — архитектоника культуры, бытие культуры как системы должно сохранять размерность бытия языка. По критерию многоразмерности могут быть явления культуры более простые, чем язык, но не может быть более сложных. Фактическое единство языка и культуры, выражаемое тем, что язык пронизывает все другие её феномены, уместно назвать *логосом культуры*. Границы любой культуры (национальной, этнической, субкультурной) совпадают с границей востребованности её языка*. Культуры пересекаются, накладываются друг на друга, соподчиняются так, как пересекаются, накладываются, соподчиняются их языки. Например, о профессиональной культуре можно говорить лишь в той мере, в какой язык профессиональной общности может быть различим относительно «естественного» языка вмещающей культуры.

* Это не исключает возможности того, что этнос может сохранять себя неопределенно долгое время и вне одного языка.

Язык — порождающее ядро и квинтэссенция культуры. В нем в наиболее концентрированном и «чистом» виде представлены все закономерности бытия культуры как символической формы. «Чистота» культурной формы языка обеспечивается тем, что материал формообразования (речевые знаки, *phone*, голос) обладает наименьшей вещественной плотностью и, как таковой, этот материал в минимальной степени препятствует проявлению символической логики языка (культуры). Когда же эта символическая логика воплощается на ином материале: в формировании витальных потребностей человека, в материале архитектуры, в техническом устройстве, в преобразовании способов общежития и др., то происходит утрата чистоты культурной формы. Например, техника. Будучи культурной формой преобразования природных процессов, она несёт на себе её сильнейший отпечаток. Используя технические устройства человек вынужден действовать несколько хитрее, нежели в той ситуации, когда он трансформирует свой голос в речь*.

Поскольку в жизненном мире человека нет явлений, никак не затронутых языком и речью, то мы не можем отделить сферу культуры от сфер политики и экономики в объектной логике. Аналитика может состояться лишь как вычленение измерений каждого явления. И наоборот, то явление, которое мы обозначаем как культурное — например, образование, имеет ясные экономическое и политическое измерения. Чистота культурной формы родного языка ещё раз проявляется в том, что в нем полностью или почти отсутствуют экономические и политические мотивы. Родной язык нельзя целиком властно присвоить и его нельзя непосредственно сделать объектом купли-продажи. При этом отдельно следует обсуждать вопрос о том, как власть пытается присвоить язык, создать собственный властный дискурс [см. об этом работы М.Фуко «Слова и вещи», «Надзирать и наказывать»] и как рыночная экономи-

* Гегель об этой хитрости говорит как о «хитрости разума», который способен одной силе природы противопоставить другую и тем самым властвовать над обеими. Тем не менее законы самой природы в технике проявляются более ясно, чем в речевой способности человека.

ка пытается трансформировать символичность языка в систему знаков [см. Ж.Бодрийяр «К критике политической экономики знака»].

В рамках допущения, что язык является базовым феноменом культуры, концепция культуры оказывается в понятной зависимости от концепций языка, и нам придётся выбирать между этими концепциями. Как не покажется странным, но именно семиологический образ языка, основоположником которого является Ф. де Соссюр, усиленный семиотическим подходом к языку Ч.Пирса, является основной ловушкой для теории и философии культуры. До тех пор пока родной язык будет рассматриваться исключительно как система знаков, его логику нельзя полноценно распространить на культуру в целом. Альтернатива заключается в категориальном различении символов и знаков и в трактовке языка как преимущественно символической системы. Среди антропологов позиции последовательного различения символов и знаков придерживается Л.Уайт [2004], который определяет символ как «такую вещь, смысл или ценность которой придают только те, кто этой вещью пользуется» [*Уайт*, 2004, с.37], а знак «как физическую вещь или событие, функция которой состоит в том, чтобы указывать на какую-то другую вещь или событие» [Там же, с.38—39]. «Для человека слова — это и символы, и знаки, для животного, это только знаки» [Там же, с.39].

Среди философских концепций языка антисемиологическую позицию занимают М. Хайдеггер и Ж.Бодрийяр, к ней относится вся неогумбольдтианская традиция в языкознании. Лингвистической альтернативой семиологической интерпретации языка служит теория порождающей грамматики Н. Хомского.

В своей прежней работе «Слово и феномен» [*Ячин*, 2006] я попытался, обобщая вышеназванные подходы, предложить многомерный образ языка как символической системы, системы, которая использует знаки в качестве материала «для отработки». Основная линия аргументации состоит в следующем.

(1) Чрезвычайно показательным является то, что практики использования языка, закреплённые в соответствующих

дисциплинах (теоретических и учебных) были изначально ориентированы на четыре достаточно автономные области: грамматику, логику, риторику и поэтику.

(2) Этим областям дискурсивных практик вполне соответствуют исторически последовательные парадигмы понимания языка: логико-семантическое понимание языка в греческой философии (если использовать современную терминологию), грамматическое в Новое время («Грамматика Пор-Ройяля»), риторическое в XIX веке (где язык преимущественно трактуется как средство общения, в том числе и у Гумбольдта), структурно-поэтическое — с начала XX века (Соссюр и далее все структуралисты: Р. Якобсон и др.).

(3) Легко увидеть, что за образами использования и понимания языка стоят те реальные отношения, в которых *всегда* находится слово: отношение к самому говорящему (грамматика или синтаксис), отношение к адресату (риторика или прагматика), к предметному миру (семантика), к смыслу (поэтика).

(4) Важно иметь в виду, что эти отношения рекурсивны, т.е. как бы не акцентировалось использование слова в одном измерении, например, в номинативной функции, в нем всегда будет отсылка к другим его измерениям (функциям).

(5) Семантический образ языка связан с преувеличением логико-семантической функции слова и в слабом различении других отсылок. Ударение на различении «означающее-означаемое», принятое в структурной лингвистике и затем используемое в других концепциях (психоанализ, например), является по существу плоским. Оно не позволяет вычленить не менее важную роль адресата, ясно различить референт и смысл высказывания.

(6) В целом принципиальное отличие человеческого языка от «языков» животных и технических устройств заключается в его символичности. Символичность слова (в том числе и в соответствии с исходным значением *symbol'a*) состоит в его призвании выражать незримое или в редуцированном случае отсутствующее. Человеческий язык по существу связан усилием высказать то, что не может быть доступно внешним органам

чувств. Это *усилие* языка мифа и религии (Элиаде), языка поэзии (Барт, Бодрийяр), языка философии (Хайдеггер), языка науки. Высшие функции языка являются ключом к пониманию низших, а не наоборот.

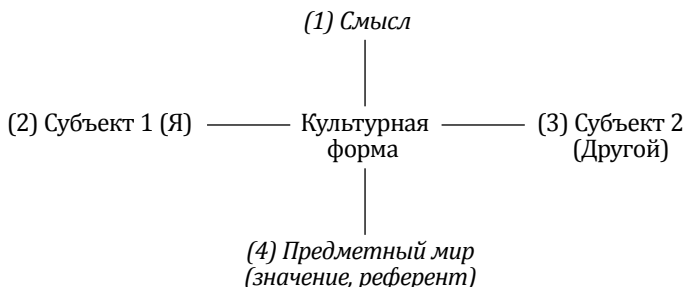
(7) Язык как символическая система берёт на себя указательно-ассоциативные функции знака и трансформирует их. Таким символически трансформированным знаком, например, является имя собственное. Культура предполагает усилие удержания материальной логики знака в символическом (сопряжённом с сознанием) поле языка. Недостаточность такого усилия приводит к тому, что смысловое содержание культуры само начинает жить по законам простых ассоциаций.

Таким образом, культура обязана языку своим логосным началом, началом, которое пронизывает все остальные элементы культуры: будь то наука, техника, образование, искусство, массмедиа, моральные нормы, символы веры и др. *Логос культуры это не язык сам по себе, но закон языка в культуре.*

§ 19. АРХИТЕКТОНИКА КУЛЬТУРНОЙ ФОРМЫ В РАЗМЕРНОСТИ ЯЗЫКА

Перенесём размерность языка на культуру в целом. Мы увидим, что так же как и в реальном бытии языка, каждый феномен культуры (искусство, наука, массмедиа, мораль, религия, образование) представляет особый синтез и комбинацию исходных функций-измерений культуры с обязательным выделением одной из функций в качестве ведущей. Ни один феномен культуры не может выйти за рамки или не нести в себе: (1) отношения к использующему эту форму субъекту, (2) коммуникативной направленности на другого субъекта, (3) способа познания и преобразования предметного мира, (4) отношения к смысловой (телеологической) целостности мира.

Схематично эти отношения могут быть представлены в следующем виде:



Указанная размерность бытия культуры проясняет, почему не может быть одного её определения, почему культура это всегда система отношений, способ или форма соотнесённости человека с Иным: с трансцендентным, со своей собственной инаковостью, с другим человеком, с миром вещной природы. Каждая из инаковостей образует совершенно реальную границу (сторону формы), на которой совершаются все события культурной жизни. В силу указанной многомерности для понимания культуры необходимо как минимум четыре определения, каждое из которых рекурсивно полагает остальные, но не может быть сведено к ним.

- (1) «медиум смысла» (поэтика культуры)
- (2) «способ выражения смысла» (грамматика культуры)
- (3) «эстафета опыта» (риторика культуры)
- (4) «орудие и способ целенаправленной деятельности» (семантика культуры).

В единстве этих «определений» заложен на удивление простой циклический ритм, знакомый каждому из нас. Смысл должен быть вначале воспринят, затем выражен, передан в понятном виде другим и, наконец, воплощён (овеществлён). На примере: вот книга — «медиум смысла», независимо от того доступен вашему пониманию этот смысл или нет, но он существует сам по себе; если смысл доступен, то это означает, что он может быть

выражен на вашем собственном языке, отличном от языка автора; если вы можете выразить смысловое содержание книги, то сможете передать этот смысл другому человеку, но то, как вы это будете делать, будет сильно отличаться от выражения «для себя»; и, наконец, принятый и выраженный смысл неизбежно как-то воплотится в вашем отношении к предметному миру. Но наиболее точно и полно эти четыре такта представлены в деятельности творца (автора той же книги). Вначале он испытал творческое вдохновение, затем выразил его «для себя», затем для другого, чтобы завершить весь процесс тиражом издания книги. Все четыре такта сводятся в общее понимание культуры как смысловой формы человеческого бытия, но это понимание мало о чем говорит без их расширения в указанных измерениях.

Язык даёт ещё один урок культуре в целом. Его устройство иерархично или представляет собой последовательность уровней формообразования: фонемный, морфемный, лексический, синтаксический, дискурсивный и текстовой. В лингвистике существует отчётливая специализация в изучении этих уровней, но исследуются не столько сами уровни, сколько то, как из форм нижнего уровня порождаются формы последующего. Например, как из фонем (отдельных звуков) возникают значащие единицы (морфемы) и как, в обратном порядке, необходимость обозначения влияет на фонемный строй языка.

В аспекте своей иерархичности язык демонстрирует важнейшую закономерность, которая слабо осознаётся как в теории культуры, так и в методологии вообще. Эту закономерность мы обозначаем как «логику превращённой формы». Суть этой логики в том, что форма нижнего уровня, выступая «материалом» формообразования для верхнего, никогда не сохраняется в первозданном виде. Не остаётся в таком виде потому, что любой материал сам по себе есть форма другого материала [Ячин, 2001].

Не может быть обойдён и вопрос о содержании культурной формы. Таково «дополнительное» описание культуры. Здесь также работает модель языка, формальная структура которого

явным образом не определяет того, о чем он говорит. Мы знаем, что формально язык свободен говорить о чем угодно. Но это не означает, что он свободен от содержания вообще. Какое-то, но оно должно быть. Более того, как показывает теория лингвистической относительности, грамматические структуры языка имеют ясную онтологическую привязку. Именно этой привязкой характеризуются грамматические формы существительного, глагола или предикативная форма суждения.

Следуя логике этой модели, мы спрашиваем, формой чего является культура, что она оформляет? Мы принимаем, что культура это есть культура человека, культурная форма его бытия. Она формирует человека и одновременно выражает то, что он есть. Из того, что есть человек, вырастает предназначение культуры (культурных форм его жизни). Таким образом, здесь мы следуем традиции трактовки культуры, которая принята в философии жизни и непосредственно Г. Зиммелем, одно из определений культуры которого звучит так: «это есть путь совершенствования человеческой души» [Зиммель, 1995 (Работа: «О сущности культуры»)]. Отсюда зависимость культурной формы от хранимого её содержания, т.е. человеческой жизни (экзистенции). Поэтому культуры и будут жизненны лишь постольку, поскольку они могут хранить эту экзистенцию.

Проясняя архитектонику культуры по аналогии с языком, есть все основания выделять: поэтику культуры, отвечающую за производство (пойэзис) новых смыслов; грамматику культуры, которая обеспечивает связное выражение её смыслового содержания; риторику или прагматику культуры, которая отвечает за эстафету человеческого опыта; и семантику культуры как всю область или аспект её предметных значений и референтов.

Множество недоразумений в философии и теории культуры возникает именно потому, что одно из измерений культурной формы принимается за единственное, и тогда приходится решать достаточно неблагоприятную задачу редукции других измерений к данному.

§ 20. АНТИНОМИЯ СИМВОЛИЧЕСКОГО И ЗНАКОВОГО В ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ

Представление слова как некоторой разновидности знака, а языка как разновидности семиотической системы является одним из определяющих для самосознания европейской культуры. Решающим обстоятельством, которое привело к такому представлению, по-видимому, является изобретение алфавитного письма. Такое письмо есть универсальная модель конструктивной мощи сознательной деятельности человека, способного из материала природы (в данном случае из голоса и звука) создавать собственный искусственный (технический) мир. Отсюда — столь характерное для европейской ментальности развитие *конструктивной* способности воображения, развитие технической мощи цивилизации, но вместе с тем и рождение иллюзии, будто язык создан по образу и подобию мира вещей. Понимание языка как устроенного по модели системы вещей, т.е. как системы знаков, лежит в основе господствующей концепции языка в лингвистике, и это же представление фактически определяет самосознание европейской культуры. Ж.Бодрийяр отмечает, что обращение со словами как вещами, низведение языка к материальному коду — общая черта, свойственная современной лингвистике, психоанализу и семиотике [Бодрийяр, 2000, с.381—382]. Повторю — сделав способом своего культурного бытия конструктивное преобразование природы, мы стали думать, что живём преимущественно по её законам. Знак — действительно есть воплощение природы в культуре, но ошибочно думать, будто культура это система знаков.

Другим способом представления о себе, о языке, о культуре и природе является символ. Так же как европейская культура тяготеет к знаковой репрезентации реальности, благодаря алфавитному письму, символическая репрезентация реальности характерна для культур, основанных на иероглифике. В современном мире это, прежде всего, Китай.

Различение символического и знакового относится к базовым антиномиям культуры, это различие есть ещё одно выражение двойственного статуса культурной формы. С внутренней стороны форма содержит в себе смысловые (телеологические) образования сознания, с другой, внешней стороны — она обеспечивает конструктивную связь с миром вещей и сама является вещественной конструкцией. Мы подчёркиваем символическую природу языка, когда рассматриваем его как носитель смысла, и знаковую, когда фиксируем внимание на предметных значениях слов. Избежать этой антиномии невозможно, вопрос будет состоять только в том, в каком сочетании, в каком порядке следования мы будем располагать символическое и знаковое в языке и культуре. Соответственно, в культуре нет символов и знаков, а есть формы, в которых подчёркнута либо символическая, либо знаковая функция. Чем в большей степени способ бытия формы зависит от вложенного в неё субъектом смысла (интерпретации), тем больше в ней символического (пример: символизм в искусстве); чем более форма функциональна и независима от различных интерпретаций, тем больше мы склонны именовать её «знаком» (дорожный знак).

Символическая и преимущественно иероглифическая репрезентация реальности прямо противоположным образом ориентирует сознание: там, где знак предлагает видеть признак и свойство, иероглиф призывает видеть отношение, там — вещь, здесь — процесс, в первом варианте — часть, во втором — целое и т.д. Общая проблема обоих способов репрезентации в односторонности. Незнание или забвение *другой стороны* «в теории» приводит к совершенно обратному результату на практике.

Европейская культура «в теории» полагает, что язык есть система знаков, подобная системе вещей, и это даёт ей возможность конструктивно противопоставить себя природе на практике. Китайская культура «в теории» через систему символов противопоставляет себя природе, а на практике привязывает себя к ней.

Между тем различие знака и символа принципиально. Увидеть вполне ясно это обстоятельство мешает то, что слова че-

ловеческого языка это и символы и знаки [Уайт, 2000] и в мире человека нет феноменов, которые бы не имели одновременно знаковых и символических функций. Слово и обозначает предметы, и символически *выражает* смысл (понятие). Наличие двух разных функций в слове прекрасно известно семиотике и лингвистике, различение смысла и значения имеет для них основополагающий (и даже академический) характер. Но семиотика не говорит, что законы обозначения и символизации совершенно различны. Символ подчиняется логике выражения, явления и как таковой имеет феноменальную природу; знак указывает, обозначает, вычленяет, именует и в целом подчиняется законам ассоциативной связи. Произвольность или конвенциональность знака — один из постулатов семиотики. Символ же не произволен, он всегда предполагает смысловую связь, некое подобие, действует по закону «анalogии бытия».

Слово не вырастает из знака, но берёт его в качестве своего материала, формируя знаковую материю для совсем иных нужд. Различие состоит в том, что знак как знак совсем не приспособлен к тому, чтобы выражать смысл. Знак *одно-роден* тем предметам, которые обозначает или на которые указывает. Операция обозначения (сигнификации) предполагает, что означаемое *уже* существует до самой операции, существует либо как некая предметная, либо как идеальная сущность. По сути, знак — ассоциативно редуцированный *при-знак*. Он принадлежит генетической последовательности: свойство — признак — указание — обозначение. Как таковой, знак не способен выходить в сферу смысла бытия сущего или, проще говоря, не может обозначать Всеобщее, идеальное и должное. На это способно только слово-символ, которое принадлежит другому генетическому ряду: явление-выражение-символ-слово. Слово как символ *выражает* Всеобщее и *свершает* мысль* (или, быть может, «*пробуждает*» мысль). Всеобщее (например, понятие) не может быть обозначено, поскольку не существует в качестве готового «предмета» до сформировавшего

* Идея свершения мысли в слове, которая принадлежит Л.С. Выготскому («Мышление и речь»), задает принципиально иное несемиологическое видение языка.

его слова. Слово — это «выражение лица» понятия в таком же смысле, в каком обычное выражение лица именно выражает, а не обозначает настроение человека. Но понятие, как и слово, не принадлежит отдельному человеку так, как ему принадлежит настроение, поэтому слово совершает мысль, имеющую понятие в качестве своего содержания. Правильно будет говорить, что мысль *«имеет в виду»* понятие (но не только его).

С точки зрения внешней (материальной) формы различие слова от простого знака вполне очевидно. Можно сказать, что слово — (1) всегда сложносоставной знак, (2) способный как таковой менять форму в зависимости от контекста. Слово состоит из элементарных знаков, причём их структура никак не вытекает из самого состава.

Важно обратить внимание и на ту органичную связь, которую слово имеет со звуком, голосом и речью, — связь столь же органичную, какую знак имеет со зрением. Неуловимости и мимолётности звука (голоса) вполне соответствует неуловимость и незримость (умозрительность) всеобщих понятий. В этом, как подчеркнул ещё В. Гумбольдт, состоит связь языка с духом. «Язык есть вечно повторяющееся усилие духа сделать членораздельный звук выражением мысли» [Цит. по: *Потебня*, 1913, с. 26]. Та тотальная визуализация, которую претерпела культура в современную эпоху, в значительной степени перевела слова в зрительные образы (знаки), идеи — в зрительные представления, идеальное должное — в осязаемое и желанное сущее. Если традиционная культура склонна воспринимать видимое по образцу слышимого, то современная наоборот: слышимое — по образцу видимого. Заметим, что именно в области визуальных практик семиотика как раз и обнаруживает свою основную силу и эвристику [Эко, 2004]. (Впрочем, может быть, прав Ж. Деррида, утверждая, что вся европейская стилистика мышления, т.е. метафизика, строится исходя из «опоры-на-взгляд», а не на голос, и тогда нынешний итог развития культуры ещё более закономерен [Деррида, 1999]).

Думается, что основанием неразличения слова и знака является отождествление речи и письма, столь характерное для

бытия алфавитной европейской культуры, далее подхваченное и укоренённое позицией лингвистики. Буква это действительно сущностный знак, означающий некий звук. Написанное по-европейски слово *сконструировано* из букв, чего нельзя сказать о звучащем слове. Правильно считается, что изобретение алфавитного письма (кода) финикийцами есть величайшее изобретение европейской культуры, определивший её деятельно-конструктивный, научно-технический характер. Далее получилось так, что отношение буквы к звуку речи стало моделью отношения письменного слова (слова-буквы) к смыслу. Слово-буква мнимо ликвидирует своего звукового посредника между собой и смыслом, навязывает ему свой принцип обозначения.

Необходимость в слове возникает лишь тогда, когда перед человеком встаёт потаённое — то, что не может непосредственно явиться нашим органам чувств. Слово — орган *умо*-зрения. Как таковое оно феномен явления, а не обозначения. Слово являет смысл (имеет его в виду), а не обозначает его. Являть-выражать (сказывать) и обозначать — совсем не одно и то же.

Как правило, образцы (или примеры), которыми оперирует лингвистика и семиотика, а вслед за ними и философия языка, берутся из области, где бытие слова не специфично и не суверенно. Берутся примеры обозначений в лучшем случае классов предметов, которые получают родовое имя: «дерево», «стол», «жираф». (В худшем — вообще собственные имена типа «Дион» или «Венера»). Здесь упускается главная сила слова, его сущность и энтелехия — способность нести в себе (являть собой) Понятия Всеобщего или Идеальность Должного.

Б. Рассел был прав, упрекая Платона в том, тот «не имеет никакого представления о философском синтаксисе» [Рассел, 1994, т. 1, с. 133], не различает собственные имена и родовые понятия («Сократ» и «Человек»). Это привело к гипостазированию идей, которые у Платона существуют наподобие вещей. Но по аналогии можно упрекнуть всю аналитическую философскую традицию (Рассела в том числе) в том, что она не различает «имена-знаки» родовых классов вещей и слова, призванные выражать смысл.

Если слова «дерево» или «Венера» способны указать и обозначить дерево и Венеру (планету), то слова «категория», «отношение», «число», «сущность» никуда не указывают и собственно ничего стороннего не обозначают. С семантической точки зрения эти слова не имеют референтов. Смысл слова «категория» находится в нем самом. Слово делает понятным Понятие, т.е. некоторый смысловой порядок (отношение) вещей или идеальную сущность. Тот зрительно-звуковой комплекс, который в нашем сознании обозначает смысл или понятие (здесь мы следуем Соссюру*), — есть только внешняя форма, удерживающая в себе данный смысл. Слово как означающее не обозначает, а сохраняет и удерживает в себе потаённый смысл.

Слово вырастает на почве знаков (как растение из почвы), но семя должно быть занесено извне. Слова предполагают знаки в таком же смысле, в каком кувшин предполагает глину. Слова и знаки предназначены для разных целей, но интимность их отношения как материи и формы неизбежно ведёт к тому, что они порождают зоны взаимных влияний. Слова как обычные знаки могут служить родовыми именами, но поскольку слова несут в себе понятийный порядок, то этот порядок они вносят и в имена классов. Слово «дерево» не просто значит и указывает на общий признак этих предметов, но вводит деревья в смысловой порядок понятия жизни. А слово «жизнь» ничего не обозначает (нет такого предмета, который мы могли бы обозначить как «жизнь»), но являет собой смысл жизни.

Так и знаки, они вторгаются в понятийную сферу и привносят туда свой ассоциативный порядок. Они формируют восприятия вещей не на уровне их эйдосов, но на уровне признаков. На переводе слов в разряд знаков, сущностей в разряд признаков — основана вся система социального контроля. Примером может служить реклама.

Таким образом, важно понимать, что «определения языка, исходящие из функции обозначения и сообщения, были хотя и неложными, но философски недостаточными» [Анель, 2001, с. 78].

* «Означающее» для Соссюра это «психический отпечаток звука» слова, его «акустический образ» [Соссюр, 1998, с. 66—67].

В принципе семиологический подход к языку слов носит вполне законный характер. Он возможен именно потому и постольку, поскольку слова берут на себя задачу знаков. Однако в своём нынешнем виде семиология не может схватить двуслойность языка, не различает в нем «слой смысла» и «слой значений» (что предложил ещё Гуссерль), а потому редуцирует язык слов к его знаковой форме. А эта редукция в свою очередь служит идеологическим оправданием манипулятивных практик. Между тем избежать неявной ссылки на то, что слова выражают смыслы, семиология никак не может. Прежде всего, это касается столь важной для данного подхода проблемы произвольности и конвенциональности кода и знака. Дальше всех здесь заходит У.Эко, утверждая даже, что «В основе любого изобразительного действия, любого изображения лежит конвенция» [Эко, 2004, с.163]. То есть не только речевые, но и иконические знаки (по классификации Ч. Пирса) предполагают код узнавания и графическую конвенцию. При этом природа самой конвенции семиологами под вопрос не ставится, а именно она является той смыслопорождающей инстанцией, которая придаёт смысл коду и знаку, превращая один — в язык, а другой — в символ. Поскольку же конвенция инородна знаку, последний сам по себе далеко не так произволен, как кажется У.Эко и всей структурной лингвистике*. Как таковой знак несёт в себе следы своего происхождения из признака вещи. Достаточно указать на метонимическое происхождение многих знаков, когда, будучи частью целого, они стали служить обозначением всего целого, просто указывая и напоминая о нем. На этой *непроизвольности* знака основаны многие ритуальные и магические практики.

Неоднозначна позиция Р.Барта. С одной стороны, он является ярким сторонником семиологического подхода, подтвердив замечательные возможности соответствующей интерпретации фактов моды, идеологии, рекламы. Однако в области поэтики

* В основе конвенции лежит специальная коммуникативная процедура согласования смысла [слов], которая подвергается специальному анализу в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса и «трансцендентальной прагматике» К.-О. Апеля.

(теории литературы), я полагаю, сам Барт обнаружил границы этого подхода. Его работы в этой области пестрят ссылками на смысл сообщения («поэзия стремится трансформировать язык обратно в смысл»), вплоть до признания, что «поэзия выступает в роли убийцы языка» [Барт, 1989, с.101]. Надо признать, что поэзия (и принципы поэтики, утверждённые самим структурализмом) действительно *убийственно* влияют на то понимание языка, которое предлагает семиотика. Ведь именно поэтика утверждает, что в истинной поэзии «слово получает» сам язык*.

Крайне критическую позицию в отношении семиологического подхода к языку занимает Ж.Бодрийяр. В своей «антиматериалистической теории языка» он противопоставляет символический порядок языка (обратимость, анаграмматическое рассеяние, безостановочное растворение) бинарной, кодовой и репрезентативной логике знака. Так, материалистическая теория означающего (Ю.Кристева) утверждает, что слова не выражают реальность, а сами являются ею в силу единичности материальных вещей и звуковой субстанции речи. «Утверждать же, что в языке проявляется огонь, воздух, вода и земля (или же работа бессознательного), поскольку он и сам является стихийным началом, элементарной субстанцией, прямо сближающейся со всеми остальными, — это гораздо радикальнее любой психонатуралистической «мотивации», однако чрезвычайно далеко от истины. Дело обстоит с точностью до наоборот: только при условии, что огонь, вода, земля и воздух не являются ни ценностями, ни позитивными стихиями, что это метафоры постоянного растворения ценности, мирового символического обмена, что они не субстанции, а антисубстанции, антивещества, — только при таком условии язык, оторванный от логики знака и знаковой ценности, может с ними воссоединиться... В символической операции нет никакой даже и «бессознательной», материалистической референции» [Бодрийяр, 2000, с.383—384].

* В этом пункте происходит совпадение принципов поэтики и феноменологической герменевтики. Ведь, согласно позиции Хайдеггера, суть языка проявляется исключительно в поэтическом языке.

Различение символического и знакового в языке коррелирует различению смысла и значения, которое непреложно устанавливается логикой и семантикой. Об этом различении известно со времён стоиков, которые учили, что слова (звуко-сочетания), с одной стороны, есть знаки некоторых «представлений в душе», которые «имеют значение в силу соглашения» [Аристотель. Об истолковании. 16а. (Соч., т. 2, с. 93, 94)] и именования вещей — с другой. Являются ли эти представления созерцанием или отпечатком идей (как у Платона и у последующих реалистов) или же обобщённым представлением вещей (к чему склоняется Аристотель и последующие номиналисты), здесь остаётся общим сам принцип понимания отношения мышления и слова: слово обозначает наличное представление *уже существующее* где-то в сознании (в душе). Заметим, что соссюрвовское «означаемое» вполне соответствует аристотелевскому «представлению».

Дж.Р. Сёрл чрезвычайно высоко оценивает заслугу Г. Фреге, утверждая, что вся современная философия обязана ему своим происхождением, поскольку Фреге последовательно провёл различие между смыслом и референтом имени [Философия языка, 2004, с. 7]. В заслугу Г. Фреге следует отнести то, что он принципиально отказывается поместить смысл во внутренний психический мир человека. «Мысль не относится ни к представлениям из моего внутреннего мира, ни к внешнему миру, миру чувственно воспринимаемых объектов» [Фреге, 1987, с. 43]. Смысл препозиции « $2 \times 2 = 4$ » никак не зависит от психического состояния людей.

С другой стороны, очевидно, что имена/слова обозначают или могут обозначать, т.е. иметь в качестве референтов как единичные вещи (тогда это будет «имя собственное»), так и эмпирические классы предметов — тогда слово будет означать их общий признак. В рубрикации Канта такие референты — суть представления или «эмпирические понятия». Вся последующая философия в принципе усвоила тот кантовский урок, что *чистые понятия* или *идеи*, т.е. понятия, содержание которых выходит за пределы возможного опыта [Кант, 1994, с. 229 («Критика

истого разума»)], не могут быть помыслены в логике эмпирических. Если бы во времена Канта была известна проблематика связи языка и мышления*, то он мог бы сказать, что чистые понятия ориентированы на смысл слова как такового. Слова: «время», «пространство», «причинность», «отношение», сказал бы Кант, не имеют референтов, их смысл может только мыслиться. Поскольку же именно чистые понятия устанавливают принципы рассудочным понятиям, а последние задают правила представлениям и эмпирическим понятиям, то законом или собственным принципом слова является именно смысл, а не референция.

Позиция Г. Фреге в некоторой мере упрощает дело. Насколько можно судить, он не различает в мышлении градацию понятий от «чистых» до эмпирических, хотя в его заслугу, безусловно, входит понимание *противоположности генезиса* смысла и значения слов. К этому же стоит добавить, что слова имеют значения (референции) не только относительно предметов и их общих свойств, т.е. семантические значения, но и относительно других слов — в своих грамматических значениях, и относительно респондентов, на которых оно призвано воздействовать — в своих риторических или прагматических значениях.

§ 21. ПОЭТИКА КУЛЬТУРЫ ИЛИ КУЛЬТУРА КАК МЕДИУМ СМЫСЛА

Под *поэтикой культуры* я предлагаю понимать всё её творческое начало, носителем которого является, прежде всего, язык. Но язык — ничто, если на нём не создаются какие-то произведения. Такой язык и в действительности невозможен, поскольку только устойчивые предания (мифы, сказания, легенды, поэмы) дают ему возможность пережить поколение говорящих на нём

* Ее позже открывает В. фон Гумбольдт.

людей. Антропологи знают, что в дописьменных культурах язык изменяется до неузнаваемости за 20—25 лет. И это несмотря на наличие устойчивого способа хранения коллективного опыта — родовой мифологии. Поэтому, когда мы говорим о языке как ядре и логосе культуры, то подразумеваем язык и созданные на нём произведения. Язык и созданные на нём произведения будем называть *пойэзисом культуры*. Этим именованием я хочу удержать в одной идее несколько смыслов и аналитических традиций.

Прежде всего подразумевается одно из необходимых измерений языка в его способности создавать собственно поэтические произведения. Этой его способности посвящено произведение Аристотеля под названием «Поэтика».

Во-вторых, это «поэтика» как направление в структурной лингвистике и литературоведении, которое заново, на уровне знания о языке в XX веке, постаралось ответить на аристотелевский вопрос: «Как должны составляться сказания, чтобы поэтическое произведение было хорошим» [Аристотель. Поэтика, 1447, а8].

В-третьих, это идея *поэтики культуры* М.М.Бахтина и В.С.Библера, идея, которая питалась критическим отношением к формально-структуралистскому пониманию задач поэтики и которая рассматривает словесное творчество культуры во всей его смысловой полноте.

В-четвёртых, это идея *автопойэзиса* современного философского конструктивизма (Ф.Варелла и У.Матурана), которая устанавливает принцип самореферентности для описания «живых систем».

В целом идея пойэзиса культуры призвана показать роль *искусства творения* (греч. *poietike*) в жизни данной культуры, как с точки зрения формального механизма, так и с точки зрения творческого вклада творца в содержание этой культуры. Для решения этой задачи необходимо учесть два исходных обстоятельства. Первое — опять-таки связано с ядерной ролью языка как орудия *любого* творчества. Второе — с тем, что с содержательной стороны любая культура есть продукт творческих вкладов гениев её рода.

Совсем не случайно поэт, который занимается специфическим словесным творчеством (*poietes*), «отвечает» за все другие творения (*poiesis*). В жизненном мире человека ничего не может быть создано (произведено, изготовлено или сотворено), если об этом прежде не велась речь. И пусть многие виды творчества и даже искусства выходят за пределы словесного творчества (например, музыка и живопись), однако в начале любого из них всё равно было Слово. В данном случае не столь важно, насколько Слово-Логос связано с голосом и речью (*phone*). Дж. Агамбен полагает эту связь неразрывной [Agamben, 1997]; Ж. Деррида считает началом языка протописью [Деррида (1967), 2000]. При любом варианте Слово остаётся исходным условием возможности человеческого творчества. В рамках зависимости всякого творчества от владения Словом устанавливается сущностное измерение культуры — её пойэзис.

Отдадим должное структурной поэтике, заслуга которой состоит в строгом обосновании того, что поэтичность это не только достоинство особого литературного жанра, но обязательная черта любой речи (дискурса). Основоположник этого направления Р. Якобсон, утверждает: «Направленность на сообщение, как таковое, сосредоточенность на сообщении ради него самого — это поэтическая функция языка»... «Любая попытка ограничить сферу поэтической функции только поэзией или свести поэзию только к поэтической функции представляет собой опасное упрощенчество» [Якобсон, 1972, с.202]. Структурная поэтика открыла формальный механизм, который отвечает за приращение смысла (за те добавочные значения), которые возникают наиболее явно в поэзии, но фактически имеют место в любом сознательном акте речи. Таким образом, можно считать доказанным, что речевая деятельность по существу есть деятельность творческая. А нескончаемый разговор, который ведут между собой люди, образует живую и творческую ткань культуры. Правда, возможность вести такой живой разговор обычному человеку сама требует условий. Этот разговор был бы невозможен без вкладов гениев рода.

В структурализме поэтическая функция языка была сведена к сугубо формальному моменту. Ж.Бодрийяр имеет основания критиковать Р.Якобсона и весь структурализм за попытку «лингвистики прибрать к рукам поэзию как некую частную область дискурса», видя в этом стремлении ещё одно идеологическое воплощение того режима экономики производства ценностей, который характеризует всю современную эпоху («Лингвистический дискурс, представляет собой процесс накопления, производства и распределения речи как смысловой ценности»). Дело в том, что структурная лингвистика и поэтика мыслят язык в парадигме «означающее-означаемое», поэзия же нарушает законы сигнификации. С точки зрения такой лингвистики: «Какая разница, что поэзия отрицает все законы сигнификации, — её можно нейтрализовать, приписав по ведомству лингвистики и предписав ей повиноваться тому же принципу реальности, что и она. Но что же остаётся от означаемого и означающего, если они больше не регулируются кодом эквивалентности? Что остаётся от означающего, если оно не регулируется законом линейности? И что остаётся от лингвистики, если в ней этого больше нет?» [Бодрийяр, 2000, с.330]. «Поэзия — говорит он — это восстание языка против своих собственных законов... это восстание символического обмена в самом сердце слов» [Там же, с.331 и 340].

Если бы семиологи (начиная с Ч.Пирса) и семиотики (идущие от Ф.Соссюра и Р.Барта) понимали, что исследуют только одно из измерений языка, то они не впадали бы в кричащие противоречия в собственной позиции. Они не могут отказаться от понимания языка как системы знаков, но когда наталкиваются на невозможность истолковать поэзию в этом семиологическом ключе, то вынуждены выводить её за пределы законов языка. В контексте этого противоречия Р.Барт и утверждает, что «поэзия выступает в роли убийцы языка» [Барт, 1989, с.101]. Поэтому, чтобы объяснить факт поэзии семиологи вынуждены обратиться к инстанции смысла: «поэзия стремится трансформировать язык обратно в смысл» и утверждать, что в истинной поэзии «слово получает» сам язык [Там же].

Источником данного противоречия является исповедуемый структуралистами научный метод, который требует редукции высшего и сложного к низшему и простому (или массовому, что одно и то же). С точки зрения так понимаемого общего закона — высшее будет выглядеть как исключение из правил. Но можно (и нужно) мыслить прямо наоборот, считать высшее ключом к пониманию низшего (так полагал мыслить основоположник поэтики — Аристотель) и тогда именно поэзия раскроет перед нами истинные законы языка. Этим путём идёт М. Хайдеггер.

Поэтика языка и далее поэтика всей культуры раскрывается как место для творчества. Только в рамках предназначения языка для творчества становятся вполне понятны формальные законы языка, открытые структурной поэтикой. Направленность сообщения на себя самое — необходимое «внешнее» условие работы творческого воображения. Ведь до тех пока слова привязаны к своим предметам (референтам), пока они связаны своими значениями, человек не может сказать ничего нового. В лучшем случае он может только переставлять в уме с места на место вещи и их свойства. Собственная задача поэтического языка состоит в том, чтобы уничтожить (растворить) предметные значения слов, отработать их до конца, нарушить эквивалентность означающего и означаемого, вывести слова в зону чистого смысла, порвать с материальной зависимостью от знаков и обозначений.

Поэзия показывает нам собственную способность языка конструировать воображаемые или идеальные миры. Нет и не может быть культур, которые бы не создавали воображаемых миров, в простейшем варианте — сказок, а в общем случае это вся сфера словесного творчества или литературы. Литература есть область поэтики культуры в её собственном значении (Бахтин, Библер).

Когда мы говорим о поэтике какой-то культуры (русской, французской или китайской), то пытаемся выявить одно из самых существенных её характеристик. Мы тем самым утверждаем, что данная культурная общность, народ связаны не только проживанием на общей территории, в рамках одного государства, но совершенно реальным опытом проживания в одних

и тех же воображаемых или символических мирах. Для русского обязателен опыт проживания в мирах, созданных воображением Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого, Чехова. Если человеку, даже говорящему на русском языке, нужно объяснять, кто такой Онегин или Обломов, то в этом случае можно вполне уверенно устанавливать симптом чуждости сознания этого человека русской культуре. Так же как близость людей определяется общностью пережитых вместе событий (им есть, что вспомнить!), так и общность народа немыслима без вместе пережитых сказаний. Носят ли эти сказания исторический или художественный характер, в этом случае совершенно не важно. Важно порождённое коллективным воображаемым «желание жить вместе»*.

Открытие значения коллективного воображаемого для существования нации — основание всей современной метаполитики. Вот почему вопрос содержания школьных программ по литературе и истории имеет государственное значение. Без единства таких программ не сохранить единства государства. И наоборот, эксплуатация коллективного воображаемого — основной ресурс современного национализма [Андерсон (1991), 2001].

Вышесказанное касается второго аспекта пойэзиса культуры. С содержательной стороны любая культура представляет собой совокупный творческий вклад гениев рода. Чем больше этот вклад, тем шире и объёмнее пространство культуры. Речь уже идёт не только о созданных великими поэтами и писателями воображаемых мирах поэм и романов, но и о вполне материальных пространствах архитектурных сооружений, спроектированных городах, изобретённых технических устройствах. Это в общем и целом понятная зависимость состояния культуры от творческого вклада гениев рода становится особо значимой в состоянии метакультуры. Здесь явно обнаруживается самореферентность творческого начала культуры, т.е. того, что культура способна обрести новый импульс к жизни ровно в той мере, в которой её носители осознают подлинное значение творчества для её существования.

* Такое понимание политического предлагает Х. Арендт.

§ 22. СЕМАНТИКА КУЛЬТУРЫ ИЛИ КУЛЬТУРА КАК СПОСОБ ЦЕЛЕНАПРАВЛЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Будем называть семантикой культуры её деятельную способность вводить вещи в мир человека, т.е. придавать им значение. Семантика культуры как особый аналитический метод и теория — создание Р.Барта. Согласно основному допущению этой теории, в мире человека вещи ведут себя как знаки. «Когда происходит такая семантизация вещи? Когда вещь начинает что-то значить? Я склоняюсь к тому, что это происходит, как только вещь начинает производиться и потребляться человеческим обществом, как только она становится нормализованным изделием» [Барт, 2003, с. 419. «Семантика вещи» (1966)].

Эта деятельная способность не исчерпывается операцией обозначения (именования), но безусловно начинается с неё. Известно, что логическим основанием обозначения является различие. До тех пор, пока сущее не выделено из своего контекста или фона, с ней ничего нельзя сделать как таковой. Неименованная вещь представляет собой массу или пасту, размазанную по поверхности остальной природы.

Вся мощь семиологии проявляется в умении представлять вещи в нужном свете. Можно сказать, что достижения этого метода в интерпретации феноменов моды, рекламы, идеологии, всего того, что Барт назвал «современной мифологией», имеют выдающийся характер. В области *потребления* достижений культуры семантический или семиотический подход объясняет почти всё. У нас нет оснований требовать от этого метода большего. Важно только понимать границы его применимости. Не очень ясные, но указания на такие границы можно найти у самого Барта, когда он проводит различие между создателями мифов, их потребителями и критиками. Если поставить вопрос, создаются ли мифы по тем же правилам (законам), по которым они потребляются, то ответ Барта, скорее всего, был бы отрицательным. Однако, оставаясь на почве семиотического понимания языка, дать ясный ответ, в чем состоит принципиальное различие поэтики

культуры и семиотики культуры, всё же невозможно. Не только в силу недостатка теории, но и потому, что в области массовой культуры такого принципиального различения собственно и не существует. Здесь надо иметь в виду особенности современного массового сознания, которое как никогда ранее привязано к визуальному образу, которое отказывается признавать существующим то, что в принципе ненаблюдаемо, а значит, это такое сознание, которое изменило существу Слова-Логоса, призванному мыслить незримое. Как можно ещё анализировать сознание, которое само не различает желаемое и идеально должное? В этой ситуации миру зримых вещей вполне соответствует трактовка языка как системы знаков.

Барт прекрасно понимает различие традиционного мифа и современного. Первый предполагает воображаемое как осознанную и высшую реальность, тогда как в современном мифе воображаемое целиком погружено в область бессознательных и рудиментарных желаний (инстинктов).

Но главное ограничение семиотики культуры в том, что она не выходит за рамки вещей и их отношений. Если ничего, кроме вещей, не существует, то ничего, кроме знака, не нужно. Но тогда бессмысленно ставить вопросы об истине, красоте, справедливости, праве и т.д... в том числе бессмысленно заниматься самой семиотикой как «незримой» сущностью.

Семиотика может обрести иное значение, если её рассматривать в контексте всех измерений языка/культуры. Только тогда способность человека деятельно придавать вещам значения обретёт подлинный смысл. При этом есть основания сохранить весь технический инструментарий семиотики, придав ему дополнительные смыслы.

Барт предлагает рассматривать вещь на скрещении двух координатных осей. Одну он называет «символической координатой» (лампа символически означает вечер), другую — таксономической (лампа принадлежит таксону осветительных приборов). Вещь — это фраза, синтагматически входящая в состав других фраз. Примыкание вещей друг к другу порождает паратаксис вещей (некий более или менее связанный текст). Но автор сам же

указывает на полисемию вещей. Что означает данная вещь или их паратакис, зависит от того, «сколькими типами знания, сколькими уровнями культуры располагает читатель» [Барт, 2003, с.424]. Получается, что в конечном счёте всё зависит от сознания, которое творит смыслы и вещи. Способность потреблять вещи и зрелища может быть понята только в контексте умения их творить. Тогда потребительское поведение может быть описано как редуцированный (часто, просто дефектный) вариант созидательной жизнедеятельности. В лучшем случае как со-творчество (у читателя романа, слушателя концерта и т.д.), в худшем как квазитворчество (в аудитории массового шоу).

Так мы всё время возвращаемся к творческой природе сознания, каждый раз настаивая на том, что человек по существу живёт способом экстатической (творческой) соотнесённости себя с иным. Эту сущность человека никак не отменяет то обстоятельство, что большую часть своей жизни обычный человек проводит подражая тем или иным культурным образцам, следуя, как говорят антропологи, установленным паттернам поведения. Квинтэссенция такой обыденной установки в феномене моды. «Хорошо любоваться прекрасной вещью, но страшно стать ею», гласит даосская мудрость. Так и с модой: нет ничего дурного, чтобы ей следовать, но скверно ничего, кроме неё, не знать.

Семиологическое измерение культуры предлагает увидеть все культурные образцы и паттерны поведения (классический предмет изучения культурной антропологии) с точки зрения логики языка. Так же как пойэзис культуры рассматривает язык вместе с его творческими произведениями, так и семантика культуры исследует язык и возникающие по его логике культурные образцы поведения. Такое расширение поля семиотики культуры позволяет ввести в это измерение новые классы задач. Не случайно, что в сферу интересов Барта не входит исследование того, какое значение имеют для представителей данной культуры литературные или киногерои. Эти случаи не совсем относятся к разряду рекламы или моды. Герои книг и фильмов могут использоваться в идеологических или рекламных целях, но только при том условии, если предполагается общий прин-

цип их «действия», т.е. если эти герои способны возбуждать воображение зрителя, остаются в его памяти, это означает, что они затрагивают глубинные смыслы человеческого бытия. Таким образом, анализ таких культурных образцов должен осуществляться несколько в иной технике, включающей в себя учёт базовых экзистенциалов человеческого бытия: должного, свободы, веры, надежды и проч. В терминологии семиотики эти экзистенциалы должны быть введены в качестве дополнительных «означаемых» образа героя. Но введение таких означаемых трансформирует всю семиологическую ситуацию, поскольку означаемые типа «свобода» не относятся к классу вещей.

Если исходить из того, что акт придания значения вещам есть прежде всего акт практический, посредством которого человек утверждает в природе свои цели и ценности, то тем самым мы возвратим идею семиотики культуры к кантовскому пониманию её сущности. Семиотика культуры это культура овладения человеком миром вещей (природы), это культура введения цели и свободы в мир природной необходимости, это область знаний (в том числе научных) и умений обращаться с вещами. Конечно же, такого рода знания и умения мы выводим в особую область культуры «по преимуществу», поскольку на деле культура обращения с вещами рекурсивно завязана на все остальные её измерения.

§ 23. РИТОРИКА КУЛЬТУРЫ ИЛИ КУЛЬТУРА КАК ЭСТАФЕТА ОПЫТА

Культурная форма обладает убеждающей или притягательной силой. Эмпирическим свидетельством тому служат разного рода аудитории: учебные, массовые телевизионные, зрелищные и т.д. В традиционном учении о языке за «убедительность речи» отвечала риторика. Нетрудно заметить, что все коммуникативные практики, и особенно это характерно для современных

массмедийных технологий, действуют по образу и подобию риторики. Вместо слова «риторика» сегодня, как правило, используется термин «прагматика» (Ч.Моррис). Замещение одного слова другим произошло не случайно: убеждение или вовлечение других людей в какие-то дела далеко вышло за рамки «естественного» языка и классической силы аргументации, к которой некогда апеллировала риторика. Реклама — тому пример. Цели при этом самые что ни есть прагматические. И хотя средства воздействия на публику (зрителей, избирателей, покупателей) вышли за рамки обычного языка и в основном ориентированы на убеждающую силу зрительного образа, риторическая сила языка остаётся парадигмальным образцом всякого «вовлечения в культуру». Таково собственно принципиальное положение любой современной теории коммуникации или рекламы, поскольку все эти теории основываются на положениях семиотики, рассматривают любую коммуникацию как знаковую, а «естественный» язык как базовую знаковую систему. Проблемы, поднятые ещё в рамках риторики, получили развитие в прагматике (Ч.Моррис), теории речевых актов (Дж.Остин) и теории коммуникативной рациональности (Ю.Хабермас) или теории аргументации, как её основной части. В рамках коммуникативной рациональности риторическая задача была сдвинута с убеждения кого-либо на поиск и достижение согласия. Ю.Хабермас посвятил множество своих работ обоснованию такой аргументации, которая ведёт к достижению согласия в некотором коммуникативном сообществе. В частности, он полагает, что основным правилом аргументации является принцип универсализации, который «делает возможным достижения согласия в моральных дискуссиях... исключает монологическое применения этого правила аргументации» [Хабермас, 2000, с.90]. В этой ситуации оказалось, что убеждение Другого — только частный случай достижения согласия по какому-либо поводу.

Проблема этих теорий в том, что они не различают дихотомию символического и знакового, смыслового и означающего в коммуникативных актах. С точки зрения прагматической логики нет никакой принципиальной разницы между процессом

образования и дрессурой, межличностным общением и деловой коммуникацией, между знанием и информацией. Суть же проблемы состоит в том, что коммуникации могут строиться на совершенно разных основаниях. Если мы думаем, что культурное приобщение к профессии (т.е. профессиональное образование) строится на тех же принципах, что и «приобщение» к товару, то рекламе от этого не станет хуже, зато процесс образования реально трансформируется в разновидность манипулятивной практики. Прагматические мотивы сообщения не имеют прямого отношения к собственным задачам культуры, они носят скорее обслуживающий характер для экономической сферы деятельности (шоу и реклама) и для политики (пропаганда и идеология). Риторическое измерение языка в масштабе всей культурной формы создаёт собственную сферу применения (собственную практику) и концентрировано выражается в необходимом для существования любой культуры феномене образования (*пайдейи*). Образование «убеждает» индивидов приобщиться к тем или иным культурным образцам.

Но в целом риторика культуры отвечает за трансляцию опыта от одного поколения к другому, от одного субъекта или личности к другой. Это специфическая и жизненно важная задача любой культуры. В этом измерении я предлагаю понимать культуру как *эстафету опыта*. Базовый риск любой культуры в этом аспекте давно определён как *аномия* культуры (Э. Дюркгейм). «Технически» вопрос можно поставить следующим образом: как выстроить сообщение, чтобы его смысл был понят и освоен «адресатом».

Культура не существует вне своей способности выразить, сохранить и передать другому накопленный опыт. Самое важное в эстафетном способе представления культуры, что оно выводит нас из тупиков её субъективистских трактовок. Достаточно заметить, что сами по себе субъективные представления, оценки, верования, установки людей не имеют никакого смысла и значения, если нет способа их передачи другим людям. В этом состоит интуитивно ясное понимание значения исторической памяти, традиции и вообще сакрального характера давности

и древности в культуре. Если некоторая ценность, верование, убеждение и знание прошли эстафету поколений, то это и есть достаточный критерий культурной значимости всех этих форм опыта. Придумать можно всё что угодно, попробуйте передать другим! Поэтому мы говорим не просто о мышлении, знании, ценности, переживании, но о культуре мышления, культуре познания, культуре чувства и т.д., каждый раз обращая внимание на то, как мы выражаем эти внутренние состояния во вне, в общении с другими субъектами. Только так или иначе выраженное и причём выраженное символически: мысли, образы, смыслы — становятся фактами культуры и элементами опыта.

Эстафета опыта — и критерий значимости, и фильтр, который отсеивает ложные и вздорные ходы мысли. Несть числа новоявленным пророкам и верованиям, но они не становятся действительным и глубинным фактом культуры, поскольку не выдерживают эстафетного испытания и умирают вместе со своим создателем. Впрочем, не будем слишком категоричны. Факт обретения сторонников некоторых учений или поклонников неких художественных произведений, есть свидетельство их «эстафетной» силы. Градация эстафетной силы — есть показатель глубины культурного процесса: идёт ли он на поверхности (в лоне массовой культуры) или метакультурно затрагивает существо культурного бытия народа и общества.

§ 24. ГРАММАТИКА КУЛЬТУРЫ ИЛИ КУЛЬТУРА КАК СПОСОБ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОПЫТА

В языке грамматика (или синтаксис) отвечает за порядок слов или порядок «внутри» слов. Грамматика позволяет связывать слова независимо от состояния вещей, тем самым обеспечивая оперативную свободу мышления. Ничего подобного не способен делать «язык животных». Среди тех приблизительно шести тысяч известных на сегодня языков нет та-

ких, которые бы не знали различия подлежащего и сказуемого, не использовали бы союзы и связки «и», «или», «если, то» и т.д. Грамматическое единство языков разных культур стало основанием для теории универсальной порождающей грамматики, в явной форме сформулированное Н. Хомским [(1957), 1962], но фактически идею такой грамматики выдвинул В. фон Гумбольдт своим великим тезисом, что язык есть дух народа [Гумбольдт, 1984 («О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития»)]. Вместе с тем в разных языках и прежде всего в их грамматических (синтаксических) структурах имеют место такие отличия, что они существенным образом определяют и различия «в духе народов», в их мышлении и мировосприятии. На этом фактическом обстоятельстве базируются теория лингвистической относительности, лингвокультурологический подход, психоллингвистика и огромное число работ написанных под рубрикой «Язык и мышление».

Различия в культурах, основанные на различии национальных языков, касаются всех измерений языка. Но ни одно из трёх других измерений не имеет столь прямого действия на культуру как грамматика языка. Грамматика непосредственно отвечает за «метафизику» культуры, т.е. за то, как данная культура мыслит (и способна ли она помыслить вообще) такие трансцендентные идеи, как Бытие, Универсум, Субстанция, Единое, Смысл; насколько она позволяет различать категории действительности и реальности, сущности и явления и т.д. Специфика вышеупомянутых слов в том, что они не имеют предметных референтов и мышлению не на что опереться при размышлении о... [Бытии, Субстанции и т.д.], кроме как на порядок самих слов. Этот порядок и есть грамматика. Р. Коллинз, на мой взгляд, совершенно оправдано считает, что если язык не допускает грамматической операции субстантивирования глагола (ходить — ходьба; быть — бытие), то невозможна развитая онтология (учение о бытии как таковом). Именно такова особенность китайского языка. Китайский умозрительный языковой опыт таков, для него «невозможна никакая абстрактная метафизика; характерное для него мировоззрение состоит *sui generis* в том,

чтобы быть одновременно конкретным и бесплотным», в нем имеет место специфическое «смешение процесса и субстанции», поскольку грамматическая форма глагола и существительного здесь одна и та же [Коллинз, 2002, с. 55]. Напротив, греческий и весь европейский стиль мышления (философствования) строится путём сшивания отдельных абстрактных различий. Классический умозрительный философский текст есть логико-грамматическая конструкция.

Поскольку грамматика отвечает за метафизику, то на ней же лежит «ответственность» за глубинный пласт всей ментальности народа. Грамматика отвечает за форму представления мышления. Потому не удивительно, что начиная с «Всеобщей грамматики» Пор-Рояля формообразование в языке, т.е. все синтаксические или шире — грамматические формы стали пониматься в своей основной функции — способности «представлять мысль» [Фуко, 1977, с. 111]. Язык есть прежде всего и преимущественно *форма выражения* всего субъективного, включая мысль, воображаемое, представляемое, коллективное бессознательное и проч. Современная категория *опыта* охватывает все эти разнородные модусы выражений, и потому грамматическое измерение культуры можно назвать способом представления опыта. Такое понимание грамматики сохраняется и в современных лингвистических теориях. Так, «в трансформационной порождающей грамматике возрождено положение „Грамматики Пор-Рояля“ <...> огрублено формулируемого так: предложения обладают внутренней структурой, связанной с мыслью, и внешней структурой, отражающей произношение и написание» [Демьянков, 1995, с. 246]. Грамматика, таким образом, отвечает за форму языка, форму, способную удерживать в себе мысль. Благодаря грамматике, то, что человек имеет в виду (в себе), становится членораздельным, ясным для самого сознания.

Можно было бы идею грамматики культуры как порождённой грамматикой языка назвать «логикой культуры», если бы слово «логика» само не относилось к продукту вполне определённой культуры. Тем не менее и именно поэтому следует иметь в виду, что по своему происхождению формальная логи-

ка (так как она была создана и обоснована Аристотелем) является ничем иным как формализованной грамматикой греческого языка. В этой же зависимости находится и математическая логика как общее основание всего древа математических дисциплин и теорий.

Но если слово «логика» использовать в смысле «порядка» и «закона», то свою логику имеет любая культура. Логика культуры отвечает за порядок и связь между различными феноменами культуры. Яркий пример такой «логики» даёт Р. Барт при анализе феномена моды. Однако, не проводя ясного различия между семантическим и синтаксическим планами моды, он оставляет без внимания грамматический характер трансформации её культурного текста. Например, изменение функции некоторых атрибутов моды можно интерпретировать не в логике означаемое-означающее, но как «трансформацию места этого атрибута в предложении» (Переход с позиции подлежащего на место дополнения или сказуемого).

Впрочем «логика» решительно отличается от «грамматики» своим рефлексивным характером. «Грамматика культуры» предпочтительнее «логики», поскольку не предполагает, что обычный носитель культурной формы знает, каким образом он связывает в общий текст разные фрагменты и сферы культуры.

Таким образом, всё то в культурной форме, что тяготеет к порядку, закону, нормативности, структуре, имеет отношение к её грамматике, укоренённой в логосе культуры.

§ 25. ЯЗЫК, КУЛЬТУРА И ИСТИНА

Взгляд на культуру с точки зрения языка и, соответственно, полагание языка ядром культуры, скорее, общее правило, чем исключение в теории и философии культуры. Но сознание того, что язык есть «место истины» и, соответственно, что культура обязана Истине своей жизненностью — такого понимания

в данной теории и философии мы пока не обнаружим. На это есть свои основания, и связаны они со «странным» статусом научного знания в культуре. С одной стороны, трудно оспаривать, что любое знание — факт культуры; и столь же трудно возражать, что всякое познание не может осуществляться вне критерия Истины. Идея Знания аналитически или имплицитно содержит в себе идею истинности, как соответствия знания действительности (только в частности — действительному положению вещей). Но, с другой стороны, как только знание начинает рассматриваться с культурно-исторической стороны, тут же связь между ним и истиной оказывается нарушенной. Апория состоит в следующем: те, кто рассматривают науку, сохраняя в её образе классический идеал стремления к истине, выводят её за рамки культуры (такова позитивистская и во многом аналитическая традиция); те же, кто вводят науку в область культуры, — порывают со связью знания и истины. Именно так выглядит образ научного познания у двух, может быть, наиболее популярных авторов в постпозитивистской философии науки — у Т. Куна [1962] и П. Фейерабенда [(1975), 1986]. То же самое имеет место в постмодернистской трактовке философии. Когда последнюю начинают трактовать как вид литературы и, следовательно, как факт культуры, вопрос об истинности философского знания оказывается лишним [Рорти, 2003]*.

Попытка исключить вопрос об истине из области культуры связана с двумя неявными посылами и предрассудками, чрезвычайно распространёнными в умах как учёной, так и неучёной публики. Первый состоит в том, что культура это преимущественно сфера ценностей (и потому её область это искусство, мораль, может быть — религия). В этом случае научному знанию в его классическом соотношении с истиной нечего делать в культуре, поскольку оно стоит выше ценностных установок и харак-

* Р. Рорти один из ярких и даже «скандальных» представителей этой точки зрения. «В полную силу развернувшаяся литературная культура, пишет он, склонна относиться и к религии, и к философии как к сравнительно примитивным, хотя и славным жанрам литературы» [Рорти, 2003, с.36].

теризуется принципиальной объективностью или же стремлением к нему. Либо же наука становится одной из ценностей (верований), и тогда ей нечего делать в сфере истины. Второй предсудок тесно связан с пониманием языка только как системы знаков, т.е. с семиотической трактовкой языка. Принципиальное положение семиотики заключается в признании конвенциональной природы знака. Конвенциональность не может пропустить в язык и культуру идею истины.

Но не узким ли является такое понимание языка? И не узким ли является такое понимание истины? На первый вопрос ответ был уже дан. Такой же ответ следует дать и на второй.

«Три тезиса характеризуют традиционное толкование существования истины и мнение о её первичной дефиниции: 1) «Место» истины есть высказывание (суждение). 2) Существо истины лежит в «согласованности» суждения со своим предметом. 3) Аристотель, отец логики, приписал истину суждению как её исходному месту, он же и пустил в ход дефиницию истины как «согласования» [Хайдеггер. 1993, с. 214]. Опора на такого рода понимание существования истины безусловно нужна для научного познания, поскольку его предметом признаётся сущее как таковое. И Хайдеггер не пытается оспорить такое понимание, полагая лишь, что оно является производным от способа бытия присутствия. «Не высказывание есть первичное «место» истины, но, *наоборот*, высказывание как модус усвоения раскрытости и как образ бытия-в-мире основано в раскрытии, соответственно в *разомкнутости* присутствия» [Там же, с. 226]. «Истина» — в соответствии с первичным значением слова *αληθεια* здесь означает «нескрытость», и тогда «неистинное» будет означать — «сокрытое». Что же *сокрытое* требует раскрытия? Раскрытия требует то, благодаря чему всякое сущее существует, не будучи непосредственной данностью. Ведь всякое сущее имеет место благодаря причастности Целому (Миру, Универсуму, Единому, Природе, Богу и т.д.). Можно по-разному понимать это «Целое», но никак невозможно мыслящему обойти то обстоятельство, что вещи (сущие) возникают или рождаются благодаря причастности к чему-то большему, чем есть они сами. Отношение причастности целому

никогда не является фактом непосредственного видения, это отношение *сокрыто временем* и может быть *раскрыто* только умозрению. Но истина сущего именно в отношении причастности, в том, благодаря чему «нечто есть, а не наоборот не есть». Познание стремится к истине: это означает, что оно стремится постичь, как и благодаря каким условиям возникают предметы нашего знания. Стоит обратить внимание, что это стремление к Истине инвариантно любым культурным формам познания: как мифологическое, так и научное знание, хотя и по-разному понимают истоки сущего, но равным образом стремятся их постичь. Это стремление к истокам сущего, к Истине М.Элиаде назвал «онтологической жаждой», без которой не бывает ни одной культуры [Элиаде, 1994, с.48].

В онтологическом плане правильно будет понимать Истину как *предельное основание* бытия всего сущего. И хотя человеку не дано полностью *раскрыть* это основание, он не может избежать бесконечного стремления к нему. Более того, при самой острой экзистенциальной жажде истины (экзистенциально эта жажда представлена как стремление к подлинности и как таковая наличествует даже у младенцев) у человека нет непосредственной возможности пробиться к ней. Отношения причастности могут быть раскрыты только Логосом-Словом и никак иначе. Вот почему «место Истины» следует искать в языке (в Слове).

«Место истины в слове» — означает простое. Не следует думать, что истина порождается словом. Слово позволяет раскрыть отношения причастности, но само по себе не есть такая причастность. В такой же мере, в которой мышление или умозрение обязано языку, не будучи ему тождественным, в такой же — истина обязана Слову, не будучи с ним единым. Слово есть *медиум Истины* — такова будет точная формула отношения Слова (языка) и Истины.

Теперь мы можем вернуться к формуле Аристотеля, к установленному им определению истины как [меры] соответствия суждения действительности. Это определение является совершенно правильным, но только в одном измерении язы-

ка: в логико-семантическом, т.е. в отношении языка с предметным миром или с фактами.

В своё время логический позитивизм опрометчиво пытался разделить все высказывания на истинные (соответствующие фактам), ложные (несоответствующие) и бессмысленные (никаких фактов не подразумевающие). Это было необдуманно, поскольку за сферой истины оказалась большая часть того, о чем говорит человек, в том числе и то, что утверждал сам позитивизм. И Л. Витгенштейн завершает свой «Логико-философский трактат» словами: «...тот, кто поймёт меня... в конечном счёте признает, что они [мои предложения. — С.Я.] бессмысленны» [Витгенштейн, 1994, с. 73]. Этот радикальный вывод прямо вытекает из традиционной концепции истины, целиком приспособленной для обслуживания задач естествознания. Именно поэтому данную типологию можно вполне принять, но в следующей формулировке: «Действительно *бессмысленно* требовать от всех высказываний, чтобы они соответствовали фактам или предметам». Т.е. логико-семантическое понимание того, что истинно, а что ложно, не способно передать всех аспектов отношения языка и реальности. Если свести вопрос об истинности только к суждениям о фактах (к денотативным высказываниям), то три другие возможные типы высказываний: прескриптивные, оценочные и перформативные — оказываются отлучёнными от истины. Но так ли это?

Стремление раздвинуть горизонт понимания истины за узкие границы логического (семантического) применения языка имеет давнюю историю. К.-О. Апель в работе «Язык и истина в современной ситуации философии» прослеживает попытки подобного рода от комментатора Аристотеля Аммония, через Дж. Вико и В. фон Гумбольдта к Ч. Моррису. Решающая роль здесь принадлежит Моррису. После выхода в 1938 г. его «Основ семиотики» «стало обычным различать три измерения языка или науки о знаках: «синтаксис», «семантику» и «прагматику» языковых знаков [Апель, 2001, с. 36]. Моррис показал, что с бихевиористской точки зрения не только семантическое употребление языка, но также и синтаксическое и прагматическое его

использование допускают процедуру верификации, т.е. отвечают критерию «истинно-ложно». Моррис знал о четвёртом — «поэтическом» измерении языка (на него указывает уже Аммоний), но не стал придавать ему особого значения, присоединив к риторической (прагматической) функции речи. Между тем именно в поэтической функции коренится вся специфика человеческого языка*. Апель косвенно показывает это, апеллируя к философии Хайдеггера. Понимание языка в его способности делать сокрытое несокрытым, а в этом суть позиции Хайдеггера, касается самого существа Истины.

Таким образом, проблема достаточно строго может быть сведена к вопросу о том, можно ли и если можно, то как, характеризовать *любое* высказывание в рамках существа Истины. Наша общая позиция состоит в том, что любое высказывание рекурсивно содержит в себе четыре модуса соотнесённости или соответствия: к мыслящему в его способности к «членораздельной речи» (грамматика), к трансцендентному Смыслу в возможности его выразить (поэтика), к «фактам» предметного мира (семантика), к Другому в его способности слушать и понимать (риторика). Понятно, что каждое высказывание будет лишь преимущественно ориентировано на один из указанных модусов. Но независимо от того, какое применение находит язык: семантическое, поэтическое, грамматическое или риторическое, — он всё равно сохраняет свою связь с существом Истины, т.е. может быть охарактеризован в оппозиции раскрытия-закрытия или соразмерности смысловому целому. Оппозиция «истинно-ложно» — только один из модусов такого соответствия и применима там, где речь идёт о фактах или совокупности сущих.

Помимо вопроса о том, (1) *согласуется* ли высказывание с фактическим положением вещей, возможно поставить ещё три

* Излюбленным примером Ч. Морриса является собака Павлова, которая разным способом реагирует на сигналы (знаки). И тот факт, что семантическая, прагматическая и синтаксические функции языка хорошо иллюстрируются на примере дрессуры животных, является ярким свидетельством, что эти измерения не схватывают специфики человеческого языка.

других вопроса: (2) *согласуется* ли высказывание с *идеальным* положением вещей, (3) *согласуется* ли оно с тем, что имеет в виду высказывающий (не является ли попыткой обмана), (4) *согласуется* ли оно по форме с тем содержанием, что имеет в виду говорящий (понятно ли сказанное).

Ко второму типу высказываний относятся все этические предписания (прескриптивные высказывания). С формальной точки зрения все суждения, которые что-либо предписывают или оценивают, т.е. соотносят фактическое с каким-то образом или идеалом, являются формально по-этическими. Например: «не убий!». Но не только. Я хочу обратить внимание, что т.н. положения «чистой» математики и прочие теоретические утверждения, имеющие в виду идеальные (их ещё называют — «конструктивные») объекты или ситуации вполне органично вписываются в прескриптивную модальность. Выражение «Параллельные прямые не пересекаются» безусловно имеет в виду: «В *идеале* параллельные прямые не *должны* пересекаться». И это истинно так. «В идеале человек не должен лгать!» И это истинно так.

В том значении, которое придала слову «поэтика» структурная лингвистика, при характеристике такого рода прескриптивных выражений вполне можно говорить о *поэтике истины*. Существует множество ситуаций, когда мы вынуждены характеризовать вещь с точки зрения её соответствия идеальному образцу или её предназначению. Тогда мы говорим: «это истинное художественное произведение», «это истинный человек», «это истинное благородство» и т.д. Поэтически истинное высказывание раскрывает предназначение предмета или смысл его бытия, а неистинное — скрывает*. Такое, по сути, поэтическое

* Впрочем, связь поэтики с этикой (в её современном понимании) является вполне прозрачной и у основателя поэтики Аристотеля. Подражание, в котором Аристотель видит существо искусства, в идеале есть подражание должному. «Задача поэта — говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости» <...> «Поэтому, — добавляет он — поэзия философичнее и серьезнее истории» (Поэтика. 1451 b. Соч., т.4, с.655).

понимание Истины установил Гегель, ставя предметы перед вопросом: соответствует ли предмет своему понятию? И Гегель же приравнял Истинное к *абсолютному основанию* бытия всякого сущего, т.е. к Абсолютному Духу.

В поэтическом измерении истина имеет образ *подлинности*.

Третий из вышеназванных вопросов приводит нас к *риторике истины*. Высказывание может намеренно скрывать то, что в действительности имеется в виду. Вот почему в ситуации, когда человек стремится донести свою мысль другому, т.е. риторически ориентирует свою речь, уместно в поле истины разделить высказывания на честные и нечестные, искренние и неискренние. «Честное-нечестное» становится риторическим способом раскрывающе-скрывающего бытия присутствия. Здесь могут получить соответствующую интерпретацию перформативные суждения, которые с формально-логической точки зрения неуязвимы. Выражения типа: «Я собираюсь идти гулять», «Я полагаю, что это справедливо», как таковые не могут быть логически опровергнуты. Однако всегда возможен вопрос: ты искренне это говоришь или обманываешь?

Опираясь критерием соответствия суждения тому, что в *действительности* имеется в виду, мы бы сказали критянину: «Твое суждение не *соответствует* тому, что ты имеешь в виду, т.е. оно не истинно», — и этим разрешили бы парадокс лжеца*. Можно ещё добавить: «Если ты действительно (честно) так думаешь, то ты — глупец. Если же ты так не думаешь, то ты обманщик».

Таким образом, в риторическом измерении истина имеет образ *искренности*.

Четвёртый из вопросов касается *грамматики истины*. Что бы высказывание не имело в виду, в любом случае оно должно быть операционально правильным или логичным. За правильность представления мысли отвечает грамматика. Уже само наличие грамматического образца, который имеется в виду, формально устанавливает принадлежность правильной речи — Истине. Когда человек неправильно выражает (представляет) свою мысль,

* Подразумевается классический парадокс «Критянин», когда некто говорит: «Все критяне лжецы».

его спрашивают: «Что вы этим хотите сказать?» Т.е. в случае неправильной речи становится вообще неясно, что именно человек имеет в виду. Говорящий, хотя и не намеренно, но *скрывает* то, что хотел бы сказать. Во многих случаях к высказываниям может быть предъявлена претензия, что они не точно или не строго выражают то, что имеют в виду. Грамматика (логика) демонстрирует ход мысли.

В грамматическом измерении истина имеет образ логичности, последовательности и строгости.

Существо Истины касается существа культуры. Относительно любой культуры можно спрашивать, в какой мере она способна сделать несокрытым то, что имеет место в природе, в душе человека, в трансцендентном мире, насколько последовательно и внятно она это может сделать, рассказать «об этом». Между культурами здесь существуют очевидные различия. Так, «литературность» русской классической культуры отточила язык для выражения «жизни человеческого духа», породила тот самый «психологизм», который мало проницаем для восточных культур. Но тот язык, который создала даосская культура для выражения трансцендентного, в свою очередь, слабо проницаем для европейского сознания. Язык математической физики раскрывает происходящее в природе как таковой. Отдельно надо ставить вопрос о риторике политики. Скрывает или раскрывает она то, что происходит в существе пролитики?

Рассмотрение процессов в культуре ещё не принято рассматривать с позиции раскрывающего существа Истины. Состояние метакультуры призвано ещё и к тому, чтобы связать наконец Культуру и Истину.

ЛИЧНОСТЬ И КУЛЬТУРА

§ 26. ИДЕЯ ЛИЧНОСТИ

Всякий человек есть личность, но имеется большая разница между личностью пребывающей *в-себе* и той, что обрела развёрнутое *в-себе* и *для-себя* — самореферентное бытие, т.е. осознавшей себя как личность. Ведь личность есть *всё* человеческое существо в меру своего свободного и творческого *самосуществования*. Формально её характеризует спонтанная, прямо не обусловленная внешними обстоятельствами, духовная активность, которая в психологии замечена как «стремление к самоактуализации». По крайней мере в нашей ментальности и в русском языке, когда мы говорим о ком-то — «личность», то обычно имеем в виду, что этот человек *выше* тех обстоятельств, которые понуждают его к внешней зависимости, мы подразумеваем, что личность экстатически выступает или экзистировует *из себя*, из своего *свободного* самоопределения, но не действует просто в силу диктата внешних обстоятельств. Без какой-то хотя бы малой меры такого самоопределения человеческое бытие попросту невозможно, однако не всегда и не всякий человек мыслит и живёт в согласии с этой мерой.

До определённого исторического момента люди не мыслили себя в качестве личностей*. Даже для античной философии,

* «Термин «лицо», «личность» (просопон) был введен в поле онтологической проблематики в IV в. христианскими богословами греческого Востока, точнее — Григорием Нисским» [Яннарас, 2005, с. 101]. История образования *идеи* личности как регулятивного принципа человеческой жизни — одно из ярких свидетельств того, как вообще возникают основополагающие рефлексивные идеи жизненного мира человека. Такого рода идеи живут внутренним самоотрицанием, противоречи-

в том числе и для Платона, «личность — онтологически невозможное понятие, поскольку душа, обеспечивающая непрерывность человеческой жизни, не связана постоянным отношением с данным конкретным человеком. Она живёт вечно, но может соединиться с другим конкретным телом и тем самым создать новую «индивидуальность», например, через реинкарнацию» [Зизиуλος, 2006, с. 22]. Идея личности возникала и стала одним из оснований всей европейской культуры в результате схизмогенеза, т.е. исторического разрыва с предшествующей духовной традицией понимания человека. Таким событием стало вошедшее в европейское сознание явление Боговоплощения, в свете которого самосознание человека было вознесено на невиданную для других культур высоту. Произошло это не само собой. С самого начала следует иметь в виду, что идея личности фактически была разработана Отцами Церкви и таким образом внедрена в сознание христиан. «Личность и как понятие, и как живая реальность представляет собой чистый продукт патристической мысли. Вне её подлинный смысл личностности нельзя ни схватить, ни обосновать» [Зизиуλος, 2006, с. 21]. Об этом приходится напоминать, поскольку «Никто, по-видимому, не хочет признать, что как исторически, так и экзистенциально понятие личности нерасторжимо связано с богословием» [Зизиуλος, 2006, с. 21]. В итоге такого непризнания победило хотя и связанное с исходным, но частичное — «римское» представление о личности — представление, «ориентированное на социум и организацию», на отношения между людьми, а не на онтологию, как это было изначально [Зизиуλος, 2006, с. 29].

Идея личности была сформирована Св. Отцами как общее решение сходимости двух условий задачи. Во-первых, как возможность понять единство личности Христа: «истинного Бога и истинного человека». И во-вторых, как условие возможности

ем и характерной для них двусмысленностью. Подобная двусмысленность рождается, как правило, путем отрицания того первоначального смысла, которое имело слово в своем истоке. Об этом говорит вся история становления ключевых понятий греческой философии [Аверинцев, 1979].

помыслить единство лиц Св.Троицы. Эти две задачи разрешаются при специфической интерпретации привычного всем слова *просопон*, которое в греческом языке означает и человеческое лицо, и театральную маску.

Самое главное в значении слова *просопон* это то, что оно подчёркивает — быть лицом, значит, находиться в специфическом экстатическом или «синергийном» отношении к Иному. Отсюда личность всегда полагает свою «экстатическую соотнесённость с Иным» [Яннарас, 2005]. Лицо не имеет смысла и не существует, если оно не обращено к кому-то. Так, способ бытия «лицом» позволяет представить себе тот способ, каким соотносятся лица Св.Троицы.

Но и значение «лица» как «маски» тоже не является случайным. Этим подчёркивается парадоксальность бытия лицом. С одной стороны, лицо как маска не является чем-то абсолютно необходимым для её носителя (ипостаси). Но с другой — именно отсутствие такой необходимости позволяет выразить то обстоятельство, что Бог *свободно и ответственно* принимает облик человека. Более того, если лицом личности считать её творческие произведения (допустим, это те творческие роли, которые играет актёр), то условием существования творца является способность не отождествлять себя со своим лицом или со своим произведением. Творчество заканчивается в тот самый момент, когда творец отождествляет себя со своим произведением, «прикипает к своей маске».

Я считаю несостоятельными любые попытки определить личность, игнорируя или обходя вниманием парадоксальный способ её экзистенции. В парадоксе свободного и ответственного принятия личностью своей земной роли состоит существо личностного бытия. Парадокс личностной экзистенции тот же самый, что и парадокс свободы, той самой свободы, вершиной которой является жертва собой (своей личностной телесностью) во имя самой Свободы [см. Ж.П. Сартр «Бытие и ничто»]. Жертва собой теряет смысл и в том случае, если Самость или душа не связаны уникальным и неповторим способом со своим телом (нет жертвы в том, что случайным или второстепенным спо-

собом присоединено к душе), и в том, если между душой и телом нет никакого разрыва (нет жертвы в том, что к тебе не относится как *твоя принадлежность*).

Таким образом, идёт ли речь об общении лиц Св. Троицы или о событии прихода Бога в мир человека, слова «лицо» и «личность» оказываются одинаково необходимыми, чтобы хоть как-то представить или помыслить возможность такого состояния и такого события.

В конечном счёте здесь нет нужды в дефинициях. Достаточно указать, что идеалом и архетипом личности является Иисус Христос. Человек является личностью в том же предельном смысле, в каком личностью является Христос, соединяя в своей сущности две природы: человеческую и божественную. Даже более того. Для понимания существа личности совсем не обязательно верить в Его божественное происхождение (как это и принимается в т.н. «безрелигиозном христианстве»). Христос остаётся для христианской культуры идеалом и архетипом личности даже в свой земной жизни.

Сегодня мы бы сказали, что *просопон*, в том самом первоначальном смысле, это та социальная роль, которую ответственно исполняет тот или иной человек, или социальный статус, которым он обладает. Смысл, который хотели внести Святые отцы, в спорах формируя понятие личности, заключается, прежде всего, в *отрицании* тождественности существа человека и его социальных ролей и статусов. Но именно это *отрицание* ведёт к *утверждению* непреходящего в существе человеческого бытия*. Такая позиция в принципе органична любому религиозному взгляду на человека, но по ряду причин только христианству удалось законченно высказать её, подняв человека на невиданную для других религий высоту, поскольку только здесь он мыслится как созданный по образу и подобию Бога. Для любой религии очевидно, что поскольку человек от природы имеет бессмертную душу, то по религиозному определению он не может быть отождествлён со своим физическим обликом

* Это соответствует глубочайшей евангелической формуле: «Душу обретет тот, кто прежде ее теряет».

и социальным лицом. Многие вероучения признавали автономию души от вмещающего её тела. Но этого мало для конституирования идеи личности. Христианская идея личности имеет в виду свободное самоопределение всего человеческого существа в лоне своей духовности, а значит, устанавливает особое духовно-телесное единство человека и так, что духовное начало пронизывает всё его существо вплоть до того, что *экстатически* выступает наружу*. Тело, маска или социальная роль в этом случае перестают быть чем-то совсем внешним для духовного существа человека, но становятся продуктом свободного выбора и творческим произведением. Таким образом, специфическая, а именно — свободная и творческая, связь между духовной сущностью или ипостасью человека и её внешним (природным и социальным) выражением характеризует идею личности. Но эта связь становится возможной только при том условии, что лицо обращено к другому лицу. Роль другого лица в формировании моего собственного является решающей. Лицо становится лицом в своей способности являть духовную сущность человека [Флоренский, 2007, с.67]. Эту двойственность бытия и идеи личности приходится удерживать в сознании специальным усилием. Быть может эта задача будет облегчена, если слово *личность* мы будем расшифровывать как *ипостась лица* или просто именовать *Ипостасью*.

Греческое *ипостась*, (лат. *субстанция*) это то, что имеет причину своего существования в самом себе и мыслимая в свой явленности как лицо, а не как сущность (*онсия*), ведёт нас к признанию *абсолютной инаковости* личности, т.е. к её полной

* В.Н. Лосский следующим образом описывает устройство личности. «Дух должен находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душою, — таково было первоначальное устройство бессмертной природы человека. Отвратившись от Бога, дух вместо того, чтобы давать пищу душе, начинает жить за счет души, питаясь ее сущностью (тем, что мы обычно называем «духовными ценностями»); душа, в свою очередь, начинает жить жизнью тела, это — происхождение страстей; и наконец, тело, вынужденное искать себе пищу вовне, в бездушной материи, находит в итоге смерть. Человеческий состав распадается» [Лосский, 1991, с.98].

непохожести и невозможности описать её общими (существенными) признаками [Яннарас, 2005, с. 101—102].

Контрастом такого рода самоопределения личности является отношение к лицу в самосознании языческих культур. Быть может, самая характерная и, стоит заметить, привлекательная черта ментальности архаических народов и многих ныне существующих культур является боязнь потери лица. Эту боязнь следует рассматривать как коррелятив крепости социальных отношений, в которых находится индивид в традиционных обществах, отношений, определяющих устойчивость и жизнеспособность такого рода общностей. В экзистенциальном плане язычник тождественен своему лицу, отведённой ему роли, и так, что, утрачивая своё лицо, он вообще перестаёт быть кем-то. В архаических обществах отторжение индивида от рода и общины было равнозначно смерти. Подобное отождествление себя со своим социальным лицом, психологическая боязнь утраты лица остаётся ярчайшей особенностью многих (в особенности восточных) народов.

«Операция растожествления» человека со своим лицом, произведённая идеей личности, имела и имеет радикальные последствия для человеческого бытия и самосознания. Она не только открыла для человечества новые перспективы развития, но и поставила перед новыми рисками. Вне всякого сомнения, эта идея вносит раскол в человеческое самосознание и предполагает напряжение или усилие несения тяжести маски, исполнения социальной роли, а также всегда чревата возможностью отказа от них. Этому напряжению и усилию соответствуют моральные понятия долга и ответственности. «Лиценоситель» невозможен без свободного, сознательного и ответственного обязательства не отказываться от взятой на себя роли. Образ Бога, ответственно принявшего на себя судьбу человека, т.е. Иисуса Христа, является архетипом христианского самосознания личности. Именно образ и судьба Богочеловека стали моральной парадигмой христианского сознания. Потому личность есть преимущественно этическое понятие. Говоря о личности, мы всегда имеем в виду *этику личности*.

Вместе с тем и на этой этической основе западный христианский мир предпринял специальные усилия по социальному вменению индивиду его ролей. Понятие лица в юридическом смысле в этом отношении весьма характерно. Государственно-правовые институты Европы были бы невозможны без предрекающей пропитки сознания её народов идеей личности. На первом шаге человек должен осознать свою автономию относительно социальных статусов и ролей и попутно, на этой же ступени развития, революционно разрушить сословное общество. На втором шаге ему предстояло научиться жить в демократическом гражданском обществе, в значительной мере основанном на сознательном исполнении индивидом своих социальных обязанностей. В ответ общество признаёт «естественные» права личности в их секуляризованном варианте. Правда, в результате происходит отход от идеи личности к более «естественному» прибежищу — к идее человеческой индивидуальности.

Личностное самосознание (и уже независимо от его богословских корней) пронизывает всю европейскую цивилизацию и культуру. Оно воплощено в западной системе права, где основополагающими являются презумпции личной ответственности, вменения, субъектности и проч., на нём базируются политические (демократические) и экономические (рыночные) институты современного общества. Проблема, однако, заключается в том, что фактический отрыв этого понятия от христианских корней, в силу секуляризации современного общества, привёл к тому, что на место личности постепенно встало понятие индивидуальности, как некоего социального, автономного в своём жизненном плавании, атома, «собственника». Индивидуальность находится в той же самой системе координат, точно так же может мыслиться в своей уникальности, но в отличие от личности ориентирована в этих координатах прямо обратным порядком. Индивидуальность есть носитель или *собственник* всех своих качеств и свойств. Личность — дарит, индивид — присваивает. Индивидуальность можно считать негативным воплощением личности. Поэтому понятие индивида ничего не говорит о том, как должен поступать человек, оно лишь указывает на ус-

ловия его существования — *собственную* независимость. На то обстоятельство, что личность и индивидуальность это два аспекта человеческого бытия, соответствующие двум реальным интенциям человеческой жизни (присваивать и дарить), обратил внимание персонализм: «Распыление, алчность — вот два признака индивидуальности. Личность же — это обладание и выбор, она — само великодушие. Следовательно, по своей внутренней направленности она идёт в прямо противоположном направлении по сравнению с индивидом» [Мунье, 1999, с.303]. Позиция, быть может, слишком категоричная (она связана с провозглашённой программой персоналистской и общностной революции), но она верно схватывает то, чем чревато для человека подчинение индивидуалистическому принципу бытия.

Потому и поскольку человеческая личность для своей актуализации требует общности личностей, можно ставить принципиальный вопрос *о соответствии* способа бытия личности и способа бытия общности (культуры). Именно так и был поставлен вопрос в «Манифесте персонализма» Э.Мунье и его сторонников. Суть «персоналистской и общностной революции» должна состоять в том, чтобы привести общественные отношения в соответствие со способом бытия личности. В том же плане видят проблему М. Хардт и А. Негри, усматривая основное напряжение эпохи в неспособности общества воспринять «творческие инвестиции» личности*.

Таким образом, коренной вопрос отношения личности и культуры (общности) состоит в условиях возможности этического (соотнесённого с Иным) творчества. Метакультура это и есть такая форма человеческого бытия, которая создаёт условия возможности для творчества личности и предоставляет место для творческих произведений. Условия этого отношения обладают всеми признаками неразрешимости. Необходимо

* «Борцы творчески противостоят имперскому господству. Иными словами, сопротивление непосредственно связано с творческими инвестициями в сферу биополитики и с формированием основанных на принципах кооперации аппаратов производства и общности» [Хардт, Негри, 2006, с.380].

обеспечить сходимость двух условий задачи. (1) Форма метакультуры должна обеспечить соотнесение личности с иным. (2) Стать местом для творческих произведений и так, чтобы эти произведения не прирастали к творческой ипостаси личности, отставляли простор для дальнейшего творчества.

§ 27. УРОВНИ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ

Многие онтологические и антропологические модели обращают внимание на «слоистость» в устройстве бытия и человека. Многослойность есть неизбежный продукт исторической последовательности формообразований. В человеческом бытии, в его жизнедеятельности можно без труда обнаружить три смысловых уровня: непосредственного переживания, символического выражения этого переживания и институционального оформления предшествующей символической репрезентации. Эти уровни можно обозначить как экзистенциальный, символический и институциональный [Ячин, 2001]. Ранее был приведён простой пример этой последовательности форм: переживание любви, символическое признание в любви, вступление в брак. Здесь каждая последующая форма наслаивается на другую, и сохраняя её, и вместе с тем трансформируя её.

Многослойность характеризует бытие человека в целом. Но Личность это не весь человек. В человеке есть многое, что не покрывается личностным измерением его бытия (будем, однако, иметь в виду, что хотя личность «не весь человек», но в человеке нет черты или свойства, не затронутого этим личностным измерением). Человек является личностью в меру своего свободного и творческого самоосуществления, и такая мера дана каждому. Потому вопрос об уровнях бытия личности требует самостоятельного решения.

Исходный уровень личностного бытия обнаруживается на самых ранних ступенях онтогенеза как *экзистирующая Са-*

мость. Можно было бы сказать просто «Самость», поскольку её атрибутивным свойством является экзистенция, т.е. стремление вынести вовне то, что есть внутри. Но вынести особым образом, не так, как это свойственно заявить о своём *желании* любому живому существу. Структура желания имеет как раз обратную направленность. Желание заявляет себя в образе «нехватки бытия» (Ж. Лакан) и требует внести снаружи вовнутрь то, что последнему не хватает. Голод — образцовая форма желания как такового.

Экзистирующая Самость проявляет себя иначе. Она жаждет существования Иного для своего собственного существования. Такова изначальная экзистенция младенца. Внимательный наблюдатель не спутает телесные желания младенца с его экзистенциальной жаждой [Салливан, 1999].

Второй смысловой уровень — символический, и он же центральный, поскольку именно на этом уровне возникает рефлексизирующее самосознание. На этом уровне экзистенция обретает рефлексивный характер благодаря полученным в своё распоряжение символическим ресурсам. В первую очередь, благодаря языку. Об этом уровне в основном идёт речь, когда мы характеризуем личность экстатической соотнесённостью с Иным. Это уровень экзистенциального творчества, проявляемый в стремлении сделать действительным идеально должное (проще говоря — реализовать идеально поставленную цель). В той мере, в которой человек способен ставить перед собой идеальные цели, полагая их должными, он является как сознающая себя личность.

Третий уровень совпадает с т.н. «римским» представлением о личности как социально ответственном субъекте (лице). В той мере, в которой человек способен отвечать за последствия принятых «творческих» решений, он является личностью в социальном смысле.

Таким образом, ни в коей мере не следует умалять ни значения социального представления о личности, ни важности бытия личности в качестве социального лица. Важно только понимать, что социальный облик личности завершает её строение. И если

не замечается, что именно завершает и оформляет социальное лицо, социальная личность становится ущербной.

Все уровни личностного бытия нанизаны на последовательность полномасштабного творчества. Точнее Пушкина не сказал никто: «Не продаётся вдохновение, но можно рукопись продать». Вдохновение (экстаз Личности) — рукопись (символическое выражение вдохновения) — продажа (выход на уровень социальной значимости творческого продукта).

По идее каждый генетически последующий уровень укрепляет предыдущий, концентрирует его энергетику для достижения идеально должных целей. Но так происходит не всегда. Основной риск, перед которым стоит личность, заключается в том, что смысловые уровни его бытия начинают внешним образом относиться друг к другу, «действовать вразнобой», и это неизбежно скажется на личностной самореференции: личность откажется понимать себя как личность.

Так, если символический план отслаивается от экзистенциального, то человек начнёт трактовать себя как человеческое животное, бытие которого определяется его естеством (инстинктами). И тогда великое — «Быть человеком состоит в умении сказать нет своей природе»*, перестает действовать. «Личность до конца теряет своё достоинство, своё отличие от животного», — добавляет Г.П. Федотов**.

Отслаивание институционального уровня от экзистенциального и символического приведёт к тому, что человек будет воспринимать своё социальное лицо как «маску», которая не столько говорит, сколько скрывает.

Общий итог всех подобных изменений личности можно представить как трансформацию лика в личину. П. Флоренский [«Иконостас»] даёт ёмкую характеристику лица (маски), ставшей его личиной. Она есть некое подобие лица, «выдающее себя за лицо, принимаемое за таковое, но пустое внутри как в смыс-

* Общий тезис философской антропологии, в варианте М. Шелера, идущий от Канта и повторяемый многими философами.

** Федотов Г.П. Россия, Европа и мы. Париж, 1973, с. 65 [Цит. по: Гиренок, 1998, с. 306].

ле физической вещественности, так и в смысле метафизической субстанциональности»... она... «обманывает нас, лживо указывая на несуществующее»... «она лишена подлинной реальности», является уже согласно древним преданиям астральным трупом, тёмной вампирической силой и т.д. [Флоренский, 2007, с. 67—69]. Пустотность — основная характеристика таких масок.

В современной литературе эта трансформация бытия личности получила своё косвенное освещение в идее симулякра. Принимая эвристику этого понятия, замечу, что она фиксирует внимание на вторичных пластах проблемы. Тогда как исходная апория задана конфликтом между базисной структурой личности и культурно-обусловленными формами её рефлексии. Перевод всей культурной и социальной жизни в план симуляции подлинной жизни сознания можно понять при допущении, что личностные интенции сохраняются, требуют своей актуализации, но не находят адекватной поддержки со стороны социальных и культурных институтов.

Симулякр есть культурная форма и социальная роль, навешанная на ипостась, слабо или никак не затрагивающая глубинные интенции личностного бытия. Самым ярким явлением дефектного модуса личности будут нежелание брать на себя ответственность за социальные роли и негативная свобода от ответственности.

§ 28. БЫТИЕ, СООТНЕСЁННОЕ С ИНЫМ

Личность существует только в своих отношениях: мы будем говорить в соотнесённости с Иным. Эта формула накладывает запрет на любую попытку приписать личности субстанциально вещное (атомарное) бытие, предлагает мыслить личностное бытие как энергийно направленное, со-причастное Иному. Требование десубстанциализации понимания личностного бытия с выходом на соответствующие «десубстанциализированные» антропологические практики в наиболее радикальной форме

высказано С.С. Хоружим в его проекте «синергийной антропологии» [Хоружий, 2007]. Радикализм его позиции заключается в доведении требования десубстанциализации до деэссенциализации, т.е. отрицании наличия какой-либо сущности человека. Я вижу здесь упомянутую выше попытку обойти парадокс личностного бытия.

Но в целом такое понимание личности является каноническим и так или иначе находит своё, в основном, частичное, выражение как в философских антропологических учениях, так и в понимании структуры человеческого сознания. В философской антропологии XX века принцип соотнесённости трактует-ся как требование мыслить человеческое бытие исключительно как бытие-в-мире или как *открытость* человека миру. В феноменологической трактовке сознания принимается, что сознание не существует и не мыслимо вне своей интенциональной направленности на предмет. «Сознание — это прежде всего сознание иного» [Мамардашвили (1987), 1990, с. 42, 49]*.

Личностная соотнесённость с Иным имеет множественный характер. Это обстоятельство кажется настолько очевидным, что ему, как в канонической традиции, так и в философской антропологии, не придаётся особого значения. Здесь я хочу показать, что именно многомерность соотнесённости с Иным является обязательным условием или даже источником человеческой свободы, что порядок соотнесённости существенно характеризует как тип личности, так и тип культуры.

Личность экстатически соотносит себя в четырёх измерениях своего бытия: в отношении к Богу, к другой личности, в отношении к своему естеству и к окружающей её предметной среде (к природе). Все эти отношения рекурсивны, т.е. каждое из них несёт в себе «следы» и «прививки» других.

Основная ошибка, которая, кстати сказать, является общей для научного естествознания и язычества, состоит в полагании

* Мамардашвили также использует термин «соотнесенность» для характеристики способа бытия сознания. Для него в общем плане сознание есть «место соотнесенности и связности того, что мы не можем соотнести естественным образом» [там же, с. 49].

человека частью природы. При таком понимании непостижимо, как человек может сказать «нет» своему естеству. Между тем здесь находится основание формирования собственного опыта любого человека. Мы способны действовать вопреки инстинкту и другим требованиям нашего естества.

Если замечается, что человек не может долго или успешно противостоять требованиям своего естества (например, чувству голода и не съесть себе подобного), то это никак не опровергает самого факта противостояния. Противостоять не значит не считаться и не соотносить себя со своей природой. Это не означает отказать природе, напротив, предполагает только её инаковость. Только в рамках этой инаковости и возможно творчество, которое, по формуле Выгодского, есть стремление формой преодолеть содержание (материал).

Способность сказать «нет» это только первый шаг и первый опыт нашей человечности. Второй шаг, с которого, можно сказать, начинается опыт «искусства существования», в том, чтобы суметь формой преодолеть содержание». Эта формула Выгодского — ёмкая, хотя и не совсем точная, поскольку под содержанием здесь подразумевается материал.

Опыт преодоления — это всё искусство и техника. Преодоление указывает на то, что природа становится чем-то противоположным самой себе и эта противоположность не негативная, а апофатическая. Просто потому, что у этого «нет» не существует альтернатив. В этом случае «нет» означает «да» духу.

§ 29. БЫТИЕ ЛИЧНОСТИ: МЕЖДУ УНИВЕРСАЛЬНЫМ И УНИКАЛЬНЫМ

Невозможно помыслить личность, не имея в виду амбивалентный способ её бытия как экстатической соотносённости с Иным. Почти все неясности, фактические ошибки и формальные противоречия возникают оттого, что принимается во

внимание лишь одна и игнорируется другая сторона биполярной структуры личности (одновременно и как ипостаси, и как обращённости к другому лицу). Поскольку другая сторона *есть* и она всегда себя проявляет, то в этом случае описание и само-описание личностного бытия происходит в терминах и категориях только одной стороны амбивалентного отношения. Именно в этом ключе бытие личности односторонне описывается через бытие индивидуальности. В этом случае проблема идентичности, существенно важная для индивидуального бытия, переносится на личностное бытие и подаётся в ложном обличьи самоидентичности; творчество, как самовыражение индивидуальности, смешивается с самоотверженным творчеством личности; характеристики специфического единства индивидуального бытия переносятся на свойственную личности универсальность. Индивидуальность это личность, оставившая без внимания то, чем она обязана другой личности.

Повторю ещё раз, что архетипом понимания этой человеческой амбивалентности является образ Богочеловека: Бога — свободно и ответственно принявшего на себя облик человека.

Исходную амбивалентность личностного бытия я попытаюсь представить в терминах *универсальность* и *уникальность*.

Критерием подлинности теоретического описания личности является его узнаваемость для собственного опыта каждой личности*. Отношение и проблема универсального и уникального знака любой мало-мальски рефлектирующей личности. А.Бергсон выразил эту актуальную для каждого задачу замечательной формулой: «Человек рождается, способный прожить тысячу жизней, и умирает, прожив лишь одну» и потому «человека можно представить обломками того, кем он мог бы быть, но не стал»**.

Сознание своей универсальности есть особое феноменологическое воплощение ипостасной стороны личностного бытия,

* К этому обстоятельству постоянно апеллирует Л. Карсавин в своей работе «О личности» (1929), [2003].

** И.И.Евлампиев обращает внимание на значительное сходство концепций личности у Карсавина и Бергсона [Евлампиев, 1997].

невозможности выразить заложенную в личности полноту бытия в какой бы то ни было культурной или социальной форме. С другой стороны — ипостась не может избежать выбора того или иного лица и соответствующей судьбы. Только культурное и социальное лицо человека придаёт неповторимость его бытию. И даже не само лицо, а исключительный по своей событийности способ соединения ипостаси и лица. Ведь то, кем и чем является данная личность, завязано на уникальную последовательность свободных событий встречи, одной из которых, например, является событие встречи родителей.

В случае если уникальность судьбы личности мы будем мыслить в отрыве от её универсальности, образ личности будет неизбежно редуцироваться к индивидуальности. Индивидуальность — это уникальность, мыслимая вне универсальности.

Одной из ловушек, в которую попадает дискурс самоописания личности, является конструкция *Я*, в той мере и поскольку эта конструкция полагается в качестве исходной (как это имеет место в картезианской традиции). Дело не в том, что *Я* иллюзорно, на чём настаивает, например, буддизм, но в том, что эта ментальная конструкция является производной от отношения универсального и уникального в личности. *Я* — единство апперцепции — есть только зона или точка в топосе отношения универсального и уникального. Использование *Я* в качестве изначального полюса сознания личности (даже при понимании наличия другого полюса, как *I and Me* у Дж.Г. Мида) делает невозможным помыслить способ личностного бытия. Конструкция *Я* коррелятивна инстанции индивидуальности является конституирующим центром самосознания индивида и принципом его теоретического описания.

Хайдеггер порывает с картезианской традицией, продолженной в феноменологии его учителя Э.Гуссерля, которая кладёт в основание феноменологической аналитики сознания человеческое *Эго* и ставит на его место *Dasein*, фактичность самоприсутствия. Характеристика основополагающей структуры бытия личности как амбивалентного отношения уникального и универсального претендует на то, чтобы особым

образом воспроизвести тот смысл, который Хайдеггер закладывает в *Dasein*. Если, согласно Хайдеггеру, *Dasein* это такое сущее, которое понимает себя и экзистирует, исходя из своего бытия, из перспективы своих возможностей [Бытие и время, § 2], то именно в рамках «*формальной структуры вопроса о бытии*» таковой окажется формальная структура личности. Универсальность личности соответствует тому, что она всегда исходит из понимания (в пределе бесконечной) перспективы своих возможностей, а уникальность соответствует экзистенции, возможности быть самим собой через отношение к возможностям. «Эти возможности присутствие или выбрало само или оно в них попало или в них как-то уже выросло» [Хайдеггер, 1997, с.12].

Перевод формальной структуры присутствия в топос личности вызван необходимостью помыслить условия возможности творчества в отношениях с другой личностью. Использование же формальной структуры *Dasein* позволяет только обосновать невозможность описать личность в понятиях тождества, единства и Я. Эти понятия не имеют прямого отношения к универсальности личности. Она, скорее, универсально множественна. Единство личности имеет место, но это результат сжатия потенциальной энергии возможности в русле движения к своей уникальности. Л. Карсавин предлагает характеризовать её как многоединство и в пределе как симфоническую личность. «Всякий раз, как мы обращаемся к нашей личности и в нашу личность, она добросовестно и правдиво являет нам и свою природу, как многоединство, и своё несовершенство; а мы всё не хотим ей поверить и без толку гоняемся за безразличным единством, которого вообще нет» [Карсавин (1929), 2003, с.253].

Предлагаемое мною объяснение того, как появилось понятие личности и как оно терминологически оформилось, отличается от карсавинского, смысловое ударение у меня падает на напряжение и амбивалентность отношения *ипостаси* и *лица* в этом понятии. Отсюда и дальнейшие терминологические различия.

§ 30. ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕНИЕ

Личность (Ипостась лица) в силу экстатического характера своего бытия обязана иметь выражение. Этим выражением, прежде всего и непосредственно, является живое лицо* [Яннарас, 2005, с. 122]. Ипостась обязана лицу своим экстатическим выражением. Выражение лица не имеет смысла, если оно не обращено к другому лицу. Уже из этого соображения понятно, что личность существует только лицом-к-лицу, в отношении к другой личности или в общении. Как показывает Э. Левинас, отношение лицом-к-лицу обладает абсолютной первичностью среди всех других отношений человека с миром. «Открытию бытия вообще предшествует отношение с *сущим*, которое выражает самого себя, а онтологическому плану — этический»... «Позиция «лицом-к-лицу»... есть изначальное творение бытия, к которому восходят все возможные интерпретации понятий» [Левинас, 2000, с. 285]. По поводу этого утверждения Ж. Деррида замечает, что «если у этого предшествования тот самый онтический смысл, который у него и должен быть, тогда такое утверждение неоспоримо... отношение с *сущим*, которое выражается, предшествует в порядке существования открытию, открытой мысли самого бытия» [Деррида, 2000, с. 216].

Онтическая уникальность другого *лица* в том и состоит, что оно имеет выражение. Как не бывает слов без значений, так нет и *живых* лиц без выражений. Лицо без живого выражения это личина (см. далее). Стоит обратить внимание на различие того, как нам являются вещи и как представляются другие лица. Хотя явление вещи никогда не совпадает с тем, что она есть «в себе», но, следуя за Гегелем и последующей феноменологической

* Для дальнейшего будем иметь в виду, что выражением лица дело личности не заканчивается. Любое творческое произведение личности в еще большей степени есть ее выражение. «Картина Ван-Гога есть нечто существенно отличное от пространственной и качественной предметности материалов, которые ее составляют: она есть «вещь», «прагма», плод личного усилия. Она свидетельствует о личности Ван-Гога; более того, она *есть* Ван-Гог».

традицией критики кантовского противопоставления явления и вещи в себе, мы скажем, что нет никакого принципиального предела открытию якобы «скрытой» сущности вещи. В явлении «другого как трансцендентальной вещи в принципе и *a priori* всегда открыта возможность подлинного и полного представления скрытой стороны» [Деррида, 2000, с. 188—189]. Мы не только можем обойти вещь «с другой стороны» и заставить явиться то, что расположено у неё «внутри», но и способны заставить раскрыться вещь в её потенциальных возможностях, насильно располагая в искусственных для неё связях. В случае же с другим Лицом такое решительно невозможно. «Никакое обогащение внешнего созерцания не может мне показать субъективную сторону его переживания — как они испытываются на его стороне, как они проживаются им» [Деррида, 2000, с. 188—189]. Именно поэтому другое лицо обречено на выражение того, что оно имеет в виду и в себе.

Сегодня известно, что в сугубо психологическом плане ориентировка на *выражение лица* другого является первым онтогенетическим проявлением человечности младенца, что видно едва ли не с первых дней его жизни [Салливан, 1999].

Тот же самый итог мы получим с другой стороны. Личность существует способом *самоопределения*, и потому «...способ бытия каждой личности не поддаётся объективному определению, является единственным, своеобразным и неповторимым»... «Своеобразие» личности (её инаковость) не может быть определено, но может быть только пережито как *со-бытие*, то есть как единственное, уникальное и неповторимое *отношение*» [Яннарас, 2005. с. 102]. Можно прямо говорить о непостижимости свободы личностного бытия, как невозможности установить ограничения для способности личности экстатически вступать в отношения, являть себя другой личности. Неким странным образом процедура свободы самоопределения вынесена во вне, во всю событийную неповторимость, а потому и неопределённость межличных отношений. Личность решает (определяет), как ей поступить, живо реагируя на реакцию другой личности. В событии общения никто не может предсказать, какая мысль или пе-

реживание придёт ко мне, поскольку лично от меня это как раз полностью и не зависит. Поэтому выражение вовне, в отношении лицом-к-лицу является тем «местом», в котором совершается свобода самоопределения личности.

Таким образом, можно говорить об особой интенциональной структуре личностного бытия как бытия, направленного к другой личности. При этом нельзя не увидеть параллели с феноменологически фиксируемой интенциональной природой сознания. Сознание действительно существует только в своей соотнесённости с неким содержанием, как «сознание чего-то». Вместе с тем существенным недостатком классической феноменологической аналитики, именно потому, что эта аналитика «не работает» с идеей личности, является редукция структуры сознания к бинарной соотнесённости сознания со своим предметом исключительно к отношению мыслящего (ноэзы) и мыслимого (ноэмы). В действительности, и об этом свидетельствует дальнейший герменевтический сдвиг феноменологии, а также все последующие достижения в области семиологии, мысль (и любой акт сознания) имеет не только предмет, но и всегда полагает некий адресат. В наиболее явном виде такой вариант феноменологии демонстрируют Э. Левинас [1998] и Б. Вальденфельс [1999]. Последний в своей версии «респонзивной феноменологии» вводит в феноменологический анализ инстанцию Другого. Оглядываясь с высоты этих достижений назад, можно заметить, что уже платоновское понимание мышления как «незримого диалога души самой с собой» полагает такого рода триарную структуру. Мышление — есть разговор кого-то с кем-то, о чем-то. Имплицитно и гуссерлианская аналитика сознания содержала в себе потенцию различения предмета и адресата мышления, однако попытка Гуссерля представить своё учение как «эгологию» эту возможность реализовать не позволила.

В XX веке для философии полностью открылась бесперспективность дальнейшей тематизации сознания и/или мышления как таковых, равно как и полагания абстрактного субъекта актов сознания или мышления (декартовского *cogito*). Словами Г.Г. Гадамера: «Философская ситуация нашего столетия восходит

в конечном счёте к той критике понятия сознания, начало которой было положено Ницше» [Гадамер (1965), 1991, с.16]*. Фактическое обстоятельство состояло в том, что оказалось далее невозможным игнорировать (тематически не фиксировать) влияние на сознание реальных условий жизни человека. Стало невозможно формулировать проблему опыта только как опыта сознания**. Соответственно возникла настоятельная необходимость ответить на вопрос о реальном носителе, «собственнике» сознания. В качестве претендентов выступили: сам жизненный процесс, [предметная] деятельность, телесность и личность. Каждый из этих претендентов рассчитывает на роль субстанции относительно своего атрибута (акциденции) — сознания. Вопрос о том, кто на самом деле является носителем сознания, онтологически открыт. В человеческом существе потенцированы жизненная, деятельная, телесная и личностная структуры. Какая из них окажется наиболее полно реализованной или насыщенной существованием, будет зависеть от самоопределения. Поскольку самоопределение это черта личностной структуры, то именно она становится «разводящей» жизненных траекторий человека.

По-видимому, в замысел во всех отношениях замечательной работы Х. Яннараса не входила задача различения уровней бытия личности. Он сосредоточил своё внимание на экзистенциальном уровне этого бытия***, для которого *эк-стасис***** [Яннарас, с.118] действительно является конститутивным. Однако поня-

* Гадамер признает и заслугу К.Маркса, который впервые поставил вопрос о том, что «сознание не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т.3, с.25].

** Для всей новоевропейской философии: Локк, Лейбниц, Кант, Гегель, Фихте и до Бергсона вопрос о сознании ставился именно как вопрос о его опыте. Это заметно даже исходя из названия ключевых работ этих мыслителей.

*** О принципе различения уровней бытия человека [см. Ячин, 2002].

**** «Ek-sistenz, согласно написанию Хайдеггера» как возможность сущего казаться в бытийствующем, выступать из своего бытия.

тия *эк-стасиса* и *эк-зистенции* (*Ek-sistenz*, согласно написанию Хайдеггера) как способности личности *вы-ступать* из своего бытия, не обладают как достаточной различительной силой, чтобы провести границу между отношением личности к предмету и к другой личности, так и синтетической силой, чтобы выразить культурную (содержательную) нагруженность выхода личности в при-сутствие. Между тем вопрос о том, с чем личность выходит из себя, является сегодня принципиально важным. Именно этот вопрос ставит современную эпоху перед альтернативой своего дальнейшего развития. Вот почему я предлагаю сделать ключевым понятием аналитики личностного бытия, не *эк-стасис*, а понятие *дара*, которое содержит в себе мотив экстатической самоотверженности, но сверх того и прежде всего полагает творческую явленность одной личности другой.

Для истинного (ипостасного) общения необходимы как минимум трое. Стоит обратить внимание на то превращение, которое совершил с идеей общения широко распространённый в гуманитаристике принцип бинарности и диалога. Когда мы мыслим общение, то, как правило, в качестве его элементарной единицы полагаем некую пару: двух индивидов, две стороны, Я и Другого, две противоположности и проч. Между тем общение в своём глубинном смысле и в отличие от коммуникации никогда не бывает бинарным. Дело состоит в том, что общение двоих с неизбежностью вырождается в обмен. Это просто психологический, социологический и метафизический факт: общение двоих рано или поздно (это только вопрос времени) превращается в обмен услугами, информацией, вещами. Именно *Троица* является минимальной *единицей* общения и именно в этом смысл странного равенства $1 = 3$, $3 = 1$, которым иногда иллюстрируют тайну Св.Троицы.

Принцип троичности общения коренится в следующем простом обстоятельстве. Тот дар (в особенности любви), который один передаёт другому, ни в коем случае не должен быть непосредственно возвращён обратно. Если некто пытается вернуть дар, то одним этим актом он трансформирует общение в обмен. Сначала в обмен дарами, потом просто во взаимовыгодный

обмен, а затем в корыстный обмен. Полученный дар должен быть передан третьему. Только в этом случае общение достигает своей цели и реализует свой смысл как личностного (ипостасного) общения.

Внетемпоральный характер общения в Божественной Троице имеет вид бесконечного круговращения* [Хоружий, 2007, с.82]. В человеческом общении дарение в большинстве случаев разомкнуто во времени. Типичным здесь является последовательность дарений от учителя к ученику или от родителей к детям (хотя в полноценной семье и в совершенном учительстве *подобие* круговращения даров и может иметь место). Эти примеры показательны ещё и тем, что ни ученик, ни ребёнок никогда не могут вернуть назад полученный от учителя и родителей дары. На этой невозвратности и основывается истинное общение. Именно *невозвратность даров* делает условием общения любовь**. И наоборот, только любовь позволяет совершить невозвратный дар.

Ещё одним модусом общения как дарения является ситуация дара в смысле данного человеку таланта. Заметим, единственное, что можно сделать со своим талантом, это отдать его другим людям. И его невозможно напрямую вернуть обратно.

* Исходную богословскую позицию касательно троичности представим в формулировке, которую дает С.С. Хоружий. «В персоналистической парадигме, которая наиболее отчетливо артикулирована в христианской догматике, Абсолют репрезентирован как Пресвятая Троица Божественных Лиц-Ипостасей, способ бытия которых есть личное общение. Он обладает собственной внетемпоральной динамикой порождения и исхождения, которая наиболее адекватно передается византийским понятием *перихорезис* (лат. Circumincessio), буквальный смысл которого — «обходить по кругу», а смысл богословский — полный и совершенный, непрестанный, хотя и вневременной, взаимный обмен бытием между Лицами-Ипостасями: совершенное кругообращение бытия. Такой совершенный обмен бытием интерпретируется как любовь, связующая Ипостаси, и как их общение».

** Можно сказать, что невозвратность даров есть принцип христианской любви, что парадоксально символизируется библейской заповедью: «возлюби врагов своих».

Итак, Общение есть дарение и есть способ бытия Личности. Тождество Общения, Дарения и Личности носит основополагающий характер. Соответственно, та фундаментальная зависимость от двух других, которая необходима для этого способа бытия, не позволяет считать это бытие субстанциальным. Это же обстоятельство выводит *основания** бытия за пределы самой личности и делает невозможным трактовать бытие Личности как исключительно субъектное. Вы не можете вступить в общение, не самоопределяя себя как Личность, и не можете стать личностью, не осуществляя своё бытие в общении.

Через принцип общения как дарения (круговращения даров) могут быть осмыслены все основополагающие феномены человеческого бытия. Прежде всего, это касается самого устройства внутреннего мира человека. То, что этот мир троичен, замечено с самых разных сторон и с самых разных научных и философских позиций. Приведу в качестве примера две из них: психоаналитическую и феноменологическую позиции. В одном из завершающих вариантов психоанализа, в аналитической психологии Ж. Лакана, внутренний мир представлен как единство реального, символического и воображаемого. В классической феноменологии Э. Гуссерля интенциональные структуры сознания представляются в рамках единства нозмы, ноззы и знака. Единственное, чего не хватает этим теоретическим репрезентациям, то это указания на круговое движение этих инстанций внутреннего мира человека.

Наблюдая за теми формами человеческого взаимодействия, которые обладают устойчивостью и продуктивностью, можно заметить в них тот же, но адаптированный в задаче, принцип троичности общения. Прежде всего, таким примером является простейшая единица семьи: отец, мать и ребёнок. Указание на то, что их взаимодействие должно быть круговым, а не взаимным, можно считать принципом семейного домостроительства и даже — групповой терапии. И, соответственно, по определению,

* Отсюда антиэссенциалистский характер бытия личности, ибо согласно категориальному определению: сущность это и есть основание существования.

никакое общение невозможно исключительно между «мужем» и «женой». Это общение, если нет «третьего»*, с необходимостью вырождается во взаимный обмен услугами и сообщениями. Когда Ж. Деррида [Derrida, 1995] приходит к выводу, что дар неизбежно трансформируется в обмен и потому как таковой невозможен, он исходит из искажённого понимания базовой структуры общения, в том числе библейского. Но он странным образом прав в том, что дар даже не может быть помыслен в ситуации, где существуют только двое. С этим же обстоятельством связан полный утопизм и романтизм поэтических размышлений М. Бубера о Я и Ты.

Принцип троичности общения может быть представлен как базовый механизм метакультуры, который должен прийти на смену существующим иллюзиям о возможности диалога культур. Прямые следствия указанного понимания троичности как элементарной *единицы* общения состоят в том, что системы межкультурного общения необходимо сознательно формировать, исходя из допущения обязательной невозвратности даров. Но в данном случае большее значение будет иметь такой образ троичности, как фактор опосредования всех коммуникативных отношений. Задача, поставленная перед метакультурным сообществом, может быть сформулирована следующим образом: важно, чтобы акты межкультурной коммуникации строились с учётом необходимости опосредования даров всех участвующих в коммуникации культур. Или проще: задача метакультуры трансформировать межкультурные коммуникации и диалоги в систему общения.

Наверное, самым ярким примером культурной реализации архетипа ипостасного общения является классическая русская литература. Литературные герои, в особенности у Достоевского и Чехова, редко находятся в бинарных отношениях друг к другу, их общение скорее подчиняется правилу перихорезиса. Мне кажется, что тайна дискурса нашей классической литературы со-

* Исключением, только подтверждающим данное правило, является такая превращённая ситуация, когда супруги делают своим «третьим» домашнее хозяйство и накопление имущества.

стоит в том, что значимые слова героев, как правило, имеют сразу два адресата (к собеседнику и тому, Кто Выше). Возникающее при этом круговое движение разговора (и сразу в двух контурах) приводит к быстрому наращиванию глубины и богатства смысла. Этим достоинством совсем не обладает обычный сюжет романа, в котором герой, преодолевая препятствия, стремится и достигает или не достигает некоторой цели.

§ 31. ЭТИКА ЛИЧНОСТИ

Личность в своей экстатической и этической установке есть исток культуры, и когда культура рефлексивно открывает свой исток, она выходит за свои пределы и становится мета-культурой. Это ключевое положение данной работы останется непонятным, если этику продолжать истолковывать в так и не преодоленном, несмотря на фундаментальную критику, смысле — якобы основополагающего для человека сознания различия добра и зла.

Жертвуя эффектностью ницшеанских формулировок, мне придётся занять более уравновешенную позицию в этом вопросе, но в принципе присоединиться к основной идее мыслителя, что сущность человека, для Ницше — это воля к власти, находить «по ту сторону добра и зла». Вместе с Ницше можно мыслить и совесть, и истину, не полагая их связанными всякими предрассудками о добродетели. Вместе с Ницше можно упрекнуть платонизм за то, что на вершине всей иерархии идей он неоправданно установил идею Блага. Но нельзя согласиться с тем, что «христианство это платонизм для народа». Что бы тогда могли означать главные слова Христа: «Я есмь Истина и Путь и Жизнь!» Как раз христианство и стремится поставить человека по ту сторону разного рода земных представлений о добре и зле. Но в отличие от писателя христианство не утверждает, что моральные суждения являются ложными, они просто ограничены и *вторичны*. Истина становится благой вестью, но только во вторую очередь.

Уравновешенную позицию мы займём, если человеческие представления о добре и зле будем полагать производными и вторичными от нашей имманентной способности различения идеально-должного и сущего. Всякое этическое учение вполне академично принимает в качестве своих основных вопросов отношение должного и сущего, добра и зла. Недоговорённость заключается в том, что эти отношения рассматриваются как равнопорядковые или того хуже, различие добра и зла берётся как основополагающее для морального сознания*. Между тем онтологически и онтогенетически различие сущего и должного** (идеального) является исходным для любого состояния сознания. Сознательная жизнь начинается ровно в тот момент, когда живое существо выстраивает в себе идеальный (реально не существующий) образ потребного будущего. Поскольку это потребное будущее становится целью стремления, оно утверждает себя как должное независимо от того, благо это или зло. У человека как сознательного существа нет возможности выйти за рамки так понимаемой этики. Любое целеполагание идеального этично в своём истоке. Сущий злодей этичен уже в силу того, что выстраивает в сознании идеальный образ потребного для него «злодейского» будущего.

Признанию этической природы человека сильно препятствует ценностное понимание всей сферы морального. Якобы «моральный» — означает «хороший». В этом случае и в свете часто наблюдаемой картины «всеобщей испорченности нравов» трудно рассматривать всякого человека в этических категори-

* Критика морали Ницше (особенно ясно в «К генеалогии морали») строится именно на этом допущении: что мораль состоит в способности знать, что есть добро и что есть зло. Но уже Кант так не считал. Он полагал, что доброе и злое существуют только в отношении к основному закону практического разума — свободе воли. Доброе и злое — только объекты для чистого практического [морального] разума [См. Критика практического разума. Гл. 2].

** Первоначально в онтогенезе должное выступает в форме *недолжного*, в виде «нехватки бытия» как стремление заполнить ту специфическую пустотность, которую вначале являет собой сознание. На это обращает внимание Сартр, определяя сознание как «ничто бытия» (См. «Бытие и ничто»).

ях. Но на самом деле сфера этического не имеет прямого отношения к оценкам. Она утверждает только одно: человек это существо, бытие которого как человека определено стремлением к идеалам (должным для него целям). Какого рода эти идеалы — вопрос важный, но второй. Сколь бы ни был человек «плох», он остаётся человеком, поскольку он определён стремлением к своему Должному, способен исполнять акты должностования*.

Моральные суждения о добре и зле не иллюзорны и не относятся только к области предрассудков. Но они могут быть обоснованы исключительно на позиции признания первичности идеального целеполагания должного. Может быть, не совсем отчётливо, но именно эту позицию отстаивали Сократ и Платон. Правда, они не увидели проблемы в том, что идеально-должное и благое могут не совпадать друг с другом, находясь, пожалуй, в действительно догматическом убеждении о единстве истины, добра и красоты** [Зеньковский, 2005]. Отсюда выросло убеждение, что все проблемы можно решить путём просвещения, просто давая знание о том, что есть добро. Морализирующие утопии Платона свидетельство этого. И как правильно было затем показано, именно в этом состоит основная апория просвещения, его чреватость тоталитаризмом***. Добро, как и личность, нельзя представлять в виде чтойности. Тайна добра, как и личности, заключается в том, что их реальность состоит в бытийном отношении.

Возвращаясь к Ницше, заметим, что его понимание человека через волю к власти это о том же. Что есть стремление к своему идеально-должному без воли к утверждению *так* понимаемого должного, как не воля к власти? Что есть воля к власти, как не экстазис? Что есть этика, как не экстастическое стремление человека к утверждению своих идеалов?

* Это «должное» может не распространяться дальше сегодняшнего вечера в виде мечты «о кружке пива за телевизором». Структура акта должностования тем не менее налицо. Отдельный вопрос о различении акта желания и акта должностования — следует обсуждать особо. Скажу лишь, что это совершенно разные вещи.

** Насколько красота может быть не добра, о необходимости спасения красоты для добра размышлял Достоевский.

*** Это тема «Диалектики просвещения» Т. Адорно и К. Хоркхаймера.

Признание изначальной этичности человека релевантно утверждению его как личности. Человек не может жить, хоть в какой-то мере не самоопределяя себя как свободное и творческое существо (это и значит — личность), и он не может не иметь идеальных целей, не стремиться к тому, чтобы быть иным, не тем же самым (а это и значит — этичным). Так понимаемая этичность оказывается сопряжённой с вышеотмеченной особенностью личностного бытия как абсолютной *инаковости*. От Сократа до Фихте проходит идея того, что быть человеком означает стремиться к самосовершенствованию. Эта идея не нашла фактического содержательного подтверждения (как же из детей получаются злодеи?), но в формальном отношении эта мысль справедлива. Такое стремление означает, что человеку имманентно стремление к саморазвитию, к тому, чтобы быть иным, не тем же самым*. (Пусть это, например, будет: из бедного стать богатым).

Кант дедуцирует благость или моральность человека из свободы воли. И это, по-видимому, не убеждает**. Вне идеи личности раскрыть условия возможности того, как из сознания различия должного и сущего — места бытия свободы — рождается собственно моральное (благое) сознание, скорее всего невозможно. Идея личности открывает такую возможность уже тем, что способом её бытия полагает экстазис и бытие лицом-к-лицу. Экстатическое бытие трудно описать, не прибегая к словам и понятиям, нагруженным моральным смыслом. Первое из них — самоотверженность. Выступление из себя к другому есть акт самоотверженный, даже если это не готов признать сам выступающий. Второе — это ответственность за дарованные тебе способности. Устремление личности к тому, чтобы сделать дарованную ей духовную возможность или таланты действительными, мы будем называть этикой творчества личности.

* Психоанализ (Ж. Лакан) выразил это стремление в формуле: «Я есть другой».

** Не только таких его критиков, как Ницше, но и его сторонников неокантианцев, каким по существу был М. Шелер. См. его работу «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913), [1994].

Этике личности противостоит индивидуалистическая этика, законченно выраженная этикой утилитаризма, специфика которого в том и состоит, что он идею блага делает абсолютным основанием этики.

Способ, каким ставилась проблема этики в западноевропейской традиции, был отлучён от подлинной идеи личности, поскольку в вопрошании о человеке (в антропологии) различение личностного и индивидуального бытия осталось совершенно невнятным. Иначе и быть не могло, поскольку вся новоевропейская философская традиция исходила из понимания человека как *homo sapiens*. Проблема же вся в «начале» и в приоритете. Является ли человек этическим в силу того, что он существо разумное, или, наоборот, человек разумен лишь потому и настолько, что он существо этическое? В общем и целом западноевропейская мысль пошла по пути первого варианта ответа*. Русская же философия (причём во всех её значимых течениях) пошла вторым путём. Соответственно в каноническом составе философского знания (физика, логика и этика), западноевропейская мысль исходила из приоритета физики (онтологии) и логики (гносеологии и методологии), а русская — однозначно стояла на приоритете этики.

§ 32. ЭТИКА ТВОРЧЕСТВА ЛИЧНОСТИ

Свободному и творческому самоопределению требуются условия. Культурные и социальные формы человеческого бытия могут как способствовать, так и препятствовать подобному самоопределению. Никакие условия не могут затронуть экзистенциальное ядро личности, которое всегда бытийствует способом

* При внимательном знакомстве с западноевропейским философским наследием можно заметить колебание мысли между двумя позициями: этика или разум. Ярчайший пример тому — Кант, общий корпус работ которого отдает приоритет разуму. И вместе с тем вполне определенное его суждение: «Человека делает человеком не ум, а только моральность» (Streit der Facultaten, Werke, B.VII, s.390) [Цит. по Несмелов, 1905, с.388].

экстазиса, «вынесения вовне того, что происходит внутри», но в их власти сформировать культурные образцы и социальные нормы, вызывающие и закрепляющие творческие инвестиции личности. Историческим фактом является то, что до начала XIX в. творческие новации не находили культурного одобрения, воспринимались как нарушение заведённого порядка, и потому творцам приходилось прибегать к разного рода уловкам, демонстрируя причастность своих открытий, идей, произведений установленной традиции. Социальные же условия, стимулирующие творческие начинания (в науке, технике, в искусстве), возникают только в начале XX века. Конец его и начало нынешнего целиком институализировали творчество в согласии с требованиями инновационной экономики знаний. Впрочем, и мы это покажем далее, востребованность творчества личности имеет в инновационную эпоху достаточно дефектный характер. Пока эпоха направляет процесс творчества в индивидуалистическое, а не личностное русло.

Значительным препятствием утверждению способности к творчеству как основанию любой человеческой личности является предрассудок, будто эта способность удел исключительных лиц, тех кто занят в «творческих» профессиях. А. Маслоу, рассказывая, как он преодолел этот предрассудок, считает его источником подход к творчеству со стороны «продукции». Главным же фактором творчества является процесс и заложенная в нем субъективная мотивация личности. Из общения со здоровыми и счастливыми людьми он понял, «что в отлично приготовленном супе больше творчества, чем в посредственно нарисованной картине» [Маслоу (1954), 1997, с. 173]. Любая деятельность, осмысленная для самого субъекта, является творческой. И первая, самая нам знакомая, это речь. Во всех случаях, когда мы разворачиваем перед лицом другого нашу внутреннюю потенцию, мы занимаемся творчеством.

Памятуя о богословском происхождении идеи личности, стоит заметить, что современная эпоха создала для канонического понимания личности особую проблему. В такой же степени, в какой богословие обострённо воспринимало идею свободы во-

ли человека, в такой же степени она отодвигала на задний план творческое начало личности. никоим образом нельзя сказать, что творческая сторона личности игнорировалась, но можно уверенно говорить о том, что ей было отведено место на заднем плане. Характерной является позиция В.Н. Лосского, который, последовательно трактуя личность человека как созданного по образу и подобию Бога, и именно как свободного и творческого существа, ничего не говорит о творческом предназначении человека. Философская и богословская попытка придать этой стороне личности ведущий статус в общем и целом воспринималась как еретическая. Опытом богословской трактовки человека как преимущественно творческого существа является известная идея софийности хозяйства о.Сергия Булгакова. Ярким выразителем этой же идеи, причём в совершенно религиозном плане, является Н.Бердяев [1939].

То, что современный человек и именно в массовом масштабе, кстати, ровно в том масштабе, в котором высшее образование становится массовым, самоопределяет себя как творческое существо — социальный факт. Всю панораму последствий превращения творчества в массовое социальное явление рисует Р.Флорида [*Florida, 2002*]. Его научно-публицистический бестселлер имеет ёмкое название: «Подъём творческого класса и как он трансформирует производство, досуг, общество и ежедневную жизнь». И даже тот человек, способности и профессия которого не носят откровенно творческого характера, в стремлении к самоактуализации заявляет о своём праве на творчество. Этот тип самосознания выражает базовую интенцию творчества как процесса, идущего «изнутри» человека наружу. Современный индивид, как правило, воспринимает свою деятельность как реализацию (вынесение вовне) собственных ценностей, знаний и умений. То, что такая деятельность, со стороны внешнего наблюдателя, может носить совершенно стереотипный характер, ничего не меняет в самомнении индивида, который утверждает свою «творческую самость» посредством свободы выбора среди потребительских благ. Психологически достоверно, насколько любому человеку хочется выразить вовне то, что у него есть «внутри».

Однако идея творчества может быть развёрнута двояко: вполне нейтрально к какой-либо этике как самовыражение и *самоутверждение* индивидуальности [художника], или как дарственное выражение этики личности, как *самоотверженность*. Фактически получилось так, что преобладающим стало понимание творчества как способности и права индивида на самоутверждение. Такое различие двух типов творчества критерияльно для определения величия мастера, ибо «если это действительно большой мастер, то его личность полностью исчезнет за его работой» [Хайдеггер, 1991(а), с.102]. В традициях русской философии, которая всегда была исключительно внимательна к проблематике этики творчества, можно добавить и ещё более категорично, что любая попытка личности *самоутвердиться* попросту невозможна, «ибо ведёт её к внутреннему распаду, т.е. к *роковой отдаче* себя небытию; а «самоотдача» приводит к *истинному утверждению личности*» [Карсавин, 2003, с.258].

Быть творцом — высшее предназначение человека. *Высшее* — будет означать такое начало, которое позволяет быть всему остальному в человеке.

Попытка представить высшее как критерий понимания всего того, что ему предшествует, т.е. простого и низшего, в философии предпринималась неоднократно. Более того, учитывая, что в античной философии сущее прежде всего понималось исходя из своей энтелехии (целевого предназначения), эту попытку следует считать изначальной. Тем не менее или попытка не удалась, или же она далека от завершения. Причина видится в том, что преобладающим остаётся понимание становления и развития как движения к ещё несуществующему. Но нельзя ли рассмотреть такое развитие как движение к уже свершившемуся? Представьте себе наблюдателя, который стоит над физическим временем и видит все свершения заранее, для которого нет большой разницы между возможностью и действительностью. Разница есть, но она касается только качества «насыщенности существования». Примерно такая же разница, какая существует для нас между сном и реальностью, вообра-

жаемым и реальным. Этот Наблюдатель будет видеть то, кем мы можем стать как уже наличествующее в нас, но обладающее меньшей насыщенностью. А всё развитие будет выглядеть как насыщение той нехватки бытия, которым страдает каждый из нас.

Следует отдать должное Ж. Делезу, который, опираясь на опыт Ницше помыслить человека-творца в стихии становления, низвергает весь прежний способ философского мышления, которое, как он полагает, базировалось на представлении наличного, на узнавании. Как таковое это мышление так и не смогло разорвать пуповины с *доксой* и обыденным сознанием. «Что это за мышление, не причиняющее вреда ни мыслящему, ни остальным?» [Делез, 1998, (1969), с. 170].

Если принять, что подлинное мышление начинается с видения разрывов в наличном бытии, с видения мест, в которых могут разместиться творческие произведения, то вред «себе и остальным» наносится уже тем, что привычное и ставшее заменяется непривычным и новым. До тех пор пока творческое не станет мерилom всего человеческого (к чему призывал Ницше), до тех пор пока мерой человека будет избираться свойственная и животным способность к восприятиям и представлениям (а значит, человек будет измеряться животным), до тех пор и философия останется только лишь бессильным «мыслящим рассмотрением предметов», как её определял Гегель. Впрочем, Делез только негативно схватывает ситуацию мыслящего человека нашего времени, он ничего не говорит о творческом мышлении как созидательном (а не только как разрушительном) процессе.

Упрёки в метафизичности классической традиции стали уже общим местом в философии начиная с первой трети XX века. Но если продолжить мысль Ж. Делеза, то дело заключается совсем в другом. Требуется преодоление не метафизичности, но догматичности философии, её приверженности очевидности, очевидности, которая утверждает в философии («в стихии чистого мышления») права здравого смысла и обыденного

сознания. Как не быть догматичным, если искать решения задач (проблем) в прошлом, в генетическом наследовании, в своей обусловленности исторической памятью. Смысл хайдеггеровской попытки преодоления метафизики стоит увидеть в переориентации мышления и всего бытия человека на будущее, в открытии того факта, что для человека время имеет обратный порядок следования. Преодоление метафизики не есть её низвержение. Переориентация мышления на будущее, открывает подлинность самого мышления как творческого процесса, но одновременно утверждает догматизм в его истинном значении удержания всего ранее достигнутого.

Если же мы готовы признать, что быть творческой личностью совсем не означает способности из неких таинственных глубин самого себя порождать творения, но всегда означает дар слышать и отвечать на зов Иного, открытость тому дару, источником которого является прежде всего благодать, а затем и дар Другого, то тогда методология творчества должна быть прописана иначе. Она должна быть прописана не в понятиях и терминологии индивидуального бытия (Авто-ра, Гения, Субъекта), но в логике ипостасного общения. Общение есть процесс, в рамках которого каждая личность только и может двигаться в сторону своего более насыщенного существования. Именно потому общение как творческий процесс всегда ведёт к двоякому следствию. Во-первых, к появлению в субъективности личности того, чего там ранее не было, того, что порождает относительную новизну. Во-вторых, он ведёт к трансформации личности и раскрытию её возможностей. Общение есть насыщение. Образ насыщения как способа становления и творчества с необходимостью полагает того, кто насыщает. Идея насыщенности и насыщения исключает возможность того, что творение вызревает целиком в индивидуальной субъективности. И таким образом, мы просто повторяем классическую для философской антропологии идею, что открытость Иному есть фундаментальный способ человеческого бытия.

§ 33. О НАСЫЩЕННОСТИ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Творческая природа человека вышла в полную несокрытость. Ни Платон, ни Декарт никак не исходили из того, что именно способность «полагать истину в творение» — это то самое существо человека, которое подчиняет и преобразует все иные его способности, будь то ощущения, восприятия и представления. Выход творческого существа человека в несокрытость позволил Хайдеггеру поставить «диагноз» современности: «Чем существеннее разверзается творение, тем ярче светит вся исключительность этого события — что творение есть, а не, наоборот, не есть» [Хайдеггер, 1993. с. 96 «Исток художественного творения»]*. И он же даёт ответ, устанавливая, что именно человеку дано видеть и разворачивать возможности бытия. Полагание сущего в перспективе его возможностей — суть понимающего бытия человека и одновременно его творческая миссия. И быть может, самое важное в этой установке, что творение не следует понимать как рождение чего-то нового в абсолютном смысле.

Имеется возможность иначе, в «новой» перспективе увидеть исток творения. Он скрывается, поскольку различие возможности и действительности, акта и потенции — эти привычные для европейского мышления оппозиции — установлены слишком жёстко. Творения не могло бы быть, если бы различие возможного и действительного не имело градаций или иначе: не имело бы процесса перехода. С тем, чтобы помыслить исток творения в становлении, потребуется ввести идею *насыщенности существования* или насыщенности бытия сущего**. Тогда

* Это есть парафраз «первого по чину философского вопроса»: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» (Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997, с. 93).

** Я принимаю позицию Э. Левинаса, который трактует хайдеггеровское различие бытия и сущего как различие существования и существующего. (См. Левинас Э. *Время и другой* (1947). Гуманизм другого человека. СПб., 1998).

творчество только и исключительно есть придание большей насыщенности существованию... какой-то вещи, путём её художественного преобразования, некой идее — путём её реализации, самому человеку — путём движения к его подлинности.

Основополагающий принцип хайдеггеровской онтологии различения бытия и сущего, равно как и двусмысленная в своей парадоксальности форма единства бытия сущего кричат о необходимости указания на степень насыщенности этого бытия. О том же гласит идея Присутствия. Присутствие требует полноты (синоним «насыщенности»), но никогда полным не является. К тому же ведёт последовательная трактовка Хайдеггером Истины как несокрытости. Не может быть так, чтобы Истинное всё сразу и целиком вышло в несокрытость. Истинное и оно же подлинное бытие обладают разной степенью истинности и подлинности. Не случайно феноменологическим образцом полагания возможности в действительность Хайдеггер избрал художественное творение. Ибо то, что самым наглядным способом отличает художественный образ от его естественного прообраза, это выразительность, а выразительность есть нечто иное, как смысловая насыщенность бытия. Всё отношение культуры к натуре можно трактовать как придание большей выразительности, насыщенности существования естественным вещам и процессам. Это касается не только искусства в современном для нас смысле, но и техники, которая способна сделать более выразительным/насыщенным бытие всех естественных процессов, например, таких как теплота или электричество.

Быть может, окончательно выйти на идею степени насыщенности бытия Хайдеггеру помешал принятый им аристотелевский схематизм, который устанавливает жёсткую оппозицию *материи* и *формы*. Мышление в этих категориях, равно как и платоновской *идеи* и *материи*, не допускает последовательности перехода. О том, что задача была поставлена, свидетельствует Г.Г.Гадамер, который в своём введении к «Источку художественного творения» обращает особое внимание на «неадекватность рефлексивных понятий формы и вещества» [Хайдеггер, 1997, с. 127] для выражения того, как творение выхо-

дит в несокрытость. Важное для всего экзистенциализма различение подлинного и не подлинного в человеческом бытии также страдает излишней жёсткостью, если его не принимать на условии «в какой мере?».

Идея насыщенности существования позволяет занять философскую позицию где-то между элеатами и Гегелем. С одной стороны, Единое и не допускающее никаких изменений Бытие, ибо всё, что возможно, уже содержится в нем, но с другой — неудержимый поток становления всё новых и новых форм. Упрёки в адрес «обобщённого гегельянства»* [Делез, 1998, с. 9] могут быть в значительной степени сняты, если гегелевское движение предмета к своему понятию помыслить как процесс насыщения предмета смыслом, как движение в сторону насыщенности его существования.

§ 34. СУДЬБА ЛИЧНОСТИ В КУЛЬТУРЕ

Относительно любой культуры можно спрашивать, какова в ней судьба личности. Может быть, это главный вопрос, на который культура должна дать ответ. Но этот вопрос основан на предпосылке, что личность в своём экстатическом или творческом истоке независима от культуры. Но как возможно и возможно ли вообще мыслить личность вне культуры? Общее настроение антропологических дисциплин, равно как и естественных наук, изучающих человека (биология, медицина и проч.), состоит в том, чтобы вне культуры поместить только «человеческое природное естество» или его биологию, а личность рассматривать исключительно как социокультурный продукт. Научное изучение человека опирается на фактическое положение вещей, что человеческий индивид не становится личностью, если он не воспитывается в культурной среде. Но, принимая эту точку зрения,

* Ж. Делез характеризует общее движение современной философской мысли как «обобщенное антигегельянство».

науки входят в решительное противоречие с универсальным экзистенциальным опытом всего человечества и реальными культурными практиками, как минимум — всей Европы. Согласно этому опыту и практике, человеческое живое существо изначально имеет личностную презумпцию. Кем является младенец для нормальных родителей? Человеческим животным или Ипостасью? Родители *любят* младенца или испытывают родительский инстинкт? Равным образом: кого имеет в виду и защищает идея «естественного права»? Действительно ли культура «ответственна» за творческий экстазис личности? Человеческое естество или права личности? И наконец, что является критерием разного рода социальных реформ и мотивом социальных революций? Ведь если личность тождественна культуре, то нет никакой разницы, в какой культуре и при каких социально-политических условиях живёт человек. Стоит ли затевать революцию, если считать, что идеи свободы, равенства, братства — всего лишь культурно обусловленные условности?*

Таким образом, проблема состоит в том, что позицию понимания личности исключительно как социального продукта невозможно провести последовательно. Эксцессы так называемых социалистических тоталитарных режимов не в том, что они отстаивают приоритет общего (социального) над индивидуальным, считают естественным, что индивид должен жертвовать собой ради общего дела; а в чудовищной непоследовательности, поскольку исходная идея человека была внеположена культурным и социальным формам. Этот тот самый случай, когда сон

* Самым «вопиющим» образом это противоречие проявилось в ходе и исходе марксистского революционного движения в России. Марксизм радикально отрицает смысл и ценность самостоятельного личностного бытия, утверждая социальную сущность человека. Вместе с тем он провозглашает идею социальной справедливости, ради которой готов принести многие жертвы. Но идея любой справедливости повисает в воздухе, если ее не фундирует безусловная ценность личности как критерий справедливости. Отсюда с неизбежностью происходит следующее: выставленная как лозунг и поднятая «на высоту» эта идея рушится на землю, как только дело доходит до практики. Что и продемонстрировал конечный исход социалистической революции в России.

разума рождает чудовищ. Идеи справедливости, счастья, братства, равенства носят сугубо антропологический, а не культурологический или социологический характер. Эти идеи выступают как критерии того, каким *должно быть* общество и культура. Как и всякая измена, измена истокам приводит к истерическому надрыву в сознании*.

Противоречие между теорией, которая явно не признаёт изначальность статуса личности, и экзистенциальным опытом, который неявно из этого статуса исходит, быть может, главная проблема европейской цивилизации на сегодняшний день. Теория входит в контур самоописания культуры, и если между теоретическим самоописанием и культурной практикой (опытом) возникает несоответствие, то это самым гибельным образом сказывается на жизненности культуры. Культура лишается своей энергетики, место которой в человеческой экзистенции.

Причина, по которой личность оказалась слишком тесно связанной к культурным формам своего бытия, состоит в том, что интеллектуальная западная традиция рассматривает личность через призму *Эго*. Отсюда следствие: если наблюдается, что у индивида отсутствует ясное сознание своего Я, то это якобы и будет означать, что личность не сформировалась. А поскольку *Эго* действительно возникает не сразу в личности, поскольку она есть лишь одна из модальностей *Самости*, то это обстоятельство и служит основанием позиции, будто личность — целиком продукт социальных отношений или культуры. Ошибка, как всегда, возникает оттого, что частное принимается за целое.

Религиозная традиция (христианская, но не только) полагает иначе. Необходимым и достаточным фактом бытия личности является экзистирующая Самость — потенциальная энергия экстатической соотнесённости с Иным. Всё остальное будет зависеть от культурной формы, которая распределяет и концентрирует экстатическую соотнесённость, направляет её в ту или иную сторону.

* Этим надрывом характеризуется сознание каждого революционера, который должен во имя гуманных целей использовать негуманные средства.

Культурная форма не создаёт личность, но использует её энергии для своего развития и накопления своего содержания. Но не только личность в истоке автономна от культурной формы. Форма также относительно независима от личности. Только при этом условии можно ставить вопрос о судьбе личности в культуре.

В эмпирическом и операциональном плане проблема заключается в том, насколько культурная форма властна над личностью. В знакомой формулировке вопрос состоит в следующем. В какой степени личность обязана своими способностями и талантами воспитанию, а в каком своей «природе»?* К этому же плану относится и вопрос о национальном характере. При ответе на эти вопросы, что естественнонаучный подход, что гуманитарный, не могут обойтись без мистической ссылки на «почву» и «кровь», дабы объяснить различия в культурных типах личности и национальных характерах.

Принцип подхода к решению данной проблемы, включая культурную типологию личности и анализ превращённых форм личности, непосредственно следует за прояснением архитектоники культуры. Размерность культурной формы изоморфна структуре личности, но тип личности зависит от того, какое из измерений культуры в силу самых разных (в основном исторических) причин получает преимущественное развитие. В итоге окажется, что вопрос о типологии культур комплементарен вопросу о типологии личности, а в центральном пункте это будет один и тот же вопрос. Методологически он может быть сформулирован в следующем виде. Каким образом данная культу-

* Здесь стоит обратить внимание на одно противоречие, которое возникает при естественнонаучной трактовке человеческих задатков и способностей. Уже современная генетика вынуждена признать паритет влияния «природы» (в смысле — естества человека) и воспитания на становление личности. Т.е. утверждается, что музыкальные, математические и проч. способности неким странным образом генетически предопределены. При этом научное естествознание не видит никакой странности в «природе», которая содержит в себе проект музыкальных произведений и математического исчисления.

ра (культурная форма) распределяет экстазис личности (личностную энергетику человека)? Следует предположить, что здесь возможна даже количественная оценка той доли личностной энергетики, которая направляется данной культурой на достижение идеально должных целей по четырём магистральным направлениям: на овладение предметной средой (деятельно-техническое начало культуры и личности); на взаимодействие с другими людьми в русле родового начала культуры; на трансцендентное (религиозный тип личности и культуры); и на самого себя (на эстетику собственного существования). Поскольку ни одна культура и личность не способна существовать вне этих всех вместе взятых направлений активности, то речь может идти только об иерархии идеально должных целей и их уникальной констелляции.

При культурной типологии личности важно учитывать ещё один момент: антиномичность культурной формы. Насколько можно судить, это обстоятельство совсем не принимается во внимание при характеристике «национальных характеров». Между тем учёт антиномичности культурной формы накладывает запрет или ограничения на существование *общего* национального характера. Любая культура в большей или меньшей степени поляризует личностные проявления, как правило, формируя два или больше типов личности.

Ярким примером этого поляризационного действия культурной формы на личность является русская культура. Имеющие место попытки охарактеризовать русский тип личности как религиозный (Н.О. Лосский) хотя и имеют существенные основания, но, тем не менее, недостаточны, поскольку не объясняют типичное для нашей истории распадение характеров на «святых» и «богоборцев», «интеллигентов» и «хамов». И здесь даже трудно сказать, какой фактор русской культуры важнее: или действительно более весомое (относительно других) значение религиозной интенции в культуре, или совершенно уникальная «поляризационная» способность этой культуры. (Я не могу привести других аналогов). Обстоятельство, о котором здесь идёт речь, не могло быть не замеченным исследователями русской

культуры. Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский отмечают, что в русской культуре и ментальности господствует т.н. «бинарный архетип», в отличие от западноевропейской, которая строит свои культурные образцы по «триарной модели» [Успенский, 1994]. Яркий тому пример — отсутствие в православии опосредующего звена между раем и адом в виде чистилища. Применение психологических методов в культурологических исследованиях косвенно подтверждает эту особенность русского национального характера*.

Высказанные соображения о судьбе личности в культуре носят предваряющий характер. Они касаются только методологии возможного решения проблемы. Развиваемый здесь подход предлагает категориальную схему, которая позволит собрать вместе всё множество факторов (независимых переменных), влияющих на формирование культурного типа личности.

* В работе К. Касьяновой [2003] приводятся результаты применения «Миннесотского многофакторного личностного опросника» для исследования национального характера. В русском характере обнаруживается специфический «эпилептоидный надрыв» и расщепленность.

МЕТАКУЛЬТУРА — МЕСТО ТВОРЧЕСТВА ЛИЧНОСТИ НА ГРАНИЦЕ КУЛЬТУРНЫХ СРЕД

В этой главе наша задача состоит в том, чтобы проследить те изменения, которые «претерпела» культурная форма в современных условиях. Метакультура это такая культурная форма, которая вызревает на наших глазах.

§ 35. КУЛЬТУРА В СОСТОЯНИИ «МЕТА-»

Вначале о самом слове. Оно образовано по образцу, почти на две с половиной тысячи лет определившему духовный путь европейского человечества. Этим образцом, конечно, является слово «метафизика», означавшее в лоне породившего его платонизма выход мысли и познания за пределы чувственно воспринимаемого мира. Несмотря на свою простоту, а может быть, и благодаря ей, слово «метафизика» указывает на определяющую особенность греческого, а затем и всего европейского мышления, его трансцендентную направленность, способность искать *рациональный* ответ о смысле бытия за пределами чувственно воспринимаемого мира.

Так и слово *мета-культура* означает попытку помыслить трансцендентные условия возможности смысла культуры вообще, за пределами любой её конкретно-исторической зримой формы или особого вида. Вместе с тем *мета* означает и «после». Именно в этом значении использовал *мета* М.Фуко, образовав

понятие метаполитики. Мета всегда будет нести в себе нагрузку выхода сущего за собственные пределы и превращения во что-то иное. В отношении с политикой дело так и обстоит. Мета-политика означает «то, что после политики» в смысле приостановки логики политического в сфере самой политики. Политическое не отменяется, но дополняется и замещается логикой дискурса, истоки которого принадлежат культуре. С культурой сложнее.

Состояние мета-культуры означает приостановку логики культуры в сфере самой культуры, дополнение и замещение порядка культуры, порядком этики личности. Поставим вопрос следующим образом. Происходит ли взаимодействие культур в той же логике, в которой взаимодействуют субъекты внутри данной культуры? Является ли межкультурное исключительно культурным? Если принять значение границы в конституировании процесса, то ответ должен быть отрицательным. Рефлексивное подчинение порядку этики личности (этики творчества) дополняет и замещает традиционные механизмы культуры. В особенности ярко это различие проявляется в таких базовых культурных механизмах, как обучение и воспитание подрастающего поколения.

Со времён Платона и Аристотеля многое изменилось. Весь XX век прошёл под знаком критики или «преодоления» метафизики. «Поскольку под преодолением подразумевают нечто устроенное философией, более уместным именованием могло бы быть: уход метафизики. <...> Уход не исключает, а наоборот, предполагает, что теперь метафизика впервые только и вступает в своё безраздельное господство среди самого сущего...» [Хайдеггер, 1993, с. 177].

Безраздельное господство *мета*-физики здесь означает радикальный выход за рамки «физики» или привычной нам физической картины мира и соответствующей научной парадигмы, которые сформировались в конце XVI — нач. XVII в. Но этот выход сегодня ищется не в трансцендентном, а в имманентном плане, не *за пределами* сущего, а путём рефлексии в его основания*.

* Систематически опыт такой рефлексии дает нам Логика Гегеля.

Физический (т.е. естественнонаучный) взгляд на мир предполагает, что всё сущее изучается и измеряется в порядке сосуществования*, а порядок следования (т.е. время) ускользает от нашего взгляда. Однако феномен культуры не может ни существовать, ни быть помыслен вне способности к идеальному целеполаганию должного. Должное как цель находится в будущем, т.е. во времени. Поскольку классическая наука (теоретическое естествознание) не знает реального времени**, она не способна мыслить существо культуры. Гуманитарные науки, конечно же, не могли игнорировать временной и исторический порядок человеческого бытия, но будучи в сильнейшей зависимости от идеалов классической научной рациональности, делали это весьма половинчато. Для этих наук значимостью обладало в основном только прошлое. Модальность будущего, с которой как раз и связана необратимость времени, не входила в предмет их рассмотрения.

Выход этики личности как основания культуры в нескрытость есть обнаружение зависимости настоящего от будущего, от перспективно полагаемых идеалов и целей. Эта зависимость проявляется совершенно наглядно в том, что современное общество существует способом проектирования собственного будущего. При этом заметная иррациональность этих целей есть отдельное свидетельство их этической природы, идеального представления должного.

Даже если бы не Даниил Андреев, благодаря которому слово «метакультура» обрело широкую известность, но не принявшее в произведении этого автора*** особой категориальной нагрузки,

* Гуссерль характеризует эту особенность новоевропейской науки как «геометризацию природы». См. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // *Вопр. философии*. 1992. № 7.

** Пафос И. Пригожина, создателя одной из версий ныне столь популярной синергетики, состоит в том, чтобы взглянуть на природу в рамках реального *необратимого* времени. См. Пригожин И., Стенгерс И. *Время, хаос, квант. К решению парадокса времени*. М.: Прогресс, 1999. (Но предлагаемое здесь «решение» путем возвеличивания Случайности является внутренне противоречивым и потому ложным).

*** «Роза мира».

оно всё равно получило бы распространение. Это связано с всеобщим движением человечества к состоянию «мета...». Как отмечает Ю.В.Громыко: «Век „Мета...“ означает выход всех социальных процессов на уровень рефлексивно-методологического освоения человечеством оснований и целей своего развития. Соответственно «Культура обладает непосредственным действием, а метакультура же связана с выявлением принципов и механизмов действия» [Громыко, 2006 (а), с. 30—31; 2006 (б)].

§ 36. МЕТАКУЛЬТУРА КАК ИСТОРИЧЕСКАЯ ФОРМА И СТАДИЯ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ

Состояние метакультуры вызревает на почве подготовленной предшествующим (по факту нынешним) состоянием. Это нынешнее состояние характеризуется острым противоречием самореференции культуры, т.е. противоречием между самими культурными формами и контуром их самоописания или «самосознанием» культуры. Это классическое противоречие между формой и её содержанием. Это противоречие между институализированными механизмами культуры (образованием, способом формирования научных сообществ, трансляцией ценностей, хранением культурных достижений и др.) и теми перспективами, которые раскрываются перед личностью. В целом от культуры ожидают, что она предоставит человеку такие формы, в которые он сможет вложить и раскрыть свою творческую сущность. Предваряющие шаги в культуре сделаны: этой задаче отвечает массовое высшее образование, которое даёт человеку необходимые знания и компетенции для профессионального творчества; этому соответствует ключевая роль науки как культурного механизма производства *нового* знания; для этого созданы условия быстрого и эффективного формирования культурных сообществ; этому способствует общее признание прав и свобод человека. Условия для *массовой* творческой реализации

личности налицо, однако решающим препятствием остаётся тот отчуждённый характер отношения между человеком и культурной формой, который характерен всей цивилизационной стадии развития человечества. Цивилизация как вещная сторона культуры или как накопленное культурой богатство становится преградой между «сущностью и существованием человека», между человеком и человеком, между человеком и природой, между человеком и Богом. Речь не идёт о романтической утопии возвращения человека в лоно природы в никогда не существовавший «золотой век», задача состоит только в том, чтобы перевернуть антиномичное отношение между собственно культурой и цивилизацией и поставить предназначенную для творчества культурную форму в доминирующее положение относительно её овеществлённого результата.

Господство отчуждённой культурной формы отклоняет и деформирует творческое призвание человека в некоего рода демонстрацию этого призвания. Когда вместо классических именований художественных творений: «концерт», «театр», «картина» употребляются другие: «шоу», «инсталляция», «перформанс», тем самым уже происходит признание художественной неподлинности такого рода произведений*.

Для понимания ситуации в культуре следует иметь в виду, что наряду с культурными формами, существуют вполне автономные политические и экономические формы человеческого бытия. Эти формы находятся в циклической зависимости друг от друга. Неравномерность в их развитии является источником собственных напряжений в каждой из них в отдельности. Тот факт, что современный человек получил право на самовыражение, в большей степени относится к его политическим завоеваниям, но понятно, что эти завоевания были бы невозможны без культурных и экономических предпосылок. Между тем культурные формы и механизмы не позволяют это право

* Отношение автора, который *знает*, что он не занимается подлинным художественным творчеством, и зрителем или читателем, который также *знает*, об этой неподлинности, подпадает под известную ироническое замечание Канта: «Один доит козла, а другой держит под ним решетом».

полноценно реализовать. К примеру, для того, чтобы создать и выставить на публику какую-либо инсталляцию, требуется только настойчивость, толика воображения (лучше всего «больного») и выставочное пространство. Вопрос о квалификации, мастерстве и таланте здесь не возникает. Индивид просто имеет политическое право на самовыражение, которое не наносит явного ущерба окружающим. Это и есть механизм массовой культуры. Я хочу подчеркнуть, что массовая культура это только во вторую очередь культура массовых зрелищ или массового потребления. В первую очередь, это эффект массового *производства* зрелищ, услуг и товаров. Вначале индивиды должны получить право на самовыражение, иметь экономические условия для инсталляции, и только затем возникает эффект массового потребления зрелищ.

Культурная форма антиномична. Каждая из её тенденций или событийных линий порождает антиномичный ряд событий. В современных условиях происходит следующее. Культура открывает свои формы (художественные, научные, образовательные, коммуникативные) для творческого самовыражения, и в эти формы устремляется творческий экстазис личности. Но проблема в том, что в своём нынешнем виде, эти формы не имеют никаких фильтров для распознавания подлинного и неподлинного творчества. Формы в большей степени реагируют на энергетику человека, какой бы характер она ни носила. Те, кто первыми заполнили пространство культурных форм, становятся препятствием для проникновения в эти уже институализированные формы других творческих импульсов. Таков первый эффект массовости. Второй заключается в том, что остальная часть публики отчуждается от творчества ещё в большей степени, чем это было в прежнюю эпоху «народного творчества». Имея перед собой телевизор и компакт диски, нет нужды рассказывать детям сказки или самим играть на музыкальных инструментах, глядя на непрекращающийся телевизионный праздник, нет желания устраивать подлинные народные гуляния*; талан-

* Если же таковые и случаются, то они выглядят жалким подражанием телевизионным карнавалам.

ты и фантазия создателей компьютерных игр напрочь стирают воображение и начала творческих способностей пользователей.

Использовать ресурсы современной культуры для человеческой подлинности возможно только посредством осознанного (рефлексивного) конституирования адекватных тому форм общения или форм соотнесённости с Иным. Метакультура это и есть такая историческая форма культуры, которая открывает простор для воплощения творческого призвания человека. Как таковая эта форма возвращает культуру к непосредственному единству с человеком, становится *миром человека*. Если об исходном этапе отношения человека и культурной формы можно говорить как о *cultura animi*, то метакультурную стадию, в силу её рефлексивности, допустимо характеризовать как *cultura spiriti*. Прежняя культура в значительной степени была культурой чувства, метакультура должна стать культурой разума.

§ 37. О ДВИЖУЩИХ СИЛАХ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУР

Когда-то перед теорией культуры стояла острая дилемма, которая обозначалась двумя программами исследований: диффузионистской и эволюционистской. Вопрос заключался в том, содержит ли в себе отдельная культура импульс к собственному развитию или же качественные изменения в ней происходят благодаря влиянию других культур? Хотя большая часть исследователей соответствующего профиля (в основном это антропологи) заняли синтетическую позицию [Боас (1927), 1992] и посчитали, что идеи диффузионизма как таковые сданы в архив, но вопрос и именно в такой альтернативной постановке не только не утратил своего значения, но в условиях глобализации стал ещё острее. Есть веские аргументы в пользу того, что любая культурная общность (т.е. общность, цементированная единством языка и обычаев), изолированная от других культур, не имеет никаких стимулов к развитию. Такого рода общности могут

в течение столетий воспроизводить традиционный порядок жизни, не внося ничего качественно нового ни в свою ментальность, ни в набор культурных ценностей, но только при условии, что им ничего не угрожает извне (что бывает редко). А с другой стороны, обнаружилось, что темпы социокультурной динамики прямо пропорциональны интенсивности межкультурных взаимодействий [Сорокин (1937—1941), 1992]. Кажется, что общая идея диффузионизма торжествует. Требуется, однако, разрешить его парадокс: если никакая замкнутая в себе культура не способна породить ничего нового, то откуда это новое вообще берётся? Ответ был понятен и раньше, а сегодня благодаря синергетическим идеям он получает дополнительную аргументацию.

Развитие культур (как и любой другой оперативно закрытой системы) происходит не столько благодаря заимствованиям из других культур, сколько самим наличием *границы* с Иной культурой. Одно из самых сильных по своей эвристике утверждений синергетики состоит в том, что всякое развитие происходит на границе сред. Отсюда познавательный и проектный принципы: видите интенсивные и качественные изменения — ищите порождающие их границы, хотите качественных изменений — конструируйте границы*.

История полна фактами многочисленных заимствований, но они только эпифеномены эффекта границы. Самого по себе наличия артефактов другой культуры недостаточно, чтобы их заимствовали в свою. Иное естественно воспринимать как чужое и враждебное. Требуются дополнительные условия, чтобы образцы иной культуры были восприняты как модель для подражания. Здесь действует достаточно универсальный принцип «троянского коня»: только свой может внести в культуру чужое. Так оно и было. Нет смысла лишний раз подчёркивать роль путешественников, торговцев, странников, тех, кто пересекали границы и приносили с собой веяния иных культур. Ещё большее значение получил распространившийся в Европе в Средние

* Простым примером конструирования границы является использование ресурса соревнования или конкуренции путем разделения организации или коллектива на соперничающие группы.

века обычай обучения в иностранных университетах. Тот культурный взрыв, который произошёл в России в XIX веке, был преимущественно связан с указанной традицией. Европейски образованная русская интеллигенция становится носителем исключительного метакультурного потенциала. Она масштабно внесла высокие образцы иных культур в свою собственную, создав тем самым творческий потенциал русской культуры, который мы используем до сих пор.

Вторжение в культуру средств массовых коммуникаций поставило в пограничные условия почти всё человечество. Именно этот глобальный процесс сделал явной ранее скрытую дихотомию межкультурных взаимодействий. Заимствования из одной культуры в другую всегда шли по двум каналам, которые условно мы назовём «миметическим» и «катарсическим». Первый путь — это путь массового подражания чужеродным образцам. Пример, подражание стилю европейской одежды в России XVIII—XIX вв. Второй путь — творчество личностей, которые, напитавшись идеями за рубежом, вносили их в свою культуру в форме литературных, музыкальных, философских и научных произведений. Резкая социальная граница между верхними и нижними классами ранее делала незаметным различие двух путей культурных влияний. Для образованных классов общества что мода, что высокое искусство приходили одним путём.

После того, как образование стало массовым, принципиальное различие миметического и катарсического способов заимствования стало определяющим для развития культуры. Миметический способ осуществляется целиком в знаково-символической логике культурной формы как таковой (см. например «Система моды» Р. Барта). Катарсический (он же творческий) может осуществиться исключительно через личность, т.е. с неизбежным выходом за рамки логики культурной формы. Этот второй путь взаимодействия культур *через личность* мы и называем мета-культурным.

Развитие культуры «через личность», в конце концов, является основополагающим. Всегда есть кто-то, кто внёс творческий вклад в данную культуру, и неизбежное следствие — исторический

схизмогенез и рост культурного разнообразия. Гений или талант личности не требует и, скорее всего, не допускает никакого объяснения. Но вопрос о том, что способствовало пробуждению таланта, относится к вполне разрешимым. Здесь и стоит указать на роль границы культур. Не всякий оказавшийся там станет гением рода, но сделать значительный творческий вклад в развитие культуры, там не побывав, видимо, тоже нельзя.

§ 38. СОБЫТИЙНОСТЬ СО-СТОЯНИЯ МЕТАКУЛЬТУРЫ

Состояние метакультуры характеризуется акцентированной событийностью культурной формы. *Форма* это и *граница*, отделяющая одно от другого, и *событие встречи* с Иным. (Книга это и зримая культурная граница между автором и читателем и событие их встречи). Такая амбивалентность формы допускает двоякое решение: либо форма служит преимущественно разделению (но говорить о разделении бессмысленно, если не предполагается, что встреча уже произошла), либо форма обеспечивает приоритет самой встречи над полагаемым различием. Эту ситуацию можно передать словами Лумана: «Граница существует только как предложение себя пересечь». В ситуации культурной глобализации, когда ликвидирована всяческая возможность изолированного существования культур, событийная сторона культурной формы автоматически становится в доминирующее положение относительно «различающей». Более того, всё, что сегодня происходит на границах со-бытия культур, почти всегда имеет статус «официального» события встречи. Т.е. с внешней стороны культурная форма приведена в событийное состояние, но этого нельзя сказать о её смысловом содержании.

Современная жизнь переполнена разного рода культурными событиями международного масштаба. Фестивали, выставки, конференции и т.д. и т.п. становятся местами, где происходит

встреча различных культур. Но, несмотря на формально событийный порядок встречи, остаётся вопрос, а произошло ли смысловое пересечение границ культур. Более того, в силу амбивалентности культурной формы, форсирование одной из сторон приводит к обратному результату. В данном случае форсирование международных культурных контактов не имеет эффекта «перехода» культурной границы, но приводит скорее к стиранию культурных границ вообще, к растворению культурных форм в некой усреднённой массовой культуре. Вместо события встречи происходит демонстрация неповторимости, исключающая стремление к глубинному пониманию друг друга.

Для нас межличностное общение является моделью метакультуры. Заметим, насколько острым и взаимообусловленным должно быть переживание инаковости и близости Другого для того, чтобы это общение стало для нас событием. Как слишком большая инаковость (чуждость), так и слишком тесная и привычная близость в одинаковой степени работают против событийности общения.

Форсируя международные контакты, массовая глобальная культура стирает культурные границы и снижает событийный потенциал культурных форм. Человек одной культуры оказывается в положении, что ему нечего сказать представителю другой от имени своей собственной, поскольку на осознаваемом уровне никакого различия не осталось.

В этих условиях метакультура призвана взять на себя *заботу о событийности* форм культуры.

Во все времена культуры заботились о сохранении своей событийности, прилагали специальные усилия, чтобы культурные (и культовые) практики не становились полной обыденностью, обязанностью и «работой»*. С фактической стороны эта забота заключалась в том, чтобы стимулировать в человеке личную заинтересованность участия в культурных практиках (в обрядах, в учении, в состязании, в искусстве и т.д.) Заинтересованность — совершенно тривиальное и вместе с тем обязательное условие

* Это сюжет игровой концепции культуры (см. Й. Хейзинга «Homo ludens»).

культурного поведения человека. Оно является психологическим свидетельством событийности культурной формы. Высшая степень такой «заинтересованности» это творческое вдохновение или экстазис. В концентрированном виде забота о событийности культуры всегда возлагалась на один из её атрибутов — на праздник. Но по мере перевешивания весов в сторону цивилизации символические пласты праздников стали размываться и замещаться пиршеством знаков [Бодрийяр, 2000], а событийный тонус праздника стал трансформироваться в сторону зрелищ.

Метакультурная забота о событийности не может полагаться на стихийное тяготение культурной формы к «организации встреч». Требуется глубокая продуманность зон взаимной чувствительности, знание о типологии культур и о законах культурной формы. В русле указанной заботы появляется ещё одна формула метакультуры как практики, теории и методологии зон соразвития мировых культур.

§ 39. МЕТАКУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО, ОСНОВАННОЕ НА ЗНАНИЯХ

Понимание зависимости благо-состояния общества от состояния знания стало непреложным. Эта зависимость получила название «экономики знаний». Именование этого общества «информационным», экономики «инновационной» или «креативной» — вариации на ту же самую тему. К такого рода пониманию привело фактическое обстоятельство: знание стало важнейшим экономическим и политическим ресурсом, ресурсом, который надо производить, хранить, распределять, утаивать от врагов и конкурентов. При этом мало обращается внимания на то, что знание как таковое, т.е. как символически выраженное смысловое образование нашего сознания, наряду с культурно оформленными ценностями, моральными нормами, убеждениями и верованиями является важнейшим продуктом или эффек-

том культуры. Знание — собственная составляющая культуры. Оно производится, хранится и транслируется в особых культурно-исторических формах, наиболее значимой из которых для нас является наука.

Метакультура это знаниевая культура, культура, рефлексивно знающая себя и приоритетно исходящая из позиции знания (а не убеждения или ценности). Как таковая метакультура это адекватная культурная форма для общества, которое признаёт, что его экономическое благополучие основано на знаниях. Состоянию метакультуры соответствует практики, теории и методологии рефлексивного управления или *управления знаниями* (*Knowledge Management*).

Но следует определиться с тем, что есть знание*. Как и всякая другая имманентная составляющая человеческого бытия, знание полагает три последовательные ступени: экзистенциальную, символическую и институциональную. Многие недоразумения возникают в силу смешения (неразличения) последовательности формообразований знаний. Началом всему и энергичным источником всего является экзистенциальная форма (здесь — знания). Со-знание это и есть — экзистенциальная форма знания. Знание есть телеологическая или смысловая форма бытия такого сущего, которое может заявить: «Я знаю, что...». Другими словами, знание есть *рефлексивная форма смысла*. Сознания не бывает без знания, но отсюда не следует, что сознание сводится к нему. Смысл способен субъективизироваться не только в форме знания, но и в форме образного представления, ценности, убеждения, памяти. Подчёркнутая рефлексивность — главная особенность знаниевой формы бытия смысла и сознания.

Знание не может существовать вне своего символического представления, и тем не менее экзистенциальную и символическую формы знания не следует отождествлять. Сказать себе: «Я знаю, что...» — можно только при условии, что на то есть

* «Определиться» здесь не означает дать определение. Как и в случае «культуры», «личности» и др., т.е. всего того, что существует непредметно, можно раскрыть смысл «знания» только путем выявления его формул, т.е. отношений, связующих его с иным.

подходящие слова. В наиболее чистом виде экзистенциальная форма знания обнаруживает себя в эффекте узнавания или умения («Я знаю, что я знаю этого человека» и «я знаю, что я это умею» — субъективно достоверны без всяких, по крайней мере явных, слов). Такое различие принципиально важно для методологии, теории и практики метакультуры в силу того, что одним из важнейших её ресурсов становится так называемое неявное или личностное знание. Каждому человеку знакома трудность передачи другому некоторых аспектов собственного знания. Это характерно не только для сферы обыденной практики (я безусловно знаю, что могу испечь приличный пирог, но не смогу передать своё умение словами), но и во всё большей степени становится характеристикой научной компетенции. И чем более высока эта компетенция, тем больший вес обретает её личностная и неявная составляющая. (Эта тема стала широко известной в методологии науки после пионерской работы М. Полани «Личностное знание» [1957]). Сегодня эффективность научных исследований и в особенности прогнозирования во многом определяется коллективной способностью учёных выявлять и использовать это неявное, личностное знание. В рамках этой тенденции происходит симптоматический сдвиг в самосознании и способах организации научных сообществ, которые, осознав невыразимость некоторых аспектов своего знания, переходят из режима сообщества экспертов в т.н. эпистемические сообщества [Haas, 1992]. Стоит ожидать, что при становлении общества, основанного на знании, будет возрастать как роль носителей этого знания, так и их собственная самооценка.

Таковы практические следствия относительной автономии экзистенциальной формы знания от его символического выражения. Но ещё более наглядной становится автономия знако-символической формы знания от его смыслового содержания. Отчуждение культурной формы от её носителя (человека) составляет важнейшую особенность современного состояния общества. На этой особенности базируется эффективность производства знаний и шире — всех культурных ценностей. По сути, циркулирующая в сетях информация — это и есть чистая знако-

вая форма знания, форма знания без самого знания. Те процессы, которые происходят при передаче сигнала или в процессоре компьютера, совершенно независимы от тех смыслов, которые первоначально были вложены в эти «значки». В «прожигах» компьютерного диска как таковых нет никакого знания, но есть «голая» информация. «Чистая форма» знания, форма, которая оторвана от смысла, предоставляет максимум удобств для своей институализации, т.е. для превращения в экономический или политический ресурс. Впервые возможности отчуждения культурной формы знания от человека и последующей институализации появились с рождением письменности. Но письменность ещё зависит от людей, которые могут читать, и потому эта символическая форма в меньшей степени отчуждаема от носителей знания, чем в эпоху информационных носителей, которые могут хранить, обрабатывать, передавать информацию, «не посвящая в этот процесс» самих людей.

Институциональная форма знания в целом характеризуется предметной независимостью символической формы от носителя знания. А информатизация культуры есть завершённый образ такой институализации.

Когда мы говорим о знании, то преимущественно имеем в виду научное знание. Наука есть особая деятельность, культурно-историческая форма и социальный институт, специализированные на производстве *новых* знаний. В научной форме знание предельно обособлено от ценностей, норм, верований или убеждений. Именно эта порождённая наукой автономия знания задаёт необходимость нового метакультурного диалога между указанными составляющими культуры. Проблемы, которые возникают между областями культуры (между её особыми культурными формами), как то: между наукой, философией, искусством, религией, образованием и воспитанием, и даже проблемы междисциплинарных отношений внутри корпуса научного знания *по существу мало отличаются от проблем межкультурного взаимодействия*. Так, классическая проблема отношения между современным естествознанием и гуманитарными науками может и должна быть осмыслена как проблема метакультуры.

Для разрешения возникающих напряжений между отраслями знания применим весь набор формул метакультуры.

Наука является носителем важнейшего метакультурного потенциала в той мере, в которой для неё стала понятной автономность знания от ценностей, с одной стороны, и необходимость соотнесения знания и ценностей, с другой. Заметим, что такая постановка вопроса невозможна, если знания и ценности не достигли своей автономии, если не осознаётся, что законы («номосы») у ценностей и знаний свои собственные. В полной аналогии с этическими требованиями: только от самостоятельной личности можно вполне требовать ответственности за свои поступки. Заметим, как остро сегодня ставится вопрос об этической ответственности науки, насколько в ней важной считается проблематика этики дискурса. Всё это результат специфического схизмогенеза внутри культуры, отчётливой дифференциации культурных регионов. Добавим к этому культурно-историческое понимание динамики науки, зависимость научного развития от личных вкладов учёных, чтобы увидеть: вся совокупность метакультурных формул здесь проявляется вполне.

В первую очередь, в самосознание науки (учёных) вошло понимание, что научное познание есть творческая деятельность. Ранее наука скорее противопоставлялась творчеству, которое, в основном, прописывалось по ведомству искусства. Познание рассматривалось как отражение природы и её законов. Вместе с этим новым осознанием появилась возможность трактовать развитие науки как историю личных вкладов (открытий) учёных. Научные открытия стали рассматривать как продукт личных усилий и даже жертв со стороны «служителей науки». Обнаружилось, что эффективность научного поиска знаний определяется людьми, способными это знание производить.

Метакультура и метакультурное сообщество оппозиционно массовой культуре — для науки и научного сообщества такое самосознание является само собой разумеющимся как противопоставление «посвящённых в науку» и непосвящённых.

Ю. Хабермасу удалось показать, что научное сообщество является «идеальным» коммуникативным сообществом в том

смысле, что в рамках научного, обязательно аргументативного дискурса учёные обязаны «исключать все мотивы кроме мотива совместного поиска истины» [Habermas, 1984, p.25]. В этом сообществе есть верховный арбитр, которым является объективность знания или истина, и этот арбитр «в идеале» выводит учёного в позицию вневходимости, относительно культурно выработанных норм его науки. А это типичная метакультурная ситуация.

В прежних состояниях культуры знание в основном рассматривалось и использовалось в своей предметной соотнесённости, т.е. со стороны «о чём». То, что знание обязано знать самое себя, считалось чем-то очевидным. Потребовалось появиться научному знанию о предметах, существование которых является проблематичным (кварки, например), чтобы вполне был осознан конструктивный характер знания и решающее значение для его производства рефлексивных процедур. Тогда, оглядываясь назад, наука заметила, что вопрос «о чём?» для всего корпуса математического и теоретического знания не является очевидным.

Вот этому состоянию научного знания как знания, проблематизирующего своё собственное содержание, и соответствует состояние метакультуры.

§ 40. КУЛЬТУРА ДАРА И ЭКОНОМИКА ДАРА

Принцип дара находит своё явное или скрытое проявление в каждый момент нашей собственно человеческой жизни. Я говорю о принципе, поскольку в чистом и полном виде с даром можно встретиться редко. Обычно мотив дара сопряжён, скрыт или смешан с другими мотивами, прежде всего с мотивами выгоды и стремления к власти. И всё же этот принцип нетрудно разглядеть. Его элементарным проявлением служит речь и причём сразу в двух отношениях: как присущий нам дар речи и как

способ представления себя другим людям. Здесь дар осуществляется путём вложения смысла (того, что мы имеем в виду) в предустановленную культурную форму слова. А в своём высшем проявлении дар это то, что делает благой творец. Заметим, что обычный жизненный мир человека, вся область межличного общения представляют собой круговращение, «тотальное предоставление» (М.Годелье) такого рода малых даров. С другой стороны, любая культура по своему содержанию есть совокупность творческих вкладов её гениев рода. Однако оба эти обстоятельства не входят (или ещё не вошли) в контур самоописания или в самореференцию культуры. Кто придаёт значение тому, что обычный даже не очень душевный разговор людей основан на принципе дара? Какое значение в теории культуры придаётся тому факту, что содержание национальной культуры определено творческими вкладами гениев её рода?

Такое невнимание к принципу культурной жизни основано на реальном положении вещей. Вплоть до последнего времени культура и её закон фактически пребывали в фоновом режиме. Человек и человечество, прежде всего, и вполне правомерно, замечали зависимость своего бытия от природных условий (как это было в архаические времена), от социально-политических условий (с начала цивилизованного общества) или от экономики (индустриальное общество). Сегодня принцип культурной жизни из фонового и маргинального режима буквально выходит в нескрывтость, становится рамочным как для экономики, так и для политики. Превращение знания в главный ресурс человеческого благосостояния повернуло человеческое самосознание к принципу дара. Между прежним состоянием культуры, в котором отсутствует развёрнутое рефлексивное отношение к основаниям своего существования, и тем состоянием, при котором всё, что происходит в культуре, рефлексивно осмысливается с позиции соответствия/несоответствия её основаниям — имеется радикальное различие. Формула метакультуры как культуры дара подчёркивает именно это обстоятельство: *метакультура это культура, рефлексивно установившая дар в качестве собственного принципа существования.*

Поскольку выход в лидирующую позицию нового принципа происходит путём оттеснения на второй план принципов экономики, то новое положение вещей преимущественно замечается теоретиками как кризис и трансформация экономических форм. Новая роль культуры, прежде всего, замечается в виде появления на рынке или в области экономического воспроизводства факторов, которые не подчиняются главному правилу экономической жизни — максимизации полезности и закону эквивалентного обмена. Именно таким характером обладает фундаментальная наука и шире — всё знание, этим характеризуется большая часть информационных услуг, сфера образования, «высокое» искусство и т.д. Решающее изменение в ситуации и главное — всеобщее понимание, что эти изменения происходят, связано с тем, что экономическая деятельность людей на 80% и более состоит в производстве разного рода неимущественных продуктов (услуг), для которых экономический обмен (по типу «товар — деньги — товар») не является адекватной формой. Главные хлопоты экономике приносят разного рода информационные продукты (услуги, товары), которые в силу своей бесконечной тиражируемости не укладываются в обычные схемы эквивалентного обмена.

Основная проблема и источник кризисов современного цивилизованного человечества состоит в невероятных усилиях придать «товарный вид» деятельности, услугам и факторам, которые по своей природе его иметь не могут. Знание по своей «по природе» — дар, и когда ему пытаются придать товарный вид и вовлечь в эквивалентный обмен, то оно начинает симулировать знаниевость. Отношение учитель-ученик «по природе» имеет дарственный характер, и когда оно трактуется как рыночная образовательная услуга, то это ведёт к парадоксальному следствию: такому снижению её качества, что теряется услуга экономического смысла и т.д. Существует множество фактических свидетельств того, как экономические рамки ставшего «творческим» (инновационным) процесса производства становятся препятствием как для реализации творческого потенциала личностей, так и ловушкой для самой экономики.

В этом контексте и возникают идеи «экономики дара» (gift economy) [Hyde, 1983] и экономики символического обмена [Бодрийяр (1972), Долгин(2006)]. В целом присоединяясь к критическому пафосу и отчасти к предлагаемым решениям, я намереваюсь ставить вопрос теоретически более фундаментально*. Это означает необходимость теоретически исходить из понимания собственных законов культуры и экономики в перспективе поиска зоны их соразвития. Именно эту логику каждый раз предлагает метакультурный подход: он исходит из признания «фактичности» реальных или категориальных границ (между личностями, культурами, науками, сферами жизни, понятиями), но рассматривает границу как место события встречи и взаимного соразвития.

Чтобы культура могла выступить как равноправный партнёр для экономики, она должна исходить из собственных принципов. Если этим принципом является дар как «тотальное предоставление», то это означает готовность безвозмездно предоставить в распоряжение Другого свои продукты. Экономика тоже не может поступиться своими принципами: она обязана везде искать выгоду как условие воспроизводства издержек. Нет ничего невозможного в том, чтобы найти не худшую комбинацию учёта взаимных интересов экономики и культуры, как они найдены в существующих нерыночных формах поддержки фундаментальной науки, массового среднего образования, отчасти в услугах здравоохранения и в механизмах сохранности окружающей среды. Но предваряющим условием

* Подлежит решению вышеуказанная проблема, что большая часть продуктов современного производства представляет собой разного рода услуги и информационные продукты, для которых эквивалентный обмен не является адекватной экономической формой. В классической форме стоимости информационный продукт и услуга не могут получить полной стоимостной оценки. Возможное решение я предлагаю в статье [Ячин, 2008 (а)]. Чтобы увидеть выход из сложившейся ситуации, необходимо обратить внимание на то, что субстанцией и мерой информации является время. Но время, согласно классической политической экономии, является и субстанцией стоимости. Эта общность информации и стоимости позволяет найти форму их единства.

политэкономической институализации логики культуры является осознание того, что творческий потенциал личности (источник всех вкладов в культуру) является таким же неделимым ресурсом производства (экономики), каким является природа. «Неделимость» природных процессов, целиком не допускающая частной формы присвоения её благ, стала принципом всех программ по охране окружающей среды. Того же самого признания ожидает творческий потенциал личности в развитии принципов экономики дара.

§ 41. МЕТА-КУЛЬТУРА КАК ФОРМА ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ

Идея личности в её полномасштабной развёртке обладает «революционным» потенциалом для мировоззрения, культурного опыта и социальных практик. Странно будет сказать, что этот потенциал не освоен, учитывая происхождение идеи личности и ту роль, которую сыграла эта идея в истории христианского человечества. Но тот факт, что задача осмысления этого потенциала возникает в истории вновь и вновь, что сегодня произошёл некоторого рода исход с позиции личностного бытия в самосознании европейской культуры, свидетельствует о том, что вопрос не закрыт.

Потенциал идеи личности вполне был осознан европейским персонализмом, но в силу некоторых обстоятельств заданное им движение «персоналистической и общностной революции» (Э.Мунье) несколько отклонилось от своей цели. Персоналистический замысел привести социальные отношения в соответствие с личностной структурой бытия и тем самым создать условия для реализации личности оказался смещён в сторону норм индивидуалистического бытия.

Ещё раз подчеркну (см. гл.3), что идея личности фактически является ведущим регулятивным принципом всей европейской

культуры и цивилизации. Она определяет отношение человека и общества, лежит в основе нормативного понимания прав и свобод человека, демократических институтов общества, делает творчество (научное, техническое, художественное) главным источником развития цивилизации. Но далее всё зависит от того, как понимается личность, точнее, какое понимание личности «работает» в контуре самоописания (самореференции) образовательных, научных, юридических и политических институтов. Основная проблема состоит именно в том, что регулятивная роль идеи личности целиком не осознаётся культурой и потому полноценно не входит в её самореференцию. В результате возникает формальное несоответствие между реальным, но имплицитным основанием, на котором стоит и развивается культура, и целями, которые эксплицитно для себя формулируют субъекты этой культуры. Это несоответствие имеет прямые следствия для всех видов целеполагания и потому для всех общественных практик. Ведь если мы принимаем, что личность может быть понята и описана только в этических категориях, то тогда и процесс практического целеполагания видится в этом же ключе, т.е. как процесс постановки *идеальных и должных* целей. Если же не исходить из этико-творческой природы личности, то ведущим мотивом целеполагания становится «глупое» Желание. Именно идол Желания (с психоаналитическими вариациями на тему инстинкта) играет основную деструктивную роль в постепенном распаде культурной ткани европейского человечества. Принцип желания, который, по сути, является односторонней проекцией идеально-должного, изымает смысл из всего того, что делает человек*. В конечном счёте быть личностью означает предельно простое и знакомое — способность стремиться к идеальным и должным целям; вопрос же о том, являются эти цели благими или нет, — вопрос очень важный, но второй.

* Когда художественное творчество психоаналитически представляется как сублимация либидозной энергии, то при этом совершенно нечего сказать о его содержании. Напротив, смысловой подход к этому творчеству содержит сублимационный в качестве одного из факторов. На этом положении строит свою логотерапию В. Франкл.

Только в рамках этически ориентированной идеи личности можно разобраться с творчеством. Целеполагание должно не может носить иного характера, кроме как творческого, но только в двух диаметрально противоположных интенциях: либо как стремление к самоутверждению, либо в рамках мотива самоотверженности. Если идея творчества ничего не говорит о ведущем мотиве, то она является вполне абстрактной. Между тем с чисто практической и даже прагматической стороны вопрос мотивации творческого работника требует сегодня совершенно конкретного учёта и решения. От этой мотивации будет зависеть успех любого предприятия, для которого человеческий фактор является ведущим.

По критерию ведущего мотива творчества можно достаточно определённо различить две интенции и две области современной культуры. Метакультура преимущественно реализует тип творчества, мотивированный само-отверженностью, тогда как массовая культура, которая по уровню и масштабу творческого потенциала, может, и не уступает «высокой» культуре, тем не менее, преимущественно ориентирована творчеством как самоутверждением (самоактуализацией). Хотя фактически эти два мотива творчества сопутствуют друг другу, но результат, как правило, получается различный. Ведь результатом творчества является та или иная культурная форма (знаниевая, символическая, художественная) и когда эту форму «примеряет» на себя читатель, ученик, зритель, адепт, то она поляризует духовные силы человека. Например, в случае события встречи с художественным произведением всегда более или менее ясно, какого рода эффект она производит в душе человека, заставляет ли «душу трудиться» или побуждает к спячке, делает ли человек шаг вперёд в своём развитии от этой встречи или пятится назад.

Проясняя различие метакультуры как культурной формы личностного бытия от предшествующего исторического отношения человека и культуры, я хочу обратить внимание на феномен коллективного творчества, который начал технологически разрабатываться для решения научных и технических задач со второй половины XX века. Может быть, не вполне рефлексивно

и последовательно, но методы коллективного творчества всегда использовались в театре, особенно в т.н. «театре актёра»*.

Ранее уже было обращено внимание на имперсональный характер значимого творчества (см. гл.1). Творчество такого уровня всегда сопровождается переживанием некоторого удивления перед новизной смысла, воплощённого в произведение (художественным, научным, философским и религиозным). Современные технологии коллективного творчества можно рассматривать как экспериментальное подтверждение подлинности этой интуиции гения. Главный парадокс личностного — истинно творческого бытия — состоит в том, что чем более развита личность (личностное начало в человеке), чем более творческий характер носит деятельность человека, тем в большей степени личность понимает сверхличный характер своего творческого дара и тех произведений, которые ей посчастливилось создать. Получающие всё большее распространение методы коллективного творчества делают непосредственно наглядной интуицию гениев рода об имперсональности творческого процесса. Не менее важно и то, что участие в коллективно организованном творчестве открывает широкий простор для массового участия.

Таким образом, одно из основных отличий мета-культурных форм от просто культурных состоит в том, что они рефлексивно открывают двери перед творческой сущностью человека, фактически перед каждым человеком, почти независимо от его индивидуальных способностей. Современная культура достигла огромной изощрённости в производстве таких форм, начиная от множества экзотических психотерапевтических методов (типа арт-терапии или психодрамы), методов решения изобретательских задач (знаменитый ТРИЗ), «фабрик мысли» и коллективной мыследеятельности и заканчивая широко распространёнными методами креативного обучения.

Проблема, однако, в том, что все эти «гуманитарные технологии», как правило, работают с творческой сущностью лично-

* К.С.Станиславский сознательно противопоставил коллективное актерское творчество методам «режиссерского театра».

сти, не имея в виду саму личность. Проявляется данное обстоятельство в том, что вопрос о том, откуда берутся новые идеи и смыслы, вообще здесь не ставится. Итогом разного рода терапий становится то, что человек приписывает себе все заслуги производства идей и сильно завышает свою самооценку. Психологам известен этот эффект, когда в результате тренинга «личностного роста» возникает разрыв между реальными способностями и компетенциями человека и его сильно возросшими претензиями. Т.е. не улавливая различия человеческой личности и индивидуальности, большая часть методов коллективного творчества работает на индивидуальное начало в человеке и фактически против личности.

Роль коллектива в творчестве не просто велика, без него действительно индивидуальное творчество невозможно, но роль творческого сообщества не в том, чтобы порождать в «голове» новые смыслы, но чтобы настраивать человека на их восприятие, повышать «сенситивность» к новизне.

Я не сказал ничего такого, что не было бы известно со времён Платона, учившего, что воспитание и образование есть пробуждение. Человек, действительно может прожить жизнь, так и не проснувшись. И великая задача «массовой» мета-культуры состоит именно в том, чтобы разбудить по возможности большую часть людей. Благо для этого есть культурные технологии.

Культурная форма призвана к творческому наполнению смыслом (феномен этого — язык). Наполнить форму смыслом может только человек. Но если обычные формы культуры предназначены к условно-индивидуальному использованию человеком, то метакультурная призвана к личностно-коллективному пользованию. Другими словами, метакультурная форма зависима от характера установившегося межличностного общения, сама по себе есть рефлексивная форма общения. «Коллективность» пользования метакультурными формами означает признание личностью того онтологического обстоятельства, что личность существует только в общении или в соотнесённости с Иным.

§ 42. О РОЛИ ОБРАЗОВАНИЯ

Учение — универсальный, т.е. общий для всех людей, способ вхождения в культуру. Не всегда и не всякое учение вычленяется в особую процедуру, но оно всегда будет сущностью передачи эстафеты опыта от одного поколения к другому, от одной личности к другой. Более того, именно обособление процесса обучения из общей ткани культуры является одним из самых характерных свидетельств отчуждения формы культуры от человека.

В понятии образования следует выделять три смысловых уровня, соответствующих трём реальным ступеням: (1) образование личности, (2) образование как процесс трансляции культурных образцов от одной личности к другой и от одного поколения к другому, как эстафету опыта, (3) система образования как социальный институт.

Личность в экзистенциальном плане изначально. В самом абстракте и формальном смысле личностное начало человеческого существа выражается в специфической экзистентной направленности жизненной энергии, в стремлении к предметному самовыражению и общению, т.е. в экстазисе. Это стремление лежит вне каких-либо культурных форм и как таковое опытно может быть замечено в специфической активности младенцев [Салливан (1953), 1999]. Интерперсональная теория в психологии и психиатрии требует признания, что отношение матери и ребёнка изначально носит характер межличностного общения, которое является исходным условием нормально-го формирования-образования личности.

Конечно же, трансляция культурных форм опыта от одной личности к другой начинается с самого момента рождения. (По этой причине и трудно заметить, что в интерперсональном отношении синтетически смешаны два разных принципа: экзистенциальный и символический). Но именно единство экзистенциального общения и символического способа трансляции опыта составляет главную черту процесса образования.

Показательно, что многие антропологи начинают видеть в характере обучения главное отличие человеческого вида от видового поведения высших приматов.

«Основной факт состоит в том, что человеческие существа способны объединять свои когнитивные ресурсы способом, которого нет у других видов животных. <...> Различение культурного обучения от его более распространённых социальных форм основано на выделении трёх основных типов: имитационное обучение, инструктивное обучение и совместное обучение. Эти три типа культурного обучения делают возможным единственную и очень специфическую форму социального знания, а именно, способность индивидуальных организмов понимать сородичей как существ подобных себе, как имеющих интенциональную и ментальную жизнь, подобную своей собственной. Такое понимание позволяет индивидам представлять себя «в ментальной одежде» других персон и так, что они могут учиться не только *от* других, но и *через* других» [Tomasello, 1999, p.5—6]*. Таким образом, здесь отмечается, что способность видеть интенциональную жизнь другого является необходимым условием специфической и именно культурной формы обучения — «обучения через» («*through learning*»). При таком обучении возникает возможность видеть во внешних формах поведения другой персоны не только то, что требует подражания (мимезис), но и тот интерперсональный смысл (знание), который доходит к вам через другого (катарсис). Тот, через кого к вам приходит знание или опыт, называется Учителем. Можно поэтому сказать, что принцип Учителя лежит в основе (и в истоках) культуры.

Общая логика становления состоит в отчуждении формы от содержания, оттачивании формы как таковой и, если получается, в обратном сращении формы с её носителем. Как и культурная форма в целом, образование исторически проходит те же этапы.

* Автор, содиректор института эволюционной антропологии М.Планка (Германия) ссылается на более раннюю совместную работу. Tomasello M., Kruger A.C., Ratner H.H. Cultural learning // Behavioral and Brain Science. 1993. 16. P.495—552.

Первоначально знание носило исключительно личностный характер и могло быть передано только в рамках межличностного общения. Этому этапу соответствовала устная традиция трансляции опыта. Переход к письму означал отчуждение знания от его носителя и таким образом — самую значительную культурную, а затем и социальную революцию в истории человечества. Достаточно заметить, что без письменности были бы невозможны законы, государство и развитый торговый обмен. И с письменностью же связано отчуждение человека от человека, эксплуатация и социальное насилие. «Самоналичие, близость и полная прозрачность в ситуации личного общения и в пределах слышимости голоса — это и есть традиционное определение социальной подлинности: оно связано с традициями руссоизма, но также платонизма, с анархическим протестом против Закона, Властей и Государства как такового, с мечтой утопического социализма XIX века и, в частности, с фурьеризмом» [Деррида (1967), 2000, с. 288]. «Агрессия», «угроза», «насилие» — слова, которые использует Деррида для описания того, что письмо совершило с человеческим сообществом. Письмо, способное порождать автономно существующие книги, инструкции, кодексы, архивы, библиотеки, является порождающей матрицей социальных институтов как мегамашин власти.

Информационное общество доводит до предела отчуждение Знания и Смысла от человека. В этом состоянии механизмы культуры (в плане трансляции знания) оттачиваются до предельного совершенства. Поскольку для передачи данных и исчисления предикатов уже не нужен столь медленно думающий человек, то заменяющие его информационные системы обретают законченную эффективность. Человек из субъекта познания становится агентом информационных систем, и при этом в его сознании происходит любопытная метаморфоза отождествления знания и информации. Т.е. перестаёт различаться форма (структура) сообщения (что собственно и есть *ин-форма-ция*) и его содержание. В популярной ныне системе тестирования знаний учащихся уже нормативно выставлены требования не к знаниям, но к их информационным (знаковым) оболочкам.

Агентами той же самой ситуации отчуждённого от личности бытия культуры становятся те теоретики, которые пытаются тотально определить культуру в рамках логики информационно-семиотических систем. Такова вечная проблема теории, которая игнорирует историю, считая, что нынешнее состояние предмета это общий закон, применимый как для несовершенно прошлого состояния, так и для будущего.

Между тем ситуация тотального информационного отчуждения Знания (со-Знания) от человека, по крайней мере в системе образования, вступила в стадию неустойчивости (бифуркации). Это выражается в общем недовольстве результатами массового образования. Природа Знания требует синтеза, т.е. возвращения на новой основе к принципам личностного знания и обучения.

Теоретически этот синтез будет означать массивированный переход культуры в состояние «мета-», т.е. в буквальном смысле выход за пределы чистой (ин-форма-ционной) формы культуры и обращение к творческому потенциалу личности как энергичному источнику бытия культурной формы. Этот переход едва ли сможет совершить вся культура. Она продолжит своё существование и в отчуждённом виде (на информационных носителях). В современных условиях устойчивость культурной форме может придать только более отчётливая поляризация культурных тенденций. Если сегодня мало кто из людей понимает, в какого рода культурной форме он находится, путает поп-культуру и творческую культуру, информирование и познание, персонификацию и самоактуализацию, требования индивидуальности и личности, то в поляризованном, а потому и энергично устойчивом состоянии мета-культуры, у личности не должно оставаться иллюзий на этот счёт. Вопрос культурной принадлежности должен стать вопросом личного ответственного выбора.

Осознание своего выбора возможно исключительно в рефлексивных отношениях с Инаковостью. Чем интенсивней контакт с Иным, тем скорее и вернее произойдёт оценка собственной позиции.

Деррида пронизательно замечает: «Метафизика — это образцовая система защиты против угрозы письма» [Деррида,

2000, с.241]. Я могу добавить по аналогии: метакультура — это образцовая защита против угрозы отчуждения культурной формы от человека. И в том, и в другом случае принцип защиты один и тот же: устанавливается граница между таким знанием, которое может быть передано в письменном (формализованном и отчуждённом) виде и личностным знанием, которое передаётся «лицом-к-лицу». Метафизические идеи относятся к подобному знанию, поскольку их полный смысл проявляется в личностном общении учителя и ученика.

Когда в со-прикосновение приходят разные культуры, то они становятся перед схожей проблемой. Невозможно перевести на «письменный» язык другой культуры метафизический опыт своей собственной. Этот опыт и именно как опыт чужой культуры может быть пережит в личном общении носителей разных культурных форм. В этой связи метакультурное общение можно характеризовать как «трансфер переживаний».

§ 43. К МЕТАКУЛЬТУРНОМУ ОПЫТУ ЛИЧНОГО ПИСЬМА

Всю ситуацию в культуре, начиная со второй половины XX века, я бы рискнул, если и не свести, то, по крайней мере, представить через рефлексивное открытие того факта, что культура существует преимущественно в форме письма. Тогда как ранее явно или неявно, но признавалось, что образцом культуры является речь. Для этого должна была случиться информационная революция в культуре. При этом обнаружилось, что только в форме письма и записи культура становится обозримой для себя самой, обретает актуально автономное существование. Именно письмо положило начало отчуждению культурной формы от существа человека, но понадобилось две с лишним тысячи лет, чтобы рефлексивное мышление вполне осознало эту тенденцию. Наиболее радикально эту идею пытался провести Ж. Деррида [(1967), 2000], указав на все «катастрофические» для репрезентации феноменов культуры и мышления последствия, возникающие при

рефлексивном переходе от парадигмы речи к парадигме письма. Сегодня эта парадигма воплотилась в ту виртуальную реальность, которую для нас имеет система мультимедиа. Эта система вполне наглядно работает в логике письма. Одним из основных продуктов этой работы является эффект, который Р. Барт назвал «смертью автора». «Письмо — пишет он, — та область неопределённости, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности, чёрно-белый лабиринт, где исчезает всякая самотождественность, и в первую очередь телесная самотождественность пишущего» [Барт (1968), 1989, с. 384]. Поскольку письмо есть структура символических означающих, то к нему можно отнести и слова Деррида: «Человек растворился в структурах своего бытия» [Derrida, 1987, p. 136].

И вот теперь, когда мы уже не можем отвернуться от дарованной нам способности творить, только теперь и можно уловить, что на самом деле имеют в виду тезисы о смерти автора и кризисе субъекта. Смысл здесь в том, что у индивида (автора и субъекта) нет никаких оснований, чтобы сделать себя единоличным собственником своих творений. К действительному достижению семиотического метода Р. Барта и деконструктивизма Ж. Деррида относится понимание того, насколько всякое авторство вплетено в общий текст культуры и является проявлением разного рода следов и влияний.

Однако признание этого факта может вести к прямо обратному выводу, нежели к тому, который сделали указанные мыслители. Только признав себя обязанным Иному, только подавив в себе «страх влияния» (Г. Блум), только осознав способ включения своего дискурса в текст культуры и признав наличие следов, можно в полной мере занять ответственную творческую позицию. Эта позиция есть позиция Личности в её изначальном смысле как ипостаси, берущей ответственность за свои социальные роли (маски). Т.е. «смерть автора» на самом деле означает требование преодоления того индивидуалистического принципа, на котором базируются претензии на творческое произведение, а «кризис субъекта» означает признание имперсональности самоотверженного творчества.

Если письмо и несёт в себе угрозу, то в первую очередь, самомнению автора. Слабость поэзии может быть скрыта личным обаянием голоса поэта, но она сразу обнаруживается в письме. Письмо несёт угрозу автору, поскольку способно обнажить нищету его мысли.

Здесь язык представлен как квинтэссенция культуры. Но важно иметь в виду, что язык речи и язык письма акцентируют разные измерения языка. Речь — это, прежде всего, поэтика и риторика; письмо — в первую очередь, грамматика и семантика.

Основная угроза, которую в себе несёт письмо в том, что оно может быть письмом без адресата. Феноменологию можно упрекнуть за узость трактовки сознания через понятие интенциональности, которое путает картину, не упоминая о том, что у мысли всегда есть адресат. Идея письма имеет тот же недостаток. В том, как опыт письма представил Деррида, нет явного упоминания о необходимости адресата и того, что «письмо без адреса» в гораздо большей степени порывает в триарной структуре сознания личности, чем на то способна речь. Если же письмо имеет характер личного письма, т.е. если имеет адресата, то тем самым оно сохраняет структуру личного общения.

Представим требование адресности как опыт личного письма. В данном случае «письмо» означает и способ фиксации мысли в отличие от речи, и жанр письменного послания, распространённого до тех пор, пока его не убил *massage*. Письмо есть эмпирически развёрнутый принцип онтологического отношения призыв-ответ*.

Особенность письма в этом двойном смысле будет заключаться прежде всего в том, что в нем проявлены все следы и влияния. То, что в обычном авторском письме присутствует сокрыто и тайно, то в личном письме наличествует открыто и явно. Культура не может отказаться от письма, но в формате метакультуры способна придать ему дополнительный импульс.

* Соединение двух значений в русском слове «письмо»: (1) личное письмо кому-то и (2) письмо как графическая запись — не свойственно французскому языку (*lettre — ecriture*), так и английскому (*letter — script*).

§ 44. МЕТАКУЛЬТУРА И ПОСТМОДЕРН

Я постараюсь показать, что идея метакультуры исходит из тех же реалий, что и постмодерн, что она даёт позитивный ответ на вызов этих реалий, тогда как постмодерн ограничивается лишь негативной реакцией.

Известна сложность рассуждать о постмодерне. «Каждый, кто пытается дать определение или проанализировать понятие постмодерна, делает это на свой страх и риск»... и потому... «определения постмодерна больше говорят о том, кто даёт определение, чем о самом постмодерне» [Vanhoozer, 2003, p.3] Всё дело в том, что условием существования постмодерна и как реальности, и как понятия действительно является содержательная неопределённость, «ризомность». Его главная особенность, наверное, состоит в создании условий, при которых каждый имеет легитимное право вплетать свой дискурс в общую ткань культуры. На принцип легитимации дискурсов, как на критерий состояния постмодерна, указал Ж. Лиотар в своей пионерской работе [(1979), 1998]. Этот принцип означает, что не существует никаких цеховых, профессиональных, дисциплинарных ограничений на самовыражение человека в культуре. «Всё сойдёт», как сформулировал этот принцип постмодернист от науки П. Фейерабенд. Последствия этого скорее печальны, чем радостны.

Состояние постмодерна и постмодернизм как рефлексивная установка на это состояние — не выдумка философов. Оно действительно характеризует «состояние культуры после трансформаций, которым подверглись правила игры в науке, литературе и искусстве в конце XIX века» [Лиотар (1979), 1998, с. 9]. Суть этого состояния, о чем постмодернизм молчит, в рефлексивном открытии фундаментального обстоятельства: в обнаруженной зависимости состояния культуры от состояния личности, в понимании того, что источником развития культуры является не она сама, а творческий потенциал личности. Это обстоятельство вышло на поверхность (в несокрытость) после того, как темп разного рода цивилизационных изменений или темп общественно-го развития стал «бросаться в глаза». Тогда и стало понятно, что

возмущения культурной среды исходят из того имманентного «беспокойства», носителем которого является личность человека. Не случайно «каноническими» героями постмодерна стали такие фигуры, как Ницше, Арто, Джойс и др., т.е. те, чьё «жизненное беспокойство» доходило до грани безумия, явно выходило за рамки культурной нормы. Проблема постмодернизма, однако, состоит в том, что у него нет критерия, который бы позволил отличить безумие от творческого порыва и вдохновения. Это связано с особым пониманием, точнее — непониманием, природы человека. И более того — отказом вообще обсуждать эту тему. Такова твёрдая позиция М. Фуко, на эту особенность всей современной ему философии указывал Ж. Деррида.

Специфика современной эпохи состоит в том, что произошла легитимация творческого потенциала личности. Это означает, что сущность человека, его способность к творчеству, вышла из узкого мира частной (семейной) жизни, перешагнула пределы искусства (традиционной сферы творческой деятельности) и кабинет учёного и вышла на простор воспроизводства жизни человечества, вошла в режим творческой постиндустрии. Творческий потенциал личности стал ведущим фактором воспроизводства жизни.

Легитимация произошла не только и не столько потому, что творческие компетенции стали фактором экономики и нормированы государственными законами, этот творческий потенциал зримо воплощён в той коммуникативной сети, которую собой представляет современный мир. Обнаружилась и стала социально осознаемой та особенность личностного бытия, о которой изначально знали Св.Отцы, что личность существует исключительно в отношении (в общении) или в своей экстатической соотнесённости с иным. «Экстаз личности, осуществление её инаковости, есть способ бытия человека вообще» [Яннарас, 2005, с.113].

То, что сегодня в глобальном масштабе вышло на поверхность, ещё предельно несовершенно. Личность ещё продолжает быть и мыслиться в виде своей эго-идентичности, а отношения личной соотнесённости существуют и понимаются как сетевые, коммуникативные структуры. Но и этого признания уже достаточно, чтобы понять тенденцию. М. Кастельс в своём фундамен-

тальном труде свидетельствует: «Люди всё чаще организуют свои смыслы не вокруг того, что они делают, но на основе того, кем они являются, или своих представлений о то, кем они являются... *Наши общества всё более структурируются вокруг bipolarной оппозиции между Сетью и «Я»* [Кастельс, 2000, с.27]. Выделенная самим Кастельсом фраза рассматривается им в качестве нити, которая связывает всё остальное в понимании происходящих в мире перемен.

По причине зависимости состояния культуры от состояния личности попытка определить постмодерн, игнорируя эту зависимость, всегда окажется невразумительной. В этом состоит первое отличие концепции метакультуры от постмодернистских исканий. Второе отличие связано с подчёркиванием зависимости состояния культуры от его теоретической рефлексии, т.е. от самоописания. С этим связана необходимость подвинуть возникновение состояния постмодерна к моменту возникновения его теории в виде постмодернизма (как философского направления мысли и литературной критики). Согласно этому критерию возникновение постмодерна следует отнести не к концу XIX века, как полагает Лиотар, а к тому времени, когда была написана сама книга Лиотара, т.е. ко второй половине XX века. Это время создания теории языковых игр (Л. Витгенштейн), метода деконструкции (Ж. Деррида), шизоанализа (Ж. Делез, Ф. Гваттари), семиологических методов интертекстуальной аналитики фактов культуры (Р. Барт, Ю. Кристева, У. Эко). Только связка постмодерна и его рефлексии в виде совокупности методов и теорий, обозначаемых как постмодернизм, рождает полноценное состояние постмодерна.

Таким образом, основной критерий состояния постмодерна концепция метакультуры принимает, но считает его производным от более существенного. Действительно, постмодерн это «закат большой наррации» (Лиотар) и «ризомное развёртывание пространства множества дискурсов» (Делез). Но далее это пространство оценивается с точки зрения принципа бытия личностью. Можно сказать, что метакультура это постмодерн с позиции личностного бытия. Отсюда: метакультура существует для тех и только для тех, кто самоопределяет себя как личность.

С других позиций — метакультура не видима, она становится фантомом воображения неких странных людей, считающих себя творениями Бога.

В концепции метакультуры предпринята попытка ввести содержательные ограничения и критерии, исходя из образца классического парадокса, когда стремление к абсолютной свободе ведёт к полному произволу, а потом к полной зависимости. Личность, получившая полную свободу самовыражения в культуре и не сдерживаемая никакими нормами и канонами, оказывается, не только не развивается как личность, но вполне зримо деградирует. Т.е. именно принцип бытия личности оказывается самореферентным и достаточным для того, чтобы определить, в каком направлении движется личность: к себе самой или же разрушается как личность. Личность это не просто способ творческого и свободного самоосуществления, но обязательно творческой соотнесённости с иным (природой, другими людьми и Смыслом творения), что оборачивается самореферентным соотнесением с собой как способной и дальше быть творческой. Творчество самореферентно: произведение либо формирует, либо деформирует самого творца. При такой постановке вопроса всё оказывается достаточно просто, критерии становятся вполне наглядными. Вы имеете полное право как творческая и свободная личность совершить акт самоактуализации. Но в соответствии с принципом автопоэзиса, что всякое действие самореферентной системы ориентируется на её собственное значение (творческий потенциал), мы спрашиваем: как повторный вход творческого исхода (*output*) влияет на вход (*input*), т.е. на дальнейшую способность к творчеству? Мы можем заметить, что некоторые творческие акты убивают творческие способности. Потому нет нужды лишний раз упрекать личность, стремящуюся к самоактуализации в несовершенстве её творений, поскольку это несовершенство оборачивается против неё самой.

Существует ещё одно основание, которое затрудняет операционализацию понятия постмодерна. Это слабый учёт антинормичности всех проявлений культуры. Творческий импульс, идущий от личности и оформляемый в культурное произведение искусства, науки, техники, трансформацию другого челове-

ка и т.д., всегда поляризован на полюс творчества самовыражения и другой полюс — самоотверженного творчества. Находясь на позиции постмодернизма, невозможно уловить это различие. Но именно эти два полюса, их напряжённое и конфликтное противостояние определяют динамику современной культуры.

Ни состояние культуры, ни состояние ума не могут получить вразумительного прояснения, если не иметь в виду, что культура есть форма человеческого бытия, а ум встроен в структуру личности.

В качестве предельного основания всех различий мы берём тайну творческого потенциала личности. Утверждаем следующее: никто и никогда не сможет раскрыть тайну творения, причём творения любого, даже самого малого: вот эту собственную фразу. Условия, которые порождают творение, складываются один-единственный раз. Нет ничего сложного в том, чтобы объяснить остроту (малую форму творчества), но невозможно её повторить как творение.

Творчество (творческий экстазис) осуществляется в многообразной соотнесённости. В соотнесённости с природой, как тем лоном и материалом для творческих произведений; в общении и кооперации с другими людьми; в соотнесённости со Смыслом творения и в рефлексивной соотнесённости с самим собой. Эти четыре условия есть одновременно и условия метакультуры.

§ 45. «ПРЕОДОЛЕНИЕ» МЕТАФИЗИКИ КАК ПРОБЛЕМА ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ*

Не будет преувеличением сказать, что вся европейская культура и цивилизация, вплоть до сегодняшнего дня, в качестве одного из фундаментальных условий своего существования предполагают метафизический взгляд на мир, а иными словами — философию платонизма. Не прими просвещённое

* Параграф написан в соавторстве с Н.Е. Фоминых.

европейское человечество тот категориальный способ полагания бытия человека в мире, который несёт в себе метафизическое учение Платона, стали бы невозможны ни объединяющий размах христианского вероучения, ни римская государственность и право, заложившие благодаря утверждению формального принципа права легитимные основы последующего социального порядка, ни математизированная физика и техника как её продукт.

Метафизическое мышление и познание предполагают необходимость двух шагов. Первый — полагает принципиальное различие идеального («за-предельного») и материального планов бытия, второй — возможность понимания, оценки и преобразования материального по закону идеального. Нагляднее всего этот второй шаг виден в формальном принципе права, в социальных движениях и революциях Западного мира, но также в отношениях теории и практики, духовного и телесного и самое для нас важное — в проектном подходе к решению социальных, культурных и технических задач. Всякий проект есть метафизическое или квазиметафизическое начинание*.

Однако вся история Европы представляет не только следование этим метафизическим принципам устройства своего бытия, но также и постоянные попытки его преодоления. Самое существенное в том, что проект преодоления метафизики содержится внутри неё самой как диаметрально противоположность интенций её первого и второго шага. Если первый разделяет, то второй соединяет и тем самым преодолевает различённое. Думается, что именно эта двойственность, циклический процесс самоотрицания придала жизненность метафизическому учению Платона**. Момент попытки преодоления метафизики мы обнаруживаем уже у ученика Платона — Аристотеля, а затем в пла-

* Основой проектного подхода является формулировка цели или идеального результата.

** Ссылка на радикальных конструктивистов связана с тем, что они в качестве образца берут явления жизни (среди их представителей — известные биологи У. Матурана и Ф. Варела). Самореференция или самоотрицание есть условие жизненности жизни [Цоколов, 2000].

тонизированном христианстве, которое догматом о Боговоплощении пробило непреодолимую для платонизма границу между Богом и человеком. В этом же направлении шёл и весь возрожденческий пантеизм, шёл под лозунгами диалектики, система которой получила наивысшее выражение в пантеистической логике абсолютного духа Гегеля. Именно Гегелю принадлежит «заслуга» очередного низвержения метафизики путём противопоставления её диалектике*. Якобы диалектика призвана переступать пределы, а метафизика — мастер их устанавливать. И уж совсем профанирующий вид обрела метафизика после нашествия на неё младогегельянцев Маркса и Энгельса.

Самое же удивительное состоит в том, что критика или преодоление метафизики всегда вела и, скорее всего, по-прежнему ведёт к обратному результату — укреплению её позиций. Чем был бы, например, платонизм без критики его со стороны аристотелизма? Признание этого мы фактически находим в прямой попытке «преодоления» метафизики М. Хайдеггером. Его слова недвусмысленны: преодоление (уход) метафизики «не исключает, а наоборот, предполагает, что теперь метафизика впервые только и вступает в своё безраздельное господство среди самого сущего...» [Хайдеггер, 1993, с.177 («Преодоление метафизики»)]. То же самое замечает и Ж. Деррида относительно попыток феноменологии критиковать метафизику. Она делала это, говорит он, «только для того, чтобы её восстановить» [Деррида, 1999, с.139].

Показать, почему так происходит, лучше всего на примере практических последствий метафизического мышления (т.е. следующего по указанным выше ступеням). Таким последствием всегда были и остаются разного рода Утопии, порождаемые этим мышлением. Начиная с утопии идеального государства Платона и заканчивая новейшими социальными революциями, всегда реализуется одна и та же метафизическая схема: вначале выстраивается идеальное представление о должном (идеальный проект), а затем социальную реальность пытаются подогнать

* Гегель дает нам одну из самых ясных версий метафизической системы, когда предлагает мыслить предметы согласно их понятиям.

под это представление. Эти метафизические попытки ни разу не закончились успешно (не было ни одной социальной революции, которая бы не завершилась контрреволюцией). Выскажемся ещё более категорично: любое стратегическое действие, совершённое по проектной схеме (а таков типичный способ решения современных технических, социальных и культурных задач), строится по метафизической схеме, а потому настолько же эффективно по результатам, насколько и утопично по конечным последствиям — просто потому, что никогда не может предвидеть всех последствий реализации*.

Метафизическое мышление — сущностно идеалистическое мышление. Казалось бы, материалистическая оппозиция должна отвергать не только идеализм, но и метафизику. Однако в сформированной платонизмом атмосфере европейской культуры материализм оказывается метафизичным в «дурном» смысле. В его случае идеальное помещается в человеческую голову (Маркс) с полным отсутствием понимания того, как оно там работает, создавая разного рода проекты. Продолжая действовать и отчасти мыслить по метафизической схеме идеальное-реальное, материализм оказывается неспособным осмыслить идеальное содержание собственных проектов. Допустим, мы провозгласили идеалы «Свободы, Равенства, Братства», но тем самым мы ещё не ответили на вопрос, какова природа этих идеалов. Не удивительно, что такие проекты обнаруживают свою беспочвенность, потому рано или поздно приводят к нигилизму. Эту тенденцию материалистической метафизики обнаруживает М. Хайдеггер, и, думается, этим вызвано его стремление к преодолению метафизики, а не её платоническими корнями. «Нигилизм, если мыслить его по сущности, — это основополагающее движение в истории Запада. И такова глубина этого движения, что его разворачивание может повести лишь к мировым катастрофам» [Хайдеггер, 1990, с.148]. Нигилизм, действительно, продукт такой версии метафизики, ко-

* Осознание этого пришло быстро, и выдвинули принцип, несколько спасающий утопичность стратегических проектов: мыслить глобально, но действовать локально.

торая разорвана материалистической формой своих желаний и идеалистическим содержанием своих устремлений.

Только усматривая конечную непреодолимость метафизики для европейской культуры и опираясь на введённое различие версий метафизики, можно ответственно ставить задачу работы с метафизическим потенциалом европейской культуры в метакультурной перспективе.

Восточное (даоско-конфуцианское и буддийское) мировоззрение не метафизично. Оно не является таковым по обоим критериям: не предполагает категориального различения материального и идеального плана бытия и тем более — трансформацию реального по закону идеального. Здесь работает другая модель: следовать естественным Путём. Классическая оппозиция Дао и Логоса точно отражает различие двух мировоззрений, культур, цивилизаций. Не удивительно, что в попытках преодоления метафизики многие западные мыслители обращают свои надежды на Восток.

Известны слова Хайдеггера, познакомившегося с дзен-буддизмом: «Именно это я хотел сказать всеми своими произведениями». Но позволим себе усомниться в последовательности хайдеггеровской позиции в этом важнейшем пункте его учений. Выскажем убеждение в том, что проект «преодоления» метафизики Хайдеггером есть один из опытов её укрепления, а сам он преимущественно остаётся в лоне метафизической схемы мышления. Во всяком случае, базовая конструкция его фундаментальной онтологии: «бытие-сущее», с посредующим звеном человеческого Присутствия (*Dasein*), остаётся таковым. Опять-таки свидетельством глубинной (может быть скрытой) метафизичности хайдеггеровской онтологии=антропологии является да-зайнализ как некоторая терапевтическая практика, поскольку её принципом остаётся всё то же отношение реального к идеальному, пусть так и не называемому.

Есть веские основания допустить, что самым глубинным основанием т.н. «Заката Европы» является всё более значительное расхождение двух оснований, на которых она стоит: метафизики (основанной на ней идеологии просвещения)

и технико-экономического базиса или иначе, всё более глубокий разрыв между её метафизически обоснованными институтами и самосознанием, которое всё время пытается с этих оснований сойти. Заметим, с каким технологическим ускорением движется вперёд западный и увлекаемый за ним весь остальной мир. Технический прогресс — есть собственное порождение метафизического (проектного) мышления. Но при этом пытаются отказаться от принципа идеального целеполагания. Тогда само собой получается, что это ускорение есть падение в никуда, некая бессмыслица.

Выход состоит в ипостазировании бытия, в признании космической миссии человека, т.е. в актуализации тех принципов, которые были выработаны в русской философии.

§ 46. ПРОБЛЕМА МЕТАКУЛЬТУРНОГО ПОТЕНЦИАЛА ЕВРОПЕЙСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ*

Начиная с античного просвещения и вплоть до современной концепции «общества, основанного на знаниях», вера в Знание как в универсальный способ и инструмент достижения благой жизни составляет лейтмотив всей европейской культуры и цивилизации. Не будет преувеличением сказать, что современная наука и техника, система университетского образования и система массмедиа являются целиком продуктами этой веры, веры в *спасительную силу Знания* (Истины). Все культуры так или иначе занимались познанием мира, но только европейская верила в то, что знание — главный путь к Благу. Именно так поставили вопрос первые европейские просветители Сократ и Платон. Менялись представления о благой жизни, по-разному понималась природа знания, но связка между знанием и благом удерживалась на всём протяжении европейской истории. В этой истории отдельно выделяется Эпоха Просвещения. Она замеча-

* Параграф написан в соавторстве с А.С.Бурлаком.

тельна тем, что в концентрированном виде выразила принцип той «воли к знанию» (М. Фуко), которым руководствовались их предшественники. Мыслители этой эпохи рефлексивно вскрыли и тем самым привели в действие Знание как силу и власть, которыми она до этого не являлась. Когда Сократ и Платон утверждали, что достижение добродетели, счастья и благой жизни невозможно без знания того, *что* есть Благо, счастье и добродетель, они были достаточно далеки от такого инструментального понимания знания. Для них по-знание выступало как способ благой жизни или просто как *любовь* к знанию.

Совершенно иначе ставят вопрос мыслители Нового времени. Начиная с Ф. Бэкона, достойного предшественника Эпохи Просвещения, «человеческое достояние и счастье» становится в прямую зависимость от могущества знания. «Ибо человек... столько совершает и понимает, сколько охватил в порядке природы делом и размышлением; и свыше этого он не знает и не может <...> два человеческих стремления — к знанию и могуществу — поистине совпадают в одном и том же...» [Бэкон, 1971]. В отличие от своих античных предшественников, движимых бескорыстной любовью к познанию (вспоминаем Аристотеля, сказавшего, что нет ничего более бесполезного, но и ничего более прекрасного, чем философия), Бэкон называет ненужной роскошью любое знание, не приносящее практических плодов. А развивая учение об идолах, в качестве идола рода (самого скверного из всех заблуждений) он выставляет телеологический вопрос «для чего», тем самым подготавливая почву для изгнания всякого «вопроса о причине» из мышления учёного. Постепенно из науки изгоняются любые вопросы, не направленные на подчинение и использование природы. При этом философия трансформирует свой онто-этический облик в направлении гносеологии как теории познания возможностей и пределов силы Знания. Так, Дж. Локк в «Опыте о человеческом разуме» уже обращается к разуму почти исключительно как к инструменту познания, который необходимо знать, чтобы более грамотно использовать.

Несмотря на всестороннюю, обоснованную и даже мелочную критику Просвещения, которая развёрнута в философии

начиная с «Диалектики просвещения» Адорно и Хоркхаймера, европейское человечество так и не решило, что делать с установленной силой и властью Знания. И этот не вполне созревший продукт оно сегодня предлагает остальному миру в виде концепции и практики общества основанного на знаниях (*knowledge based society*). В этом и состоит обсуждаемая здесь проблема.

Фактические обстоятельства таковы. Безусловно, что европейская идеология просвещения (идеология Знания) обладает мощным метакультурным потенциалом. То, что весьма поверхностно называется «вестернизацией», по существу представляет собой внедрение в культуру, политику и экономику неевропейских народов иного для них принципа решения национальных проблем. Их собственный способ решений был бы продиктован традицией (Китай) или религией (мусульманский мир), вместо этого предлагается теоретический расчёт, проектный метод, инновационный подход. Тогда перед этими культурами возникает двойная проблема. Как сообразовать научно-технологический метод решений с установками их собственного жизненного мира? Что делать с той двусмысленностью, которая заложена в идеологии «Знание — сила», и сам западный мир не знает.

Возможно, что для ответа на поставленные вопросы пригодится неявный опыт России. Наше «преимущество» состоит в том, что мы уже прошли через испытание «вестернизации» и можем сказать, что Эпоха Просвещения (Идеология Знания) нас затронула, но не поглотила.

Здесь нам придётся ещё раз вернуться к истокам той формы Просвещения, которую являет тип новоевропейского научного знания, того знания, которое допускает утверждение *scientia potentia est*.

В более привычной и простой формулировке идею новоевропейского просвещения можно представить как веру в то, что человеческие проблемы (Свободы, Равенства, Братства, Справедливости) можно решить научно. Но за этой простотой лежит очень непростая парадигма того типа познания, которое предполагается новоевропейской наукой. Одна из роковых иллюзий, которая была свойственна как самим просветителям (француз-

ским — как наиболее политически влиятельным), так и их современным критикам, состоит в том, будто христианская религия есть нечто совершенно Чуждое для пафоса Просвещения. (Это соответствует мнению, будто Просвещение противопоставило себя христианским средним векам как Светлое — Тёмному, со всеми последующими аллюзиями). На самом деле отношение Просвещения к религиозным векам — это хрестоматийное восстание сыновей против отцов. Известная критика религии со стороны просветителей это противопоставление одного типа просвещения другому. Это просто два существенно разных способа установления связи между знанием и Благом, но единых верой в *спасительную силу Истины*. Действительно, тот идеал благой жизни, который исповедовали христиане, не допускал развития такого типа знания, которое возникло в Новое время. Но появилось это знание сугубо на почве той мировоззренческой установки, которая сформировалась и стала привычной в христианские века.

А.Кожев, занимающий, заметим, вполне атеистическую позицию, пишет: «Найдётся немного исторических фактов столь же трудно оспоримых, как факт взаимозависимости науки, современной техники, христианской религии и даже теологии» [*Кожев* (1964), 2006, с. 416. Работа называется «Христианское происхождение науки»]. Это обстоятельство хорошо известно историкам науки, но о нем мало осведомлены даже современные учёные. Та научная парадигма, на которой базируется научное познание (и сохраняется несмотря на все его неклассические и постнеклассические трансформации), представляет собой математизированное экспериментальное естествознание, т.е. основано на использовании *идеальных* (форм-формул) для описания и преобразования *грубой материальной* действительности. Образ мысли Галилея, который, по-видимому, первый осознал все эвристические возможности идеализированного представления взаимодействующих тел, возможен только в такой духовной атмосфере, для которой вполне привычным является, во-первых, принципиальное различие идеального и материального (что немыслимо для любой языческой культуры) и, во-вторых, которая

пронизана идеей спасительного сошествия Бога (Христа) из мира идеально-горнего в мир материально-дольний. Ни одна другая мировая религия не знает и не мыслит такой возможности. Для обсуждаемой проблемы даже не важно, как обстояло дело на самом деле, важно, что использование идеальной меры для оценки и трансформации действительности было вполне привычным для всего христианского сознания. Можно спросить: а разве Платон не мыслил так же в своём проекте идеального государства? Мыслил, но не столь радикально, чтобы допустить возможность и осознать условия *математизированного эксперимента*. Платон явно не подходил к идее идеального государства с экспериментальной точки зрения.

А. Койре, замечательный философ и историк науки, показывает нам, как Галилей, используя онтологию (физику) Платона, приходит к принципам математического эксперимента [*Койре*, 1985]. Но для этого, как добавляет А. Кожев, нужно было иметь христианизированное мышление. В лоне этого же мировоззрения совершились все открытия Ньютона, который, как известно, был истово верующим христианином.

Не стоит удивляться тому, что последующие за первооткрывателями учёные перестали видеть в христианстве одно из оснований своего образа мысли, но стали воспринимать его как оковы для позитивного познания. Такова обычная реакция повзрослевших детей на воспитавших их родителей.

Но есть ещё одна подготовительная работа, которую для Просвещения проделало христианство, а точнее — её Церковь. Стандартное просветительское обвинение в адрес Церкви, которое повторяется до сих пор, состоит в том, что она обрела политическую и экономическую мощь и тем самым отказалась от апостольских идеалов и образа жизни, характерного для первых христианских общин.

Заметим же, что эта политическая и экономическая мощь есть не что иное, как первое в истории использование Знания как силы и власти. Не надо строить иллюзий, будто мощь Церкви базировалась только на исповедуемой вере. Здесь мы видим полное проявление силы распространяемого по школам, уни-

верситетам и приходам пусть и сакрального, но именно Знания, знания в его систематизированной и логической, т.е. канонической форме. Для сравнения: та власть, которую всегда имели языческие культи и жрецы, была чем угодно, но не властью знания. Мы не обсуждаем вопрос, насколько это полезно для самой религиозной веры, но заслуга открытия того, что Знание можно использовать как силу и власть, принадлежит христианству.

Сами богословы и христианские философы (и самые авторитетные из них — Бл. Августин и св. Фома Аквинский), насколько мы можем судить, не придавали этому обстоятельству особого значения. Для них само собой разумеющимся было то, что религия *Логоса* (Бога-Слова) может и должна иметь *логическую* форму Истины.

Таким образом, мы предполагаем, что действительные предпосылки и условия, которые сделали эпоху Просвещения возможной, по крайней мере в одном из пунктов, прямо обратны тем, которые обычно указываются. Просвещение стало возможным не вопреки христианской религии, а благодаря ей. Нам думается, что исход идеологии просвещения в тоталитарные практики XX века стал закономерным итогом её отказа от этого наследия. Отказ с необходимостью привёл к тому, что эта идеология стала питательной средой для разрастания той формы мышления, которую П. Слотердаjk назвал циническим разумом, т.е. «*просвещённым ложным сознанием*» [Слотердаjk, 2009, с. 33]. Это сознание является ложным, прежде всего, потому, что ложно понимает свои истоки.

Если мы принимаем позицию, что идея всего европейского просвещения состоит в провозглашении спасительной силы Знания, т.е. в связке Знания и Блага, то становятся сразу понятными все последствия инструментализации знания, которое произвело просвещение XVIII века. Происходит шизоидальное расщепление сознания на план благих намерений и автономных от них средств, и причём так, что это несчастное сознание ложно или лживо мнит, будто благие намерения оправдывают использование наиболее эффективных средств. (Историям такого рода расщеплений и посвящена вся книга Слотердаjка).

§ 47. МЕТАКУЛЬТУРНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ИЛИ ПРИНЦИПЫ ЛИЧНОСТНО-СОБЫТИЙНОГО МЫШЛЕНИЯ

Будем понимать под рациональностью тот или иной способ самообоснования, которого по необходимости требует разумный характер человеческого бытия. Рациональность выступает как требование обоснования действия или образа жизни, суждения или образа мысли, осознанного чувства или желания, убеждения или символа веры. Я буду рассматривать рациональность как культурно-историческую форму разумности, как *способ проявления разума* в культуре. В этом смысле человек может отречься от рациональности (самообоснования), только отказавшись от своего разума, т.е. скрывшись в безумии. Для всех остальных случаев справедливы слова Хайдеггера: «Иррациональность есть уродливое выражение неосмыслившей себя рациональности».

Беспокойство о состоянии рациональности есть собственная забота философии, поскольку в тех или иных вариантах, но классически она сама обосновывала себя «как искание единства духовной жизни на путях её рационализации» [Зеньковский, 1948, с. 17]*. Беспокойство, по-видимому, существует и сегодня, хотя забота оставила многие направления и школы современной философии, уступив место скептическому настрою «языковых игр» или ступору перед лицом некой фактичности. Конечно же, кризис рациональности внутри философии есть только концентрированное выражение того «полусонного состояния разума»**, в котором находится значительная часть человечества. Но это только с одной стороны. Кризис самообоснования (философии и жизни) можно и нужно увидеть как свидетельство предпони-

* Я использовал слова В.В.Зеньковского из «Истории русской философии» главным образом как свидетельство некой очевидности для историка философии использовать слово «рациональность» там, где Платон бы сказал «Нус», Гегель — «мышление», Фихте — «наука» и т.д.

** Стоит ли упоминать, что я обыгрываю гераклитовское: «Сон разума рождает чудовищ».

мания новых перспектив, которые открываются перед разумом и жизнью. И здесь будет уместна аналогия с «тремя великими кризисами оснований математики», из которых эта дисциплина мысли выходила к открытию новых возможностей формального мышления.

Основные шаги (в философии) уже сделаны, они лишь не осмысляются в своей радикальности и, наверное, потому, что пока не привели к достаточной ясности формулировок, а значит, и своей понятности.

Я позволю себе предельно просто сформулировать философскую и жизненную задачу современности, повторяя лишь то, о чём первым начал (наверное) говорить А.Бергсон, о чём развёрнуто сказал М. Хайдеггер, о чём свидетельствует вся феноменологическая традиция и что стало едва ли не общим местом в философии постмодернизма (у Ж.Бодрийара и Ж. Делеза — особенно).

Кризис оснований современной философии и современной цивилизации — это кризис вещиности, кризис идеи и той действительности, которая ей соответствует. Более мы не можем продолжать мыслить вещи только как вещи, мы уже учимся мыслить их как *события*. Мыслить и относиться к вещам как к событиям — к этому направлены все интенции нашего времени. И это предельно просто и знакомо каждому мало-мальски разумному человеку, который из собственного опыта знает, что к другому человеку всегда можно отнестись двояко: либо как к некой вещи-предмету, либо как к событию своей жизни. Этому отношению к вещам не надо учить хорошего художника, глаз которого как раз тем и отличается от взгляда «художественно неодарённого» человека, что он видит вещи как события и иногда может передать своё видение обычному зрителю [См. «Око и дух» М.Мерло-Понти].

О событийном устройстве Мира сказано многое, и тем не менее это видение полностью не доходит до сознания современного человека, который устойчиво воспринимает мир как атомарное собрание вещей. Хотя и в кризисном состоянии, но атомистическая и индивидуализирующая картина мира

продолжает господствовать в этом сознании. И до тех пор, пока философия не найдёт опоры в опыте современного человека (попутно не осознает, что декартова очевидность — остаётся одним из решающих философских аргументов), она не сможет преодолеть кризис собственных и жизненных оснований. Здесь сохраняется главный, как мне кажется, недостаток классического метафизического мышления, который состоит в том, что из внимания мыслящего выпадает он сам как личность. В этом типе мышления предмет (мыслимое) сразу соотносится со своим понятием (идеей, эйдосом, идеалом) минуя самого мыслящего. В этом мышлении личность отсутствует, в лучшем случае, если это философское мышление, имеется только мыслящее *Эго* как автоматическое место сборки операций мышления. В нормальном научном мышлении отсутствует даже оно.

Если же в качестве исходного пункта и основания аналитики взять бытие личности, то становится невозможным метафизическое противопоставление бытия и мышления (исключение мышления и мыслящего из бытия). Хайдеггер утверждает, что такова была первичная интуиция греков, законченно выраженная пармёнидовским: «Ибо мыслить и быть есть одно и то же», и сводит эту интуицию в тезис: «Бытие манифестирует себя как мысль» [Хайдеггер, 1997]. Правда, ни греки, ни Хайдеггер в явной форме не утвердили мышления в составе личного бытия и потому исключили из своего внимания то, каким образом мышление участвует во всех человеческих предприятиях*.

Таким образом, утверждению событийного взгляда на сущее препятствует отсутствие обоснованной связи между событием и личностью, а именно — отсутствие ясного понимания того, что ведущим событийным феноменом является само личностное бытие. Только через феноменологическое прояснение опы-

* Если бытие манифестирует себя как мысль, то как отнестись к тому обстоятельству, что человек не осмысляет целиком ни того, что он делает, ни последствий своих действий, можно сказать — большей частью делает глупости. Потому Хайдеггер вынужден был рефреном повторять: «Мы еще не знаем, что такое мышление», «Мы еще не научились мыслить».

та личностного бытия, как бытия экстатически соотнесённого с Иным, можно увидеть в этом же свете «окружение» личности. Когда предметно направленные действия, мысли и чувства получают своё обоснование в опыте экстатической соотнесённости, тогда такое обоснование обретает вид личностно-событийной рациональности. Такое обоснование предполагает необходимость изменения отправного пункта феноменологической аналитики. Гегель («Феноменология духа»), Фихте («Факты создания»), Бергсон («Опыт о непосредственных данных создания»), Хайдеггер («Бытие и время»), Мерло-Понти («Феноменология восприятия»), Батай («Внутренний опыт») — достаточные свидетельства укоренённой философской традиции обоснования внешнего из внутреннего, из состояния сознания. При этом событийный (темпоральный и со-бытийный) статус сознания видится вполне отчётливо. Однако, в этом случае, внутренний опыт, опыт сознания, оказывается противопоставлен своему «окружению», как оставленному в состоянии предметной вещиности.

По-видимому, Э. Левинасу принадлежит заслуга наиболее ясного обоснования того, что исходным обстоятельством жизни человека является бытие-с-другим, и, соответственно, отправным пунктом аналитики опыта становится соотнесённость или причастность. По сути, вся феноменологическая традиция это и имела в виду, говоря о «внутреннем опыте». Она лишь не могла удержать вместе опыт причастности, поскольку мыслила человеческое сознание в его одиночестве. Таковым же сознание не бывает *никогда*. Радикальное отличие событийного мышления от предметного и квазипредметного состоит в том, что субъектом этого мышления в строгом смысле является не индивид (не его собственная субъективность), а сообщество (*communio*)*, которое совместными усилиями удерживает единство события. Таковым не обязательно должно быть синхронное сообщество. Для этого достаточно исторического (диахронного) сообщества, т.е. всех тех, кому я обязан своей мыслью, в диалоге

* Значения этого слова: общение, общность взглядов и верований, коммуникация, сообщество, причастие — лучше передают требуемый смысл.

с кем пребываю. В этом случае, никакой предмет мысли не существует сам по себе, он сам является мыслящим в том смысле, что дан мне только вместе с мыслями о нем всего *моего* сообщества. Более того, событие имеет место до тех пор и ровно настолько, насколько оно совместно мыслится в этом качестве. Как только усилия удержания единства событийности прекращаются, как только я перестаю думать о том, как об этом же думает моё сообщество, событие «сваливается» в обычную предметность. Мыслимое радикально отличается от предмета мысли тем, что оно бытийствует только в «окружающей среде» мыслей сообщества о нем. Любая попытка вырвать мыслимое из его окружающей среды превращает мысль в представление о предмете.

Главным «эффekten» личностно-событийной рациональности является возможность, как я надеюсь, завершённого обоснования творческой деятельности человека, т.е. деятельности, которая, используя материал природы, трансформирует его по законам истины, добра и красоты. До тех пор, пока человеческое бытие не будет переживаемо и мыслимо как личностное в своём истоке и сердце, до тех пор будет преобладать понимание творчества как само-выражения. О принципе «творческого самовыражения» можно сказать то же самое, что об иррационализме: творческое самовыражение есть уродливое воплощение неосмыслившей себя творческой самоотверженности. Полную обоснованность в свете личностно-событийной рациональности получает пронизывающий всю культуру принцип дара («тотального предоставления»). Глубоко разумным оказывается в этом свете личностный опыт заинтересованного и дружеского общения. Тогда как интерактивный обмен информацией (коммуникативный обмен) оказывается в лучшем случае приближением к культурной норме общения, но обычно — рассудочным её искажением.

Идея личностно-событийной рациональности показывает свою близость «коммуникативной рациональности» в том смысле, как её предложили рассматривать К.-О. Апель и Ю. Хабермас. Коммуникативная рациональность исходит из трансцендентально-прагматического критерия возможности достижения со-

гласия в «бесконечном» коммуникативном сообществе. Этот же критерий становится и критерием истинности, и как таковой он порывает с позитивистской привязкой истины к «состоянию вещей». Коммуникативная рациональность — безусловный шаг в сторону признания событийности человеческого бытия, однако он не ведёт к признанию вещей в качестве мировых событий, не предполагает личной соотнесённости человека с его окружением. Мне это кажется странным, но указанные немецкие мыслители не придают значения одному из важнейших различий, из которого исходила вся немецкая классическая философия, а именно: различия разума и рассудка. По этой причине коммуникативная рациональность часто предстаёт в виде рассудочного «расчёта согласия». Философия «коммуникативного действия» в этом случае оказывается в (наверное, понятной) зависимости от коммуникативной практики современного западного общества. Эта практика (экономическая и политическая) действительно представляет собой рассудочный «расчёт согласия», который не совсем предполагает самоотверженной соотнесённости с Иным.

Увидим также в самообосновании вариацию на тему самореферентности, которая, как было показано ранее, является универсальным принципом всего живого. Тогда состояние метакультуры может быть охарактеризовано предложением нового типа обоснования того, почему человек может или должен жить таким, а не иным образом. Даже если вы утверждаете, что «нет такой сущности человека, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом это «человек» должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику» [Нанси (1990), 1994, с. 151—152], вы всё равно обосновываете определённый образ жизни и мысли и остаётесь в лоне так понимаемой рациональности. Постмодернизм, общую позицию отношения которого к человеку очень определённо выражает в цитированной работе Ж.-Л. Нанси, правильно, но с негативной стороны подходит к решению той проблемы, которую предлагает разрешить метакультурная рациональность. Я могу только повторить то понимание ситуации человека, как её видит

Нанси, но с совершенно позитивным выводом — утверждения её как личностно-событийной рациональности.

Хотя и невольно, но прежняя метафизика, особым образом разделив мир на две самостоятельные сферы идеального и материального, привязала мысль к предметам, связав их собой как критерием истинности. Мысль, интенционально не привязанная к предметам (пусть даже идеальным), не имеет права на существование, не может называться мыслью. И не удивительно, что в философии нарастающим потоком ширился протест против такого понимания мышления и единственного понимания рациональности. Как всегда маятник качнулся прямо в противоположную сторону вплоть до признания полной независимости мышления от всякого фактического положения вещей. Удобный повод для этого дал сам философский дискурс, который позволяет делать «предметом» мысль другого философа без всякой явной отсылки к тому, о чем идёт речь.

Но вот возникает такое положение, когда невозможно более игнорировать, что мыслящий сам является элементом мыслимой ситуации, что его мысли (или представления) о ситуации непосредственно влияют на неё. Впервые этот сюжет получил освещение у теоретиков франкфуртской школы и в концепции «социологии знания» М. Шелера и сегодня нашёл выражение во всех вариантах рефлексивных методологий.

Отсутствие лучшего или единственного решения (выхода из лабиринта) — именно та ситуация, в которой может быть реализована сущностная черта личности: её свобода. Действие в сторону свободы это рациональное действие (по определению рациональным считается такое действие или цель, для которого указаны достаточные основания). Если личность принимает решение, за результаты которого она берёт ответственность, то по определению она действует рационально. Но это рациональность особого типа — метакультурная или личностно-событийная. Она в точности соответствует мета-культурному характеру решения как выходящего за пределы культурной формы, иными словами, это решение экстатическое или творческое, не использующее целиком какой-либо алгоритм. Так, «разрубить гордиев

узел» — это пример метакультурной рациональности, поскольку все другие пытались его культурно распутать. Но это решение рационально только при том условии, что берётся ответственность за его последствия. Т.е. включается этический фактор, который также входит в определение состояния метакультуры. В силу сказанного подобие стратегемному мышлению чисто внешнее, на самом деле мы остаёмся в самой глубине метафизического мышления, просто истина предмета ищется не в потусторонних идее и идеале, а в *метафизике личностного бытия*, в том трансцендентном или священном, к чему причастна личность. В этом случае мы свершение Истины, т.е. дело мышления, сделали делом откровения.

В первой главе были рассмотрены исторические типы рациональности. Нужно ли говорить о том, что все они остаются значимыми в своей приложимости к тем или иным классам ситуаций. Не всякая ситуация призывает событийное мышление, а только такая, в которую мы сами оказываемся вовлечены, где мы вынуждены стать в положение самореференции.

Возьмём в качестве примера мыслимого событие под именем «моя семья». Пусть каждый член семьи начнёт описывать себя (осмыслять) как члена семьи. Называть в этом случае семью предметом мысли — означает, только запутать дело. То, что происходит при этом в индивидуальном сознании и с индивидуальным мышлением совсем не похоже на то, что характерно для обычного таксономического мышления.

Соответственно необходимо принципиально различить проектный и сценарный подходы. Мыслить, например, семейное сообщество (и себя в нем) невозможно в проектном варианте. Разработка проекта имеет смысл при условии, что ресурсы находятся в вашем собственном распоряжении. Если же обстоятельства определяются и другими субъектами, а вы продолжаете настаивать на проектном решении ситуации, то проект обретает явные признаки манипуляции, и сама ситуация вынуждает прибегать к манипуляционным технологиям, с соответствующим пренебрежением этическими принципами отношения к Другому (основой которых является презумпция его свободы).

С привычной позиции таксономического мышления событийное мышление это то, которое оказалось в ловушке парадокса «множества, которое одновременно является подмножеством самого себя» или парадокса «лжец» («все критяне лжецы», говорит критянин)*. Разрешить этот парадокс чисто формально-логическими средствами так и не удаётся. Между тем рациональный выход из логической ловушки вполне возможен, и он состоит в понимании этических оснований логики [Апель, 2001]. Т.е. когда субъект вовлечён в ситуацию, которую он же и мыслит, то избежать вопроса об искренности или честности того, что он говорит, невозможно [Ячин, 2006, с. 103]. Между тем логика и теория мышления до сих пор в основном пытаются избежать признания, что этика фундирует логику.

Мы говорим, что событийное мышление призывается тогда, когда субъект вовлечён в ситуацию, которую он должен помыслить, но не может занять по отношению к ней точку зрения внешнего наблюдателя. Поскольку весь человеческий мир пришёл или приходит к положению всеобщей зависимости всего от всех, то такого рода ситуации возникают всё чаще и чаще. Здесь не только плохо работают схемы предметного мышления, но само мышление раскрывает свою событийную природу. Как утверждал Аристотель, а вслед за ним Гегель и Хайдеггер «то, что первое по природе, показывает себя в последнюю очередь». В своём событийном (позднем и развёрнутом) статусе мышление показывает, *что* оно есть на самом деле. На самом деле мышление само по себе есть событие встречи мыслящего и мыслимого. Первый акт мышления начинается со встречи с Другим как Другим, т.е. с момента различения себя и другого, а значит, с момента удержания своей самотождественности. Мышление как деятельность, как направленность субъекта на освоение некоторого объекта, есть, с точки зрения «природы» мысли, только её превращённая и частная форма. В деятельной трактовке мышления мыслимое унижено до состояния «молчаливого» предмета, где

* Б. Рассел своей теорией типов пытался чисто логически решить парадоксы путем запрета на высказывания такого рода. Но этот «запрет» с самого начала никто не принимал всерьез.

только на стороне *Ego cogito* находится конструктивная активность, а мыслимому отведена лишь пассивная роль. «Возможно, что человек веками слишком много действовал и слишком мало мыслил» [Хайдеггер, 1991, с. 135]. Только в своём событийном статусе мышление выходит в несокрытость, обнаруживает себя как общение (общность, общительность и сопричастность).

Однако встреча мысли и мыслимого не может состояться сама собой. Им нужен символический посредник, «символический» потому, что он должен *взаимно* презентировать их друг другу. Им (как известно) является Слово, понятое как Логос или как медиум смысла. Если же этот посредник отсутствует или же Слово используется не в своей символической мощи, а как обычный знак, то нет и подлинной мысли, а есть простое представление предмета.

Когда Хайдеггер рефреном повторяет: «Мы ещё не научились мыслить, мы ещё не знаем, что такое мысль» [Хайдеггер, 1991], то указывает вот на эту подмену тезиса — есть только представление, а мы уже ищем мысль.

В событии мысли (а у нас есть веские основания говорить о мысли как о событии ещё и потому, что она случается не так уж и часто) происходит обязательная отсылка к себе самой. Мышление всегда самореферентно и потому коррелятивно состоянию метакультуры.

§ 48. РЕФЛЕКСИВНЫЕ МЕТОДОЛОГИИ И МЕТАКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД

Культурная форма сама по себе не предполагает *развёрнутой* рефлексии. Примером служит родной язык. Автоматизм речи, отсутствие актуальной рефлексии над тем, каким образом осуществляется речевая деятельность, входит в условия вразумительности высказываний. Однако этот автоматизм является

результатом предварительных более или менее осознанных усилий и даже целенаправленного обучения. В той мере, в какой культура полагает *обучение культуре* или целенаправленное воспитание (*пайдейю*), она носит рефлексивный характер. И хотя ни одна культура не может обойтись без собственной рефлексии, уровень рефлексивности может быть очень разным. Исторически мы наблюдаем нарастание рефлексивности культур с закономерным выходом на позицию методологической рефлексии, что и будет равнозначно состоянию метакультуры.

Главное в этом историческом движении культурной формы состоит в том, что до определённого периода идея рефлексии вообще не связывалась с культурой, но целиком относилась к мышлению как таковому. Каноническое определение рефлексии, которое принадлежит Дж. Локку, гласит: это «то наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы её проявления, вследствие чего в разуме возникают *идеи* этой деятельности» [Опыт о человеческом разумении, Соч., 1985, т.1, с.155]. Наше мышление и в целом сознание действительно полагают рефлексивную установку (наряду с интенциональной), но в развёрнутом виде рефлексия может существовать только в формах культуры, прежде всего, языка. Это обстоятельство почти никак не учитывалось в классической философской традиции и стало совершенно ясным только в связи и в результате «лингвистического поворота» в философии, вместе с рождением темы языковых игр и проблематики аналитической философии. Между Локком и Витгенштейном (которому принадлежит идея *language game*) находится немецкая классическая философия, которая открыла саму тему культурфилософской рефлексии.

В осуществлении рефлексивной функции мышления состояла и состоит собственная задача философии, в её отличии от позитивного научного познания, за которым преимущественно закреплена интенциональная функция. Философское мышление (начиная с Сократа) есть не что иное, как методически оформленная рефлексия. Наиболее детальную разработку эта сущностная философская задача получила в методе феноме-

нологической редукции Э.Гуссерля. (При этом обнаружилось, что феноменология есть по существу методически развёрнутая рефлексивная установка мышления). Однако, включая и самого Гуссерля, рефлексия понималась преимущественно в локковском значении как «деятельность чистого мышления». Только философская герменевтика связала рефлексию с языком (и тем самым с формами культуры). Философская деятельность, говорит П.Рикер, это «конкретная рефлексия, опосредованная всем универсумом знаков» [Рикер, 1995, с.409]. Великая заслуга феноменологической герменевтики состоит в открытии того факта, что человеческая субъективность становится доступной для себя самой, для исследования и для описания только в своих объективирующих выражениях, коими являются культурные произведения*. Этому варианту герменевтики удалось на методологическом уровне ввести в игру конституирующий принцип Инаковости, который мы здесь без усталы подчёркиваем. «Явно или неявно, всякая герменевтика выступает пониманием самого себя через понимание другого» [Рикер, 1995, с.25]. Отношение к Иному есть одновременно и ключевая формула рефлексии и формула метакультуры.

Выход рефлексии за рамки чистого мышления, представление её как особой деятельности сделал методическую рефлексию достоянием всего научного познания. Одним из эффектов размежевания мышления и рефлексии стала возможность появления методологических школ, претендующих на самостоятельный статус относительно философии и позитивной науки. Ярким явлением этой попытки на отечественной почве стала школа системно-мыследеятельностной методологии (СМД-методология). Основоположник этой школы Г.П.Щедровицкий стал рассматривать рефлексию как особую коммуникативную деятельность, исследовать которую можно вне и помимо философского опыта анализа мышления, в рамках особой науки —

* «Рефлексия — это присвоение нашего усилия существовать и нашего желания быть через произведения, свидетельствующие об этом усилии и об этом желании» [Рикер, 1995, с.27].

«методологии» [Щедровицкий, 1975]*. Щедровицкий решительно «выводит из игры» (за скобки анализа, что является законной теоретической процедурой) фактор внутреннего мира человека, его этические установки и ценности. Но при анализе человеческой деятельности это слишком «сильное» допущение.

По крайней мере, в отношении проблематики рефлексии более продуктивным выглядит другое методологическое направление (возникшее на той же почве Московского методологического кружка) — методология рефлексивного управления В.А. Лефевра [Лефевр (1963—1973)]. Лефевр, в отличие от Щедровицкого, «вводит в игру» внутренний мир человека, его этическую позицию, принимает во внимание, что совместная деятельность всегда связана с конфликтом ценностей и интерпретаций.

Становление понимания рефлексивности культурных форм, по-видимому, есть только иное выражение судьбы категории опыта в философии (см. гл. 1). До тех пор, пока опыт противопоставлялся знанию (так это было в античной философии), невозможно было заметить, что он существует при условии, что *знает себя* как опыт. Рефлексивность — обязательная составляющая современного понимания опыта, в том числе и научного. Никак нельзя преуменьшать значение опытного характера научного знания. Но это значение открывается в полной мере только тогда, когда сама наука начинает понимать свой опыт рефлексивно, что фактически совпадает с открытием *собственной ре-*

* Здесь нет возможности дать развернутый анализ этой методологии. Отмечу главное: истолкование социальной деятельности как предельного основания аналитики человеческого бытия, фактическая элиминация всего субъективного плана (плана сознания) оказалось очень близким логике бихевиоризма. В рамках этого подхода оказалась полностью элиминирована ценностная и этическая проблематика. И когда современный менеджмент раскрывает основополагающее значение этических установок и ценностей для «эффективной» деятельности, то тем самым указывает на принципиальные ограничения применимости деятельностного подхода в его «аутентичном» виде. Здесь стоит обратить внимание на попытки вписать СМД-методологию в более широкий рефлексивный и коммуникативный контексты [Громыко, 2006].

альности языка описания предмета познания, средств и инструментов его экспериментального изучения.

В естествознании начало рефлексивному пониманию опыта было положено введением принципа наблюдаемости (Э.Мах). Этот принцип стал методологической предпосылкой создания теории относительности (А.Эйнштейн), принципа дополненности [к средствам наблюдения и эксперимента] (Н.Бор) и принципа неопределённости (В.Гейзенберг). Далее это движение естественнонаучной мысли развернулось в методологию радикального конструктивизма с его приложениями в области биологии, кибернетики, теории связи и др. Здесь принцип рефлексивности стал рассматриваться как особый случай более универсального принципа самореферентности (самоотнесённости) как условия существования любой целостной динамической системы.

В области социальных и гуманитарных наук развитие рефлексивных методологий происходило в столь же массовом порядке. В первую очередь на эту позицию встала антропология. Для этой науки рефлексивная установка по отношению к своей исследовательской позиции при изучении иной культуры является методическим правилом. Эта научная установка получила широкую известность и признание после выхода работы К.Клакхона «Зеркало для человека» [*Kluckhohn*, 1946]. Однако приоритет в такого рода постановке вопроса, скорее всего, принадлежит русскому этнологу С.М.Широкогову, который ещё в начале 30-х гг. прошлого века писал о вводимом им понятии «психоментального этнического комплекса»: «...я понимаю, однако, что читатель находится отнюдь не в лёгком положении, поскольку он одновременно должен следить за тремя различными вещами: 1) чужим этническим комплексом, 2) личным комплексом автора, 3) работой восприятия своей собственной психоментальной машинерии» [Цит. по: *Кузнецов*, 2006, с.69].

Рефлексивный подход наиболее отчётливо нашёл своё выражение в феноменологической социологии (А.Шюц), в этнометодологии, в принципах рефлексивной социологии П.Бурье и др. Главное требование этой методологии состоит в осознании той

позиции, с которой вы воспринимаете и описываете предмет. Такая позиция может быть установлена вашим социальным статусом или ролью (что необходимо учитывать при опросе респондентов), или инструментарием и понятиями, которые вы как исследователь используете для описания предмета.

Как представляется, метакультурный подход значительно расширяет смысловые границы идеи рефлексии. Здесь опять обнаруживается эвристика нашего правила: высшее — ключ к пониманию низшего. Современное состояние культуры и личности — ключ к пониманию способа существования культурной формы и личности вообще. Хотя рефлексивное отношение к Иному составляет и исходный способ существования человека, и любой культуры, но принцип этого отношения выходит в непотаенность в современной ситуации интенсификации межкультурного взаимодействия. Сегодня любая культура имеет все технические, политические и экономические условия рефлексивно соотнести себя с Иной культурой. В этом же положении оказывается и любой человек, вовлечённый в мировые информационные сети и потоки. Межкультурное взаимодействие обязательно порождает два полярных эффекта: появление усреднённых культурных образцов, доступных для представителей любой из взаимодействующих культур — на одном полюсе, и становление рефлексивной позиции личности, способной сделать творческий вклад, прежде всего, в свою родную, а затем в мировую культуру — на другом полюсе.

Идея метакультуры углубляет понимание рефлексивных процедур и методологий, смещая акценты на смыслопорождающую роль границы в любых отношениях инаковости. Источником всей и всяческой новизны и творчества является не столько человек, его деятельность, или его культурная форма, и даже не взаимодействие между любыми инстанциями. В лучшем случае взаимодействие порождает спонтанную активность или репродуктивную деятельность (типа: животное увидело предмет своей потребности). Только рефлексивно конституированная граница между людьми, культурами, между личностью и её произведением, между человеком и природой, между человеком

и Богом создаёт пространство для действительного творчества, а иначе говоря — пространство свободы.

Вот почему методологический принцип идеи метакультуры концентрированно выражается требованием рефлексивного поиска границ или их конструированием. «Рефлексивность» означает, что различия ищутся не только и столько в другом, сколько в самом себе. Нерефлексивная соотнесённость с Иным приводит к его восприятию просто как чуждого, чего-то не похожего на меня или мне непривычного. Рефлексивность требует видеть собственную недостаточность, а значит, понимания другого как своей возможности. Таков был ещё дильтеевский герменевтический принцип понимания. Он гласит: «Понять другого — значит представить как свою собственную возможность». К этому принципу нужно только добавить: «при условии, что я не становлюсь этим иным, не утрачиваю понимания границы между нами».

Феноменологическая герменевтика утверждает, чтобы обрести подлинное Я, нужно его вначале потерять, что соответствует евангелической формуле: душу обретёт тот, кто её потеряет [Рикер, с.31]. «Потеря себя» в Ином (узнаём в этом простой образ любви) есть основной путь метакультуры. И этот же путь есть путь рефлексии.

§ 49. МЕТАКУЛЬТУРНОЕ СООБЩЕСТВО: ВСТРЕЧА НА ГРАНИЦАХ КУЛЬТУРНЫХ СРЕД*

Признание принципиального значения границы между средами в динамике и развитии системы любого вида составляет одно из самых сильных по своей эвристике положений синергетического подхода. Принцип едва ли знает исключения. Поэтому, видите изменения — ищите порождающие их границы, хотите изменений — создавайте границы. Конечно, речь идёт

* Параграф написан совместно с М.Е.Буланенко и А.В.Поповкиным.

о границах особого сорта, границах, о которых Н. Луман говорит, что «они существуют только как указание себя пересечь» [Луман, 1994].

Для того, чтобы более ясно представить значение границы, имеет смысл ввести терминологическое различие между «барьером» как препятствием движению и контактам разного рода и «границу» как место перехода из одного пространства в другое. Это различие необходимо для того, чтобы зафиксировать существенно разные ситуации межкультурного взаимодействия. С метакультурной точки зрения главным обстоятельством является различие логики проведения «границы» и «барьера». Увидим в «принципе барьера» искусственное препятствие для развёртывания некоторого процесса. Примерами барьеров могут служить сегрегация по расовым или религиозным признакам, разного рода цензы, препятствующие культурной и социальной мобильности; образцовым исполнением «принципа границы» будет межличностное общение, а примером — любой нормальный вход в культурное учреждение: в музеи, театры и т.д.

Среди эффектов современной глобализации можно выделить тенденцию к разрушению разного рода барьеров: политических, рыночных, сегрегационных, культурных. Однако непредусмотренным эпифеноменом разрушения барьеров является и стирание границ — зон творческого соразвития.

С точки зрения универсальности «принципа границы» странным выглядит то обстоятельство, что большинство теорий коммуникации не придаёт особого значения этому фактору, а часто его просто не замечает. При этом даже подспудно считается, что коммуникативная задача (критерий коммуникативного успеха) — это ликвидация ранее существующих границ непонимания.

Дело же обстоит совсем наоборот. Именно искусно выстроенные границы являются свидетельством устойчивости и плодотворности диалога (коммуникации). Существо *так* обустроенной границы состоит в ясном понимании каждой стороной инаковости другой. Даже обычная практика общения знает о требовании соблюдения границ, т.е. правил простой деликатности. Задача, которая возникает перед каждой стороной в *та-*

ком общении, состоит в том, чтобы войти в смысл послания Другого, а это значит — перейти границу той знаково-символической оболочки, в которой представлено это послание. Здесь действуют известные правила герменевтики, которые требуют принимать послание Другого исключительно в форме того, что он *хочет* сказать. Это означает требование принять Другого как свободу, в презумпции его искренности. Взламывание и стирание границ в общении будет выглядеть как взаимная подозрительность: «Ты говоришь не то, что имеешь в виду!». И когда собеседники находятся в позиции взаимной подозрительности, то из неё возможны два исхода: либо воздвигнуть формальные барьеры в общении в виде «вежливых» формул, либо перевести общение на самый поверхностный уровень, на уровень общепонятности — такой исход как раз и предлагает массовая культура. Тогда вместо глубинного общения становятся возможными только разговоры о таких всем понятных вещах, как особенности национальной кулинарии, или о спорте, или о погоде и т.п.

В условиях культурной глобализации, когда межкультурные контакты приобретают всё больший размах и глубину, когда одна культура получает организационные, политические и технические возможности вторгаться в сердцевину других культур, вопрос о границах приобретает особое значение. Мы хотим обратить внимание на то, что феномен массовой (общедоступной, усреднённой) культуры является продуктом фактического уничтожения границ между культурными средами. Зачастую средства массовых коммуникаций, будучи в основном носителями усреднённых культурных образцов, буквально взламывают границы культурных сред, ликвидируют реальное культурное разнообразие и тем самым нивелируют творческий потенциал потребителей культурных зрелищ.

В основе стирания границ лежит смешение логик разных областей и процессов. В особенности ярко это проявляется в смешении собственной логики культуры и экономической логики. Следует понимать, что процесс коммерциализации культуры (искусства особенно) в качестве методологической предпосылки имеет полное игнорирование того обстоятельства, что

законы культурного творчества и законы рынка плодотворны только в ситуации их взаимной ограниченности. Так, сегодня много свидетельств того, что коммерциализированная система авторского права становится барьером для творчества. В логике границы соотношения права творца на свой продукт и коммерческого вознаграждения должны выглядеть несколько иначе. Уже имеется некоторое количество вариантов более искусного проведения границ между творчеством и коммерческим интересом. Примером может служить система Creative Commons, правила постфактумного обмена [Долгин, 2006] и в целом «экономики дара» (gift economy), которая предлагает учитывать законы творческого дара в экономической системе производства. Благо для этого созрела сама современная экономика, в которой информационные продукты и услуги составляют большую долю ВВП. Информация — это «продукт», который «по природе» не подлежит эквивалентному обмену (образующему основной принцип экономики) [Бодрийяр, 2003], но по существу подчиняется принципу *тотального предоставления* [Годелье, 2007]*.

Столь же остро стоит вопрос границ и барьеров в межкультурных взаимодействиях. Реакцией на глобалистское стремление к стиранию границ, о котором было сказано выше, является рост шовинизма миноритарных этнических групп, желающих отгородить себя от влияния вмещающей культуры. Законченной, но предельно уязвимой системой такого рода является резервация — она выполняет роль барьера там, где в этом нет нужды, но абсолютно прозрачна в тех областях, где границы следует удерживать.

Взаимодействие «больших» культур в некоторых отношениях является не менее напряжённым. Примером может служить политика культурного протекционизма, проводимая жесткими методами: выдавливание другого языка со своего культурного пространства, запреты на деятельность культурных учреждений (миссий, фондов и т.д.). Хотя культурный протекционизм, опять-таки, можно рассматривать как реакцию на наступле-

* Согласно автору, «тотальное предоставление» — это принцип дара, который господствует в межличных отношениях архаических обществ.

ние глобализации, обе эти крайности одинаково непродуктивны в отношении развития культуры.

Квинтэссенцией всей ситуации непродуманности отношений этносов, наций и культур в современном мире является тема идентичности. В основном эта проблема обсуждается исходя из ложной посылки, что идентичность можно сохранить путём предохранения от влияния извне. На самом деле свою личную, национальную или культурную идентичность можно сохранить только путём её творческого развития, а это означает — путём продвижения своих творческих продуктов к границам взаимодействия (встречи) с другими личностями, этносами и культурами. Образно говоря, сохранность пространства своей культурной среды может быть обеспечена только так, чтобы активность внутреннего давления среды была равна или больше давления извне.

Разрешить все обозначенные коллизии прежними стихийными способами воспроизводства культурных общностей уже невозможно. Культурные среды взаимно проникают друг в друга на «ядерном» уровне, вызывая цепную реакцию распада ядерных смыслов и ценностей жизненного мира в каждой из них. Традиционный жизненный мир держался на фоновом (нерефлексируемом) согласии относительно базовых экзистенциалов совместного человеческого бытия. Наличие фонового согласия относительно справедливости, участия в судьбе народа, совести, любви и т.п. в такой же степени являлось условием жизнестойкости культурного сообщества, в какой не могло быть выведено на рефлексивный уровень. Попытки осветить фоновое согласие «светом разума» (такова идея всякого просвещения) предпринимались постоянно, но всегда примерно с одним и тем же результатом: социальным и культурным хаосом с последующим и, как правило, насильственным возвращением к «фоновому единству мнений». Известный нам опыт просвещения весь строился на рационализации жизни, которая эту жизнь и умертвляла.

Сегодня согласие относительно базовых экзистенциалов совместного человеческого бытия необходимо уже в планетарном масштабе. При этом даже у самого большого оптимиста не может возникнуть иллюзии относительно того, что такого согласия

возможно достичь в фоновом режиме. Но и путь просвещения никто более повторять не будет, учитывая его негативные уроки*. Нужна не просветительская рационализация предполагаемого фонового согласия культурных (межкультурных) сообществ, а особый путь *рефлексивного освоения жизненного мира***. Жизненный мир, общий для всего человечества, возможен только как включающий рефлексивные границы между культурными средами. Примерно в том же смысле как эти границы нужны между близкими людьми (в семье, например). Здесь граница не только не отрицает близости, но конституирует её как общий смысловой порядок жизни.

Идея метакультуры и метакультурного сообщества призвана к тому, чтобы *рефлексивно управлять* антиномичными тенденциями стирания границ, с одной стороны, и воздвижения барьеров, с другой.

Исходя из понимания метакультуры как такого состояния культуры, при котором она способна рефлексивно использовать достижения других культур для собственного творческого развития, можно сказать, что метакультурное сообщество это сообщество представителей разных культурных сред, совместно ставящих и разрешающих задачу творческого соразвития.

Мы используем понятие культурной среды (избегая коннотаций обычного слова «культура») для того, чтобы вместить всё множество возможных ситуаций «встречи на границах». К числу этих ситуаций принадлежат не только встречи национальных культур. Такого рода встречи столь же существенны для междисциплинарных диалогов, для ответственного личностного общения, т.е. во всех тех случаях, когда рефлексивно принимается

* См. Хоркхаймер М., Адорно Т. Дialeктика просвещения. — М.—СПб., 1997. Слотердайк П. Критика цинического разума. — Екатеринбург — Москва, 2009.

** Здесь мы не станем прояснять различие рационализации и рефлексии. Ограничимся ссылкой на разработку методов рефлексивного управления, которая концентрируется вокруг журнала «Рефлексивные процессы и управление» и основателя этой методологии А.В. Лефевра. См. его работы «Конфликтующие структуры» и «Алгебра совети» (Лефевр В.А. Рефлексия. — М., 2003).

инаковость Другого, и причём так, что она оборачивается возможностью взаимного соразвития.

В силу рефлексивности метакультурного общения его можно обозначить как *искусство проведения границ* между личностями, этносами, народами, научными дисциплинами и культурными средами в целом, где возникает эффект взаимного творческого соразвития.

Применительно к миру человека существует два теоретико-методологических подхода, которые исходят из признания важнейшего значения границы в осуществлении этого мира: один развивается в рамках теоретико-системного подхода Н. Лумана, другой — в рамках синергийной антропологии С.С. Хоружего. На наш взгляд, эти два подхода обладают признаками комплементарности. Инструментальность лумановской теории хорошо дополняется экзистенциальным смыслом границы в её антропологическом измерении.

Эвристика теории Н. Лумана состоит в том, что она раскрывает связь границы с рефлексивными (самореферентными) процессами; показывает, каким образом система, благодаря операциям самореференции и инореференции и ориентируясь на «собственные операции» [Луман, 2007, с.535], осуществляет своё воспроизводство. Понимать рефлексивность как способность к самореференции (самоописанию) важно для различения индивидуальной и коллективной рефлексии (в отличие от рефлексии как таковой, самореференция может осуществляться только в некотором сообществе), а именно это различие конституирует особое состояние метакультуры. Только текстуально (сценически) зафиксированный опыт коллективной и творческой рефлексии создаёт метакультурный эффект. Эффект состоит в том, что над обычной культурной практикой (художественной, театральной, научной, учебной) формируется особый контур самоописания. Нет контура самоописания (самореференции) — нет состояния метакультуры. Причём заботу о самоописании собственной культурной практики вынуждены взять на себя самоорганизующиеся метакультурные сообщества. Здесь мы предлагаем интерпретировать мировой феномен

повсеместного возникновения эпистемических сообществ в указанном контексте, т.е. рассматривать эти сообщества как разновидность метакультурных. Профессиональные сообщества выходят в эпистемический режим существования (в режим самоописания собственной научной, технической, художественной практики), поскольку это становится условием их воспроизводства как общности. При этом, как показывает П. Хаас, такие сообщества начинают ориентироваться не только на общность знания, но и на общие ценности [Haas, 1992].

Синергичная антропология предлагает рассматривать человека не с позиции категории сущности, как это предполагалось в течение почти всей истории европейской философской мысли, но с точки зрения границ человеческого бытия и разделяемых этими границами энергий. «Антропология, — полагает С.С. Хоружий, — может развиваться как описание «антропологической границы» — границы сферы всех проявлений и возможностей человека, границы горизонта человеческого существования» [Хоружий, 2003, с. 39]. В нашей интерпретации это означает, что поскольку антропологические границы «приглашают к трансцендированию», то тем самым они порождают энергии особого рода — энергии развития. Соответственно индивидуальная и личностная идентичность существует и может быть помыслена исключительно в рамках тех синергичных процессов, которые происходят на антропологических границах.

Нам достаточно экстраполировать эту синергичную логику в область социальной реальности, и мы без труда переходим в дискурс лумановской теории. С точки зрения этой теории можно сказать, что антропологические границы отделяют собственно человеческие операции с «внешней средой» от множества иных возможных операций. Несмотря на призыв Н. Лумана «скрупулёзно различать аутопойезис социальных и аутопойезис психических систем» [Луман, 2007, с. 345], нельзя не заметить того, что обе «системы» оперируют на основе смысловой самореференции/инореференции. Именно в рамках этого подобия любая форма культуры может быть описана как множество пограничных операций со «средой». В состоянии метакультуры это обстоятельство только

выходит в нескрывтость. Следовательно, синергичная антропология и теоретико-системный подход Н. Лумана взаимно дополняют друг друга. Однако «встреча» антропологического и социального измерения границы требует соответствующего обустройства. Таковым является концепция метакультуры.

Метакультура предполагает введение особого режима общения между субъектами любого рода. Режим метакультурного общения строится по модели межличностного отношения, т.е. такого общения, где каждый его участник получает возможность свободного и творческого самоосуществления в границах «экстатической соотнесённости с Иным» [Яннарас, 2005].

Но можно ли считать метакультуру (метакультурное сообщество) современной разновидностью культуры (культурного сообщества) или это есть качественно иное образование? Острота этого вопроса обусловлена тем, что в современном словоупотреблении произошёл некоторый ложный сдвиг: слово «метакультура» получает широкое хождение, но как синоним «наднациональной культуры» или «транскультуры». Великую идею «мета-», которая символически обозначает весь духовный исторический путь европейского человечества, начиная от античной «метафизики» и завершая современными метаязыками и метатеориями, пытаются редуцировать до незамысловатого «между». Этот сдвиг не случаен, он связан с установкой обыденного сознания и классической научной парадигмы, которые мерой процесса или целого делают простейшее, элементарное или усреднённое. Применительно к нашей теме это приводит к тому, что вся культурная динамика начинает пониматься с позиции массового потребителя культурных зрелищ, который сам, равно как и создатели массовой продукции, верят в то, что именно тиражи книг, дисков, величина аудитории и кассовые сборы есть показатель культурного эффекта. Никто не спрашивает, кто творцы «творцов», довольствуясь потребительским эффектом.

Если же мерой, критерием и индикатором развития (и развитости) культуры мы будем брать её высшие достижения, т.е. её классические образцы, то картина современной культурной жизни глобализирующего человечества окажется более сложной. Мы увидим, что культурная динамика имеет двойственный

характер: с одной стороны — расширяется пространство глобальной усреднённой миметической культуры, а с другой — формируется состояние метакультуры, те области «внеаходимости», в которых становится возможной рефлексивная позиция на границе культур, необходимая для реализации творческого потенциала личности. При этом и в весьма поверхностной характеристике современной ситуации как состояния «между» обнаруживается свой резон. Действительно, современный человек, в основном усилиями масс-медиа, поставлен в пограничные условия существования (поставлен во многих смыслах: и экзистенциально, и культурно, и институционально). Из этой ситуации есть два диаметрально противоположных исхода: либо занять личностную (творческую, критическую, инновационную, субъектную) позицию, либо стать агентом безличных информационных потоков или сетевых структур. Э.Кастельс представляет данную альтернативу как основное противоречие эпохи, как противоречие между Я (идентичностью) и Сетью [Кастельс, 2000].

Таким образом, для понимания состояния метакультуры необходимо учитывать общий антиномичный характер всей современной эпохи. «Антиномичный» — это точное слово, указывающее на то, что ситуация складывается как результирующая двух законов (номосов): законов творчества личности и законов информационных сетей (семиотических паутин). Далее по аналогии: так же как идея *мета-физики* (*мета-языка*, *мета-теории*, *мета-политики* и т.д.) предполагает выход за рамки логики (законов) физики, языка, теории, политики, но так, что сама физика, язык, теория, политика и т.д. становятся *предметом особой заботы* с внешней для них стороны, так и метакультура есть выход и прерывание логики культурной формы, но так, что заботу о сохранении этой культурной формы берёт на себя личность — «дарующий источник» всякого возможного вклада в содержание культуры. Поэтому сочетание слов «состояние метакультуры» призвано выразить именно *составной* характер последней. Метакультура «состоит» из материала культуры и творчества личности с *внешней* для этого материала стороны. Подобное состояние возникает на границе культурных сред, но открывается это обстоятельство лишь в современную эпоху.

§ 50. УСЛОВИЯ МЕТАКУЛЬТУРНОГО СОРАЗВИТИЯ

Мир стоит перед альтернативой: либо столкновение цивилизаций и культур, либо согласование базовых смыслов, носителем которых каждая из них является. Основная идея, положенная в обоснование возможности метакультурного соразвития, состоит в том, что это соразвитие может осуществляться только на базе основных экзистенциалов человеческого бытия. Не может быть культур, которые бы так или иначе, но не всегда рефлексивно, не содержали бы в себе представлений о том, что есть истина, добро, красота, справедливость. Наличие таких представлений связано не с каким-либо отстранённым философским интересом, но с жизненной необходимостью формирования единого жизненного мира, мира, который непосредственно выражается в живом общении людей, в их способности понимать друг друга. Такие представления могут носить фоновый (нерефлексивный) характер, но они *должны быть*. В традиционной культуре носителем таких представлений была мифология и религия. Эти формы культуры не утратили своего значения и сегодня, но ситуация радикально изменилась тем, что ныне отдельные культуры вошли в глубинное взаимодействие и вынуждены формировать общий для всего человечества жизненный мир. Возникает вопрос: могут ли разные культуры договориться между собой о том, как понимать истину, благо, красоту, справедливость, права человека и проч. В рамках этой глобальной тенденции основная проблема состоит в том, что сформировать фоновое согласие относительно этих экзистенциалов в принципе невозможно. Практически остаётся только два пути: первый — это тот, по которому пока движется современный глобализирующийся мир. Это путь вестернизации, т.е. когда культурные образцы, идеалы, ценности одной (западной) культуры пытаются сделать универсальными для всех. Достичь решения проблемы (фоновое согласие) на этом пути, однако, невозможно. Так, демократические институты и ценности западного общества не могут эффективно функционировать без фонового согласия

относительно идеи личности, которая фундирует всю западную цивилизацию. Поэтому трансфер таких институтов в иные культуры идёт на внешнем, формальном уровне, не затрагивая глубинные смыслы и ценности «реципиента». Как и предполагает теория, на практике это приводит к расщеплению культуры и ментальности принимающей стороны, отрыву сознания народа от своих культурных корней и, самое главное, к разрушению того фонового согласия, которое ранее цементировало данную культурную общность. Это с одной стороны. С другой — эффект внешних заимствований приводит к тому, что некоторая часть людей всё-таки усваивает эти образцы. Но они усваиваются совсем в другой логике, чем это происходит при усвоении форм родной культуры. Формы родной культуры усваиваются в логике сотворчества (пример того, как ребёнок совершенно творчески осваивает родной язык); форму чуждой культуры усваивают в логике чистой имитации (подражания), что наиболее ярко проявляется во всех разновидностях потребительского поведения (будь то потребление товаров или зрелищ). Общий итог — нивелирование в габитусе потребителя творческого потенциала личности.

Второй путь достижения согласия это тот, который предлагает концепция метакультуры. Это путь создания ойкумены совместного человеческого существования. Главное отличие от первого состоит в том, что согласие достигается не в фоновом режиме общения, а исключительно в рамках формирования рефлексивной позиции относительно собственной и иной культуры. Метакультура предполагает рефлексивное использование культурного опыта Другого для собственного творческого развития. Это путь коммуникативной рациональности, когда достижение согласия в некотором коммуникативном сообществе становится критерием подлинности того, о чем в этом сообществе идёт речь. Рефлексивность общения (межкультурного диалога) обеспечивается прежде всего тем, что стороны отдают себе полный отчёт о специфике культурной формы тех базовых смыслов, которые делают возможными как собственно человеческое существование (экзистенцию), так и экзистенциальное общение.

Основное правило метакультурного общения (метакультурного сообщества) повторяет общую линию аргументации, которую использовали Сократ, Платон. Первый шаг состоит в элиминации того конкретного содержания, которое данная культура (человек) вкладывает в данный экзистенциал. Мы начинаем не с того, *что* каждый понимает под истиной, справедливостью, правом или красотой, а с того, что у каждой культуры есть идея (чистая форма) истины, справедливости и т.д. На втором шаге — опять-таки не поднимая вопрос о том, *что* каждый понимает под справедливостью и т.д., следует сравнить исторические пути (исторические условия) формирования данной идеи. Этот шаг мы называем метакультурной компаративистикой. Здесь акцентируется внимание не на содержании идей, но на своеобразии путей, фиксируются не столько имеющие место разногласия в понимании экзистенциала, сколько точки расхождения путей понимания. Только после этого можно обратиться к содержанию того, что в разных культурах понимается под каждым экзистенциалом.

§ 51. СВОДКА ФОРМУЛ МЕТАКУЛЬТУРЫ

Итоговая сводка формул метакультуры:

- (1) Метакультура это историческая форма культуры, *специализированная* на реализации творческой сущности человека в массовом масштабе.
- (2) Если культура в целом есть смысловая форма человеческого бытия, то метакультура — это смысловая форма бытия человека как личности, это личностная культурная форма.
- (3) Если культура в целом есть форма соотнесённости человека с Иным, то метакультура есть форма *экстатической* соотнесённости с Иным. Таким образом, все формулы метакультуры привязаны к формуле личности (личность существует только в отношениях экстатической соотнесённости с Иным).

- (4) Метакультура — это культура, осознавшая свою зависимость от этики творчества личности.
- (5) В состоянии метакультуры личность становится в позицию *внеаходимости* относительно своей культуры.
- (6) В состоянии метакультуры основной закон культуры — принцип дара (творческого бескорыстного вклада в развитие культуры) выходит в нескрывтость. Метакультура — это культура дара. (Формула коррелятивна становлению «экономики дара»).
- (7) В состоянии метакультуры культурная форма обретает подчеркнуто событийный характер. Метакультура это забота о событийности культуры.
- (8) Конститутивным началом метакультурного потенциала развития является пограничность межкультурного взаимодействия. Метакультура это пограничная культура.
- (9) Метакультура это рефлексивная (знающая себя, знаниевая или эпистемическая) культура, это культура со-знания.
- (10) Как таковая метакультура оппозиционна формам массовой культуры, которые не предполагают развёрнутой рефлексии.
- (11) Метакультурное общение формирует тип сообществ (эпистемических сообществ), специфическим ресурсом которых становится неявное *личностное знание*.
- (12) Метакультура как эпистемическая культура есть методология, теория и практика зон соразвития мировых культур.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

(сценарий будущего)

Сегодня у культуры появляется возможность быть самой собой, т.е. открыто следовать своему собственному принципу. Этим принципом является творческий дар. Когда это открывается на уровне самореференции культуры, она вступает в состояние метакультуры. Но быть самой собой совсем не означает служить себе. Суть бытия всякого сущего положена его целью и предназначением. Принцип дара не допускает «самообслуживания».

В заключении я вернусь к теме, которая была затронута во введении, но не могла получить своего полного развития в книге в силу её тематической направленности. Я имею в виду вопрос о соотношении принципов культуры, экономики и политики, от согласования которых зависит гармония совместного человеческого бытия. Это вопрос и о сценариях будущего, поскольку это будущее зависит от того, как сложатся отношения между силами общения, власти и обмена.

С точки зрения соотношения сил, общая ситуация в мире и положение культуры в нем определяются противоречием между фактической значимостью факторов и институтов культуры (образования, науки, художественного производства, массмедиа), т.е. всего того, что базируется на законах общения и экономических принципах обмена, за господство которых цепляется уходящая эпоха. Современная массовая культура, которую

вполне определённо можно назвать культурой потребления зрелищ, это и есть культура, подчинённая логике экономического обмена. Эта логика требует от культурного производства рентабельности. Последняя же невозможна, если культурное производство не носит массового характера.

Но есть альтернатива, в рамках которой сила общения (дара) берёт на себя заботу о выживании экономики, т.е. обеспечивает рентабельность производства. Об этом сегодня думают многие, и предлагаемые рецепты носят вполне жизнеспособный характер.

Идея о том, что человечеству нужен новый образ культуры, не является сколько-нибудь новой. Она возникла вместе с многочисленными попытками определить причины кризиса культуры в самом начале XX века (Г. Зиммель, А. Тойнби, Х. Ортега-и-Гассет, П. Сорокин и др.). Так, в своё время П. Сорокин в работе «Кризис нашего времени» (1937) утверждал, что кризис западной культуры — это закат чувственной культуры и возрождение на её месте *идеационной* культуры [Сорокин, 1992, с. 427]. Сорокин прав в том, что переход от чувственной к идеационной культуре — это действительный выход для культуры. Замечу, что метакультуру вполне можно было бы обозначить как идеационную культуру, в том смысле как *идеацию* понимал сам П. Сорокин. Для него культура есть совокупность ценностей. А специфика идеационной культуры состоит в том, что она в качестве таковых берёт ценности, выходящие за пределы данного нам вещного или предметного мира.

Г. Кан в работе «Год 2000» (1967), комментируя прогноз П. Сорокина, напротив, свидетельствует и предсказывает развитие чувственной культуры со всеми её атрибутами: эмпиризмом, сексуальностью, гуманизмом, прагматизмом, утилитаризмом, гедонизмом [Цит. по: *Переслегин*, 2009]. Судя по всему, Сорокин действительно ошибся в том, что наступление идеационной культуры произойдёт скоро, но он был прав, что это для неё единственный выход. Если западная культура сохраняет себя, то при одном условии: она находит в себе силы принять новые идеаци-

онные ценности. Именно это и фиксирует Г. Кан, но он отмечает, что сегодня не только не происходит ослабления чувственной (предметной) культуры, но появляются новые ресурсы расширения её масштабов. Один из возможных сценариев состоит в том, что развитие информационных (мультимедийных) технологий предельно расширяет возможности удовлетворения гедонистических потребностей, фактически доводя последние до кибернаркотиков. Вероятны попытки борьбы с ними так же как с наркотиками, однако эффективность видится незначительной.

Подобные сценарии будущего, однако, совсем не учитывают фактор конкуренции мировых культур, того, что С. Хантингтон [*Huntington*, 1996] назвал «Столкновением цивилизаций». С очевидностью все решения, стратегии и сценарии, которые станут приниматься в рамках цивилизационных ареалов, будут в первую очередь учитывать позицию «конкурентов». Для Европы это мусульманский и даосско-конфуцианские миры. Острота конфликта или конкуренции совсем не в открытом политическом (военном) конфликте. Она состоит в конкурентных преимуществах, которые имеют мусульманские и даосско-конфуцианские ценности относительно тех, которые исповедуются современным Западным миром. Произойдёт простое демографическое поглощение одного мира другим. Об этом исчерпывающе пишет П. Бьюкенен в известной работе «Смерть Запада» (1986), [2002].

По факту основной духовной ценностью западной культуры является идея личности, которая институционально представлена в виде юридического принципа приоритета прав человека. Эта ценность есть главное «цивилизационное оружие» Запада в конкуренции мировых цивилизаций. Однако стратегическая позиция этой цивилизации радикально ослабляется тем, что между культурно-историческими корнями этой ценности и её институциональным применением возникает всё больший зазор, в который проникают и автономно живут ценности других культур. В самом сосуществовании различных ценностей нет беды. Проблема возникает тогда, когда ценности одной

культуры разрывают жизненный мир другой. В своём нынешнем виде принцип прав человека фактически оторван от своего источника — христианской идеи личности. Именно поэтому данное «цивилизационное оружие» оборачивается против самого создателя, расщепляя единство и суживая его жизненное пространство.

Нынешние принципы взаимодействия культур не позволяют обеспечить условия их соразвития, а значит, и их мирное (соревновательное) сосуществование. Идея метакультуры и метакультурного сообщества решает сразу две задачи: она предлагает видение условий для творческого соразвития культур и, следовательно, открывает возможность сохранения каждой из них.

Л И Т Е Р А Т У Р А

- Аверинцев С.С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Новое в современной классической филологии. — М.: Наука, 1979.
- Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма (1991). — М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2001.
- Апель К.-О.* Априори коммуникативного сообщества и основания этики / Апель К.-О. Трансформация философии. — М.: Логос, 2001 (1972 orig. издание).
- Апель К.-О.* О трансцендентально-герменевтическом понятии языка // Вопросы философии. 2001. № 3.
- Аргайл М.* Психология счастья. — СПб.: Питер, 2002.
- Аугустинавичюте А.* Соционика: в 2 т. Т. 1: Введение. Т. 2: Психотипы. Тесты. — СПб.: Terra Fantastica, 1998.
- Бадью А.* Этика: Очерк о сознании зла. — СПб.: Machina 2006.
- Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака (1972). — М.: Библион-Русская книга, 2003.
- Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. (1976). — М.: Добросвет, 2000.
- Барт Р.* Смерть автора (1968) / Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика. — М., 1989.
- Барт Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры. — М.: Изд-во им.Сабашниковых, 2003.
- Батай Ж.* Теория религии. Минск: Современный литератор, 2000.
- Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М.: Художественная литература, 1965.
- Башляр Г.* Новый рационализм. — М.: Прогресс, 1987.
- Бейтсон Г.* Шаги в направлении экологии разума. — М.: УРСС, 2005.
- Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. — Париж: YMCA-Press, 1939.
- Боас Ф.* Эволюция или диффузия? (1924) / Антология исследований культуры. Т. 1. — СПб.: Университетская книга, 1997.

- Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. — М.: Ладомир, 2007.
- Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995.
- Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть / Бурдые П. Начала. — М.: Socio-Logos, 1994.
- Бурдые П. Опыт рефлексивной социологии (1992) / Теоретическая социология: Антология. Ч.2. — М.: Книжный дом «Университет», 2002.
- Вандельфельс Б. Мотив чужого. — Минск: ПроPILEN, 1999.
- Вебер Г. Два рода счастья: системно-феноменологическая психотерапия Берта Хелингера. — М.: Изд-во Международного института консультирования и системных решений ВШП, 2005.
- Витгенштейн Л. Философские исследования / Витгенштейн Л. Философские работы. Ч.1. — М.: Гнозис, 1994.
- Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. — М.: Прогресс, 1988.
- Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века (1965) / Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1991.
- Гадамер Х.-Г. Введение к истоку художественного творения // Хайдеггер М. Избр. произв. — М.: Гнозис, 1993.
- Гегель Г. Эстетика. Т.1. — М.: Искусство, 1968.
- Гегель Г. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1992.
- Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т.1. — М.: Мысль, 1975.
- Гиренок Ф. Пато-логия русского ума. Картография дословности. — М.: Аграф, 1998.
- Гириц К. Интерпретация культур. — М.: Российская политическая энциклопедия, 2004.
- Годелье М. Загадка дара (1996). — М.: Вост. литература, 2007.
- Громыко Ю.В. Век мета: современные деятельностные представления о социальной практике и общественном развитии. — М., 2006 (а).
- Громыко Ю.В. Антропология политической идентичности. — М.: АРКТИ, 2006 (б).
- Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1984.
- Делез Ж. Различение и повторение (1969). — СПб.: Петрополис, 1998.
- Демьянков В.З. Доминирующие лингвистические теории в конце XX века / Сб. статей: Язык и наука конца 20 века. — М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 1995.
- Деррида Ж. Голос и феномен. — СПб.: Алетей, 1999.
- Деррида Ж. Введение к «Начало геометрии Гуссерля». — М.: Ad Marginem, 1996.
- Деррида Ж. О грамматологии (1967). — М.: Ad Marginem, 2000.
- Деррида Ж. Насилие и метафизика / Деррида Ж. Письмо и различие. — М.: Академический проект, 2000.
- Долгин А. Экономика символического обмена. М.: ИНФРА, 2006.
- Захарченко М.В. Понятие традиции: опыт типологической интерпретации. СПб.: СПбГУПМ, 2002.
- Зеньковский В.В. Проблема красоты в мирозерцании Достоевского / Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 2005.

- Зизиулас Иоанн митр. Бытие как общение. Очерк о личности и Церкви. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
- Зиммель Г. Избранное. В 2-х т. — Т. 1. — М.: Юрист, 1995.
- Евлампиев И.И. Метафизика личности Л.Карсавина и окончательное преодоление «атомистической» модели человека // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков: материалы международной конференции. Санкт-Петербург, 28—29 октября 1997. — СПб.: Санкт-Петербургское отделение Института человека РАН, 1997.
- Кант И. Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994.
- Кант И. Критика практического разума / Кант И. Основы метафизики нравственности. — М.: Мысль, 1999.
- Кастельс Э. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. — М.: ГУ-ВШЭ, 2000.
- Касьянова К. О русском национальном характере. — М.: Академический проект; — Екатеринбург: Деловая книга, 2003.
- Кимелев Ю.А. Философия религии. Систематический очерк. — М.: Издательский Дом "Note Bene", 1998.
- Клакхон К. Зеркало для человека. Введение в антропологию. — СПб.: Евразия, 1998.
- Коллинз Р. Социология философий. — Новосибирск: Изд-во НГУ, 2002.
- Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление (1974). — М.: Прогресс, 1977.
- Кузнецов А.М. Теория этноса С.М.Широкогорова // Этнографическое обозрение 2006, № 3.
- Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. (Сборник статей). — М.: Моск. шк. Полит. Исследований, 2002.
- Кун Т. Структура научных революций (1962). — М.: Прогресс, 1974.
- Лакан Ж. Семинары. Т.2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. — М.: Гнозис; Логос, 1999.
- Леви-Брюль Л. Сверх-естественное в первобытном мышлении (1931). — М.: Педагогика-пресс, 1994.
- Леви-Стросс К. Неприрученная мысль (1961) / Леви-Стросс К. Первобытное мышление. — М.: Республика, 1994.
- Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. — СПб.: ВРФС, 1998.
- Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
- Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. — М.: Смысл, 2003.
- Лефевр В.А. Конфликтующие структуры (1963—1973) / Лефевр В.А. Рефлексия. — М.: Когито-Центр, 2003.
- Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. — М.: Центр СЭИ, 1991.
- Лотман Ю.М. К проблеме типологии культур (1963) / Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. — СПб.: Искусство—СПБ, 2002.

- Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры / Успенский Б.А. Избранные произведения. Т. 1. — М., 1994.
- Луман Н. Понятие общества / Проблемы теоретической социологии / Под ред. А.О.Бороновой. — СПб., 1994. — С. 25—42.
- Луман Н. Медиа коммуникации. — М.: Логос, 2005.
- Луман Н. Общество как социальная система. — М.: Логос, 2004.
- Луман Н. Реальность массмедиа. — М.: Праксис, 2005.
- Луман Н. Дифференциация. — М.: Логос, 2006 (Ориг. изд. 1997).
- Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. — СПб.: Наука, 2007.
- Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2.
- Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана (1921). — М.: РОССПЭН, 2004.
- Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Вопросы философии. 1968. № 6.
- Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. — М.: Прогресс, 1990.
- Маркуш Д. Общество культуры: культурный состав современности // Вопросы философии, 1993. № 11. С. 16—28.
- Маслоу А. Психология бытия (1954). — М.: Рефл-бук; Ваклер, 1997.
- Матурана У, Варела Ф. Дерево познания. — М.: Прогресс-Традиция, 2001. (Ориг. изд. 1984).
- Мерло-Понти М. Око и дух. — М.: Искусство, 1992. [Paris, 1964].
- Мертон Р. Амбивалентность учёного. — М., 1965.
- Мосс М. Этюд о даре / Мосс М. Общества обмен, личность. Труды по социальной антропологии. — М.: Восточная литература, 1996.
- Мосс М. Социальные функции священного. — СПб.: Евразия, 2000.
- Мунье Э. Персоналистская и общностная революция (1935) / Мунье Э. Манифест персонализма. — М.: Республика, 1999.
- Нанси Ж.-Л. Сегодня (1990) / Ad Marginem'93. — М.: Ad Marginem, 1994. С. 148—164.
- Несмелов В. Наука о человеке Т. 1. — Казань, 1905.
- Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Ницше Ф. Сочинения. Т. 2. — М.: Мысль, 1997.
- Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике // Избранные труды. — М.: Весь мир, 1997.
- Переслегин С. Новые карты будущего или Анти-Рэнд. — М.: АКТ:АКТ МОСКВА, — СПб.: Terra Fantastica, 2009.
- Пилипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. — М.: Изд-во «Языки русской культуры», 1998.
- Поланьи К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени (1943). — СПб: Алетея, 2002.
- Потебня А.А. Мысль и язык (1913). — Киев, 1993.
- Рассел Б. История Западной философии. — Новосибирск: НГУ, 1994.
- Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. — М.: Медиум, 1995.

- Рорти Р.* От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов / Вопросы философии. 2003. № 3. С. 30—41.
- Салливан Г.С.* Интерперсональная теория в психиатрии (1953). — СПб.: Ювента, М.: КСП+, 1999.
- Сартр Ж.-П.* Очерк теории эмоций // Психология эмоций. — М.: Изд-во МГУ, 1984.
- Соколов В.Н.* Новая регионалистика, геополитика и история: проблемы безопасного со-развития России и АТР / Азиатско-тихоокеанские реалии, перспективы, проекты: XXI век. — Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2004.
- Сорокин П.А.* Социальная и культурная мобильность (1927) / Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. — М.: Политиздат, 1992.
- Сорокин П.А.* Кризис нашего времени (1937) / Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. — М.: Политиздат, 1992.
- Соссюр Ф.* Курс общей лингвистики (1915). — М.: Логос, 1998.
- Теория метафоры:* Сборник. — М.: Прогресс, 1990.
- Танатография эроса:* Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб.: Мифрил, 1994.
- Уайт Л.* Символ: начало и основа человеческого поведения / Уайт Л. Избранное: Науки о культуре. — М.: РОССПЭН, 2004.
- Фейерабенд П.* Против методологического принуждения / Фейерабенд П. Избр. произведения по методологии науки. — М.: Прогресс, 1986.
- Философия языка* / Ред.-сост. Дж.Р. Сёрл. — М.: Едиториал УРСС, 2004.
- Флоренский П.А.* Иконостас (1919—1922) / Флоренский П.А. Иконостас. Сб. работ. — М.: Мир книги, 2007.
- Фреге Г.* Мысль: логические исследования // Философия. Логика. Язык. — М.: Прогресс, 1987.
- Фромм Э.* Иметь или быть? (1976). — М.: Прогресс, 1986.
- Фуко М.* Слова и вещи. — М.: Прогресс, 1977.
- Хабермас Ю.* Этика дискурса: замечания к программе обоснования / Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб.: Наука, 2000.
- Хайд Л.* Дар. Как творческий дух преображает мир. — М.: Поколение, 2007.
- Хайдеггер М.* Отрешённость / Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. — М.: Высшая школа, 1991 (а).
- Хайдеггер М.* Что значит мыслить? / Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. — М.: Высшая школа, 1991 (б).
- Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер М.* Исток художественного творения / Работы и размышления разных лет. — М.: Гнозис, 1993.
- Хайдеггер М.* Введение в метафизику. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997.
- Хайдеггер М.* Бытие и время. — М.: Ad marginem, 1997.
- Хайдеггер М.* Тожество и различие. — М.: Гнозис, 1997.
- Хартм М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи. — М.: Культурная революция, 2006.

- Хардт М., Негри А. Империя. — М.: Праксис, 2004.
- Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. — М.: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. [Ориг. изд. 1938].
- Хомский Н. Синтаксические структуры (1957) // Новое в лингвистике. Вып. 2. — М.: Изд-во ин. лит., 1962.
- Хомский Н. Современные исследования по теории врождённых идей (1968) / Философия языка. — М.: Едиториал—УРСС, 2004.
- Хоружий С.С. Герменевтика телесности в духовных традициях и современных практиках себя / Психология телесности между душой и телом / ред.-сост. В.П. Зинченко, Т.С. Леви. — М.: АКТ МОСКВА, 2005.
- Хоружий С.С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. // Вопросы философии, 2007. № 1.
- Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. — Мюнхен: PHREN, 2000.
- Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / Шелер М. Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994.
- Щедровицкий Г.П. Рефлексия и её проблемы (1975) // Рефлексивные процессы и управление. Международный научно-практический междисциплинарный журнал. Т. 1, № 1, 2001. С. 47—54.
- Элиаде М. Священное и мирское. — М.: Изд-во МГУ, 1994.
- Элиас Н. Общество индивидов (1939). — М.: Праксис, 2001.
- Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. — СПб.: Симпозиум, 2004.
- Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис (1950). — М.: Прогресс, 1996.
- Юнг К. Психологические типы (1929). — СПб.: Азбука, 2001.
- Якобсон Р. Лингвистика и поэтика / Структурализм: «за» и «против». — М.: Прогресс, 1975.
- Ясперс К. Современная техника // Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1986.
- Ячин С.Е. Состояние метакультуры / Философия и культура. 2008. № 7. С. 126—139.
- Ячин С.Е. Время и информация в экономических процессах // Вестник Тихоокеанского государственного экономического университета. 2008. № 3. С. 46—56.
- Ячин С.Е. Слово и феномен. — М.: Смысл, 2006.
- Ячин С.Е. Человек в последовательности культурных и социальных форм своего бытия: генезис превращённой формы // Личность. Культура. Общество. (Научно-практический журнал). — М., 2000. Т. 2. Вып. 1 (2). — 324 с. С. 68—86.
- Ячин С.Е. Человек в последовательности событий жертвы, дара и обмена. — Владивосток: Дальнаука, 2001.
- Ячин С.Е. Феноменология сознательной жизни. — Владивосток: Дальнаука, 1992.

- Agamben Giorgio*. Infancy and History. The Destruction of Experience. — L. — N.-Y. Verso, 1993.
- Bateson G.* and others. A note on the double-bind // *Communication, Family and Marriage* / Ed. D. Jackson. Palo Alto, 1968.
- Brown G.-S.* Laws of form. — N.-Y., 1979.
- Culture Matters*: How Values Shape Human Progress. — N.-Y.: Basic book, 2000.
- Derrida J.* The End of Man // *After Philosophy: End or Transformation*. Cambridge. 1987.
- Derrida J.* The Gift of Death. — Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Haas P.M.* Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination // *International Organization*, vol. 46, No. 1, 1992.
- Habermas J.* The theory of communicative action. — Boston: Beacon Press, 1984. Vol. 1.
- Huntington S.P.* The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. Simon and Schuster, 1996.
- Hyde Lewis*. The Gift. Creativity and the Artist in the Modern World. Edinburg. — N.-Y. Melbourne: Canongate, 1983.
- Florida R.* The Rise of The Creative Class and How It's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life. Basic Book, 2002.
- Foerster H. von*. Understanding Understanding: An Epistemology of Second-Order Concepts. In: *Aprendizagem/Desenvolvimento*, 1/3, 1981, p.83—85.
- Johstone B.* Ethics of gift: according to Aquinas, Derrida and Marion // *Australian EJournal of theology*. — August, 2004.
- Kluckhohn C.* Mirror for Man. The Relation of Anthropology to Modern life. (1946) — N.-Y.; Toronto: McCraw-hill book company, inc.
- Kroeber A., Kluckhohn Cl.* Culture. A Critical Review of Concepts and Definition. 1952.
- Lyotard J.-F.* *The Postmodern Condition* (1979). Manchester University Press, 1984.
- Marion Jean-Luc*. Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- Nisbett Richard E.* The geography of thought: how asians and westerners think differently... and why. — N.-Y.: Free press, 2003.
- On the Gift*: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion // *God, the gift, and postmodernism* / Ed. by John D. Caputo and Michael J. Scanlon. — Indiana: Indiana University Press, 1999.
- Vanhoozer K.J.* Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God) / *The Cambridge Companion to postmodern theology* / Ed. Kevin J. Vanhoozer. Cambridge University Press, 2003.
- Tomasello Michael*. The cultural origins of human cognition. Cambridge: Harvard university press. 1999.
- Waldenfels B.* Der Stechel des Fremden. F/M.: Suhkamp, 1990.

Научное издание

Сергей Евгеньевич Ячин

СОСТОЯНИЕ МЕТАКУЛЬТУРЫ

Редактор-корректор *И.Е. Сарлатынова*
Редактор электронной вёрстки *А.С. Иванов*

Подписано к печати 15.02.2010 г.
Формат 60×84/16. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 15,58. Уч.-изд. л. 13,05.
Тираж 500 экз. Заказ 7445.

Отпечатано в типографии ООО «РИЦ „Колизей“»
690014, г. Владивосток, Народный пр-т, 11