

С. Б. Никонова

СРАВНИТЕЛЬНАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Теоретическое введение

Учебное пособие

Санкт-Петербург
2017

ББК 71
Н63

Рецензенты:

И. Б. Романенко, профессор кафедры философии Института философии человека
Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена,
доктор философских наук;
Г. А. Праздников, заведующий кафедрой философии и истории
Российского государственного института сценических искусств,
кандидат философских наук, профессор

Рекомендовано к публикации
редакционно-издательским советом СПбГУП

Никонова С. Б.

Н63 Сравнительная культурология. Теоретическое введение : учебное пособие. — СПб. : СПбГУП, 2017. — 200 с. — (Библиотека гуманитарного Университета ; Вып. 63).

ISBN 978-5-7621-0919-2

Учебное пособие профессора кафедры философии и культурологии СПбГУП, доктора философских наук С. Б. Никоновой посвящено сравнительной культурологии в контексте развития гуманитарного знания.

Рассматриваются основные понятия и проблемы сравнительной культурологии, ее место среди гуманитарных наук. Характеризуется сущность сравнительного метода исследования межкультурных различий.

Каждый раздел снабжен списком дополнительной литературы и вопросами для повторения, а также иллюстративным материалом в виде цитат из первоисточников, которые могут быть использованы для анализа на практических занятиях.

Предназначено для студентов вузов, преподавателей, а также для широкого круга читателей, интересующихся историей культуры и межкультурными коммуникациями.

ББК 71

ISBN 978-5-7621-0919-2

© Никонова С. Б., 2017
© СПбГУП, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Методическое введение	6
От автора. О СВЯЗИ СРАВНИТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ С ФИЛОСОФИЕЙ КАК ИСТОРИЕЙ ИДЕЙ	10
Раздел I. ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СРАВНИТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ	14
Глава 1. Контекст и предпосылки возникновения сравнительной культурологии: культурология и ее место среди научных дисциплин	14
Сложности с определением культурологии	14
Сложности с определением понятия «культура»	15
Странная мысль Освальда Шпенглера	16
Историческая определенность взглядов Шпенглера	17
Странная мысль Рене Декарта	18
Решительный шаг Георга Гегеля	19
Культура и жизнь	20
Глава 2. Становление и специфика гуманитарного знания как основание для формирования сравнительной культурологии	22
Науки о духе	22
Философский переворот Канта	22
Генерализирующий и индивидуализирующий методы познания	28
Гуманитарное знание как знание о субъекте	30
Глава 3. Эволюция и многообразие прочтений слова «культура»	31
Первое приближение к понятию «культура»: становление слова	31
Культура и цивилизация	33
Жан Старобинский о применении слов «культура» и «цивилизация» в XVIII–XIX веках	35
Норберт Элиас о специфике понимания культуры и цивилизации в немецкой мысли	38
Глобалистическая интерпретация культуры Мэтью Арнольдом	40
Возникновение культурологии по версии Джонатана Каллера	42
Влияние психоанализа	45
Что же такое современная культурология?	48
Глава 4. Место сравнительного метода в культурологии	50
О разных видах и целях культурологического исследования	50
Культурология и коммуникация традиций	52

Что такое сравнительная культурология?	56
Что такое сравнение: философско-эстетический анализ.	56
А. Роль сравнения в познании	56
Б. Сравнение, сходство и метафизическая гармония мира у Платона	57
В. Эстетический характер сравнения у Канта	60
Сравнительный метод Освальда Шпенглера. Морфология культуры	65
Шпенглер о душе культуры и «последней великой задаче» западного мышления	70
Раздел II. СРАВНИТЕЛЬНАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ	77
Глава 1. Что такое историческое мышление?	77
Историческое мышление как свойство западноевропейской культуры	77
Формирование исторического мышления.	79
Что дает нам историческое мышление?	82
Глава 2. Эволюция философии истории как путь к становлению сравнительной культурологии.	84
Проблема истории и способы восприятия времени.	84
От идеи прогресса к диалектической философии истории	88
Антропологизация истории в философии Георга Гегеля.	89
Механизм исторического развития по Карлу Марксу	93
Иррационализация истории у Артура Шопенгауэра	100
Исторический релятивизм Фридриха Ницше	103
Глава 3. Историческое мышление и сравнительное культурологическое исследование	108
Отражение исторического мышления в европейской культурной жизни XIX–XX веков: сравнительный анализ	108
Идея исторических циклов как условие обнаружения и сравнения межкультурных различий	112
Концепция осевого времени Карла Ясперса и условия возможности межкультурной коммуникации	117
Глава 4. Сравнительная характеристика философско-исторических концепций и проблемы истории как науки	123
История как наука	123
Аналитическая философия истории Артура Данто и понятие истории как нарратива.	126
Риторика исторического нарратива в метаистории Хейдена Уайта: проблематичность истории как науки	131

Раздел III. ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ И ПРОБЛЕМЫ СРАВНИТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ.	137
Глава 1. Обзор основных понятий. Понимание Другого как основная проблема сравнительной культурологии	137
О трех источниках сравнительной культурологии в гуманитарном знании	137
О понятии парадигмы культуры.	139
Синхроническое и диахроническое измерения культуры.	
Отношение к языку: Фердинанд де Соссюр vs Мартин Хайдеггер	141
Проблема Другого в европейской философии	144
Глава 2. Сравнительный анализ концепций понимания Другого	146
Круг проблем и метод изложения	146
О том, что такое герменевтика	147
Мировоззрение и жизнь:	
герменевтический подход Вильгельма Дильтея	148
Лингвистический поворот в философии и гуманитарном знании	153
Схематизм структуры и эмпирическое исследование:	
Клод Леви-Стросс	157
Многообразии культур как логическая проблема:	
критика идеи различия концептуальных схем Дональдом Дэвидсоном	162
Смена мировоззрений как история новых вопросов:	
Сьюзен Лангер	169
Герменевтика понимания: Ганс-Георг Гадамер	173
Смена мировоззрений как история новых словарей: Ричард Рорти	177
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ.	183
О географической метафоре межкультурных различий: концепция Карла Шмитта	183
Поиск путей выхода из кризиса современности: идея «присутствия» у Ханса Ульриха Гумбрехта	188

МЕТОДИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

Прежде чем приступить к изложению предмета, нужно определить-ся с той целью и задачами, которые ставит перед собой данное учебное пособие, а также с тем методом, каким оно намерено их решать. Но еще раньше нужно задаться вопросом, который возникает естественным образом: на достижение каких целей и решение каких задач направлена данная дисциплина?

Сравнительная культурология является новой дисциплиной и до сих пор не часто встречается в учебных планах. Обычно мы сталкиваемся с предметом, носящим общее название *культурология*. Из культурологии мы также знаем, что сравнительный метод является для нее одним из основных. И тем не менее словосочетание «сравнительная культурология» завоевывает признание и появляется в программах, из чего можно сделать вывод, что это уточнение (акцентировка сферы исследования) становится все более существенным.

Когда речь идет об изложении дисциплины, уже признанной и принятой, вопрос о том, зачем она нужна, обычно не ставится. Однако там, где наличествует новизна, он все еще актуален.

Сравнительная культурология актуализируется в ситуации современного мира, где процессы универсализации культуры, умножения информационного обмена и коммуникации, нарастания контактов всех уровней сопровождаются одновременным расслоением, размежеванием, увеличением непонимания и конфликтности. Ситуация требует переосмысления способов межкультурной коммуникации и ведения диалога. Уже стало понятно, что этот вопрос не был и не будет простым. Значит, и сами способы решения проблемы установления межкультурных контактов должны усложниться, поскольку возникает все больше трудностей в достижении взаимопонимания. Установление диалога в современном мире требует не только нахождения *сходства* между разными парадигмами культуры, способами поведения и действия, обнаружения возможностей для контакта, но и наблюдения, выявления, акцентировки *различий*. Потому сравнительный метод приобретает рельефность и самостоятельную значимость.

Итак, в сложной ситуации напряженности многие прежние способы взаимодействия оказались недейственными (и что может разрешить ее — еще неизвестно), а новые только становятся предметом всестороннего теоретического анализа. Но обосновывает ли эта ситуация введение новой дисциплины?

В данном учебном пособии мы постараемся раскрыть сущность этой дисциплины, ответить на вопросы, почему так важно акцентирование сравнительного культурологического исследования, какие результаты оно может дать. Также мы постараемся определить место сравнительной

культурологии среди других наук, в том числе ее соотношение с культурологией в широком смысле. Кроме того, наметим круг существенных проблем, которые усложняют и обуславливают неоднозначность современной ситуации, — проблем, связанных со способами обнаружения различий в парадигмах культуры, способами понимания разных парадигм и соответственно установления между ними диалога.

Для выполнения данной задачи потребуется произвести подробный исторический анализ предпосылок становления культурологического знания, охарактеризовать мировоззренческий контекст его формирования. Также необходимо описать историю проблематизации вышеуказанных вопросов, чтобы, исходя из понимания той мыслительной ситуации, в которой мы оказались, определить цель и значение новой дисциплины. Новая дисциплина поможет дать ответы на эти вопросы и будет способствовать изучению складывающейся ситуации.

Итак, хотя сама по себе сравнительная культурология, о чем свидетельствует название дисциплины, должна быть посвящена именно сравнению различных культурных традиций, вплоть до мельчайших их проявлений, задача данного учебного пособия заключается не в том, чтобы провести такой сравнительный анализ, но в том, чтобы предпослать ему *теоретическое введение*. Сравнительный анализ разных культурных типов может оказаться полем бесконечной многообразной деятельности, которое, однако, нуждается в методологических ориентирах. Их мы можем почерпнуть только из исторического контекста возникновения необходимости в сравнительном анализе, что может стать единственным способом установления естественной ориентации, привязанной к конкретным нуждам современной культуры.

Такой круг проблем определяет структуру учебного пособия. Оно содержит три раздела.

В *первом разделе* ставится задача — определить место сравнительной культурологии среди наук, а также актуальность ее возникновения и те вопросы, на которые она может отвечать. Чтобы решить эту проблему, необходимо описать контекст ее формирования и мировоззренческие предпосылки. Для этого, в свою очередь, нужно произвести сравнительный анализ: ведь культурологическое знание складывается в определенной мировоззренческой ситуации, ставшей характерной в определенное время и в рамках определенной культурной парадигмы, а следовательно, необходимо понять специфику этой культурной парадигмы по отношению к остальным. Сравнительная культурология возникает уже на основе развития культурологического знания. Это обуславливает необходимость понимания того, что случилось с культурологическим знанием, почему в нем произошла методологическая переакцентировка. Поскольку даже решение задачи определения сравнительной культурологии как дисциплины требует проведения исторического и сравнительного анализа, то необходимым для более точного определения контекста

и проблематики оказывается изучение специфики ситуации, породившей возможность проведения таких типов анализа.

Если в первом разделе ставится вопрос о сущности сравнения и сравнительного метода, то *второй раздел* посвящен тому мировоззренческому условию, которое делает сравнение в принципе возможным, а именно наличию интереса к истории, историческому мышлению. Без понимания того, что такое историческое мышление, какие возможности оно нам дает и какие проблемы ставит, а также того, как менялось отношение к этим проблемам и их осмысление, мы не сможем понять и того, как возможно культурологическое исследование, или исследование *истории* культуры, что является неперенным условием для начала сравнения: история предполагает изменение, а изменение служит основой различий. Именно в историческом разрезе мы оказываемся способны видеть нечто *другое*, отличающееся от нас, но взаимодействующее с нами.

Третий раздел посвящен основным проблемам и понятиям, которые представляются определяющими для сравнительной культурологии. Эти проблемы и понятия крайне неоднозначны, и именно в них концентрируется внутренняя напряженность культурологического знания и фиксируются его критические моменты. Наиболее острой и парадоксальной проблемой оказывается проблема принципиальной возможности понимания Другого, отношения и взаимодействия с Другим. Ведь сравнительная культурология предполагает сравнение, то есть наличие различающихся позиций. Одна из них — позиция того, кто проводит сравнительный анализ. Другая — позиция того, кто его не проводит и не собирался проводить, потому что эта идея у него (по его внутреннему строю) даже не рождалась, была ему абсолютно чужда. Это очень острая проблема, можно сказать, этического характера. Тот, кто проводит сравнительный анализ, является культурологом и пытается понять других людей, всегда занимает по отношению к ним странную двойственную позицию: с одной стороны, он пытается уступить им, понять, принять их, быть максимально внимательным и гуманным, а с другой стороны, всегда ставит себя как бы выше их, поскольку он проводит исследование, а над ним исследуемого не проводят. Таким образом, Другой — это другой по отношению к культурологу. И именно у культуролога с Другим возникает сложное моральное отношение. Возможна ли адекватная мирная коммуникация между тем, кто исследует, и тем, кто подвергается исследованию? Не нарушает ли само намерение проводить исследование право Другого на отличие? И не является ли нарастающая в современном мире конфликтность своеобразным бунтом против такого вторгающегося исследования, против миролюбия, гуманизма, диалогизма, коммуникации, вхождения в единую историю всемирной культуры?

Можно сказать, что сравнительная культурология актуализируется в тот момент, когда возникает необходимость осмыслить отношения

культуролога с тем, кого он исследует, потому что эти отношения становятся напряженными.

Однако вопрос остается открытым, как и все вопросы из третьего раздела. Они свидетельствуют о сложной, кризисной ситуации. В заключении данного пособия описываются предполагаемые теоретические возможности преодоления кризиса.

Поскольку речь в первых двух разделах идет об истории становления сравнительной культурологии, то есть о событиях прошлого, они являются скорее теоретически обобщающими. Так как в третьем разделе и заключении речь идет о еще не решенных вопросах и перспективах их решения, то здесь более уместно провести сравнение реально предлагаемых в связи с этим концепций, продемонстрировать их пересечение, расхождение, а также эволюцию понимания проблем.

Все разделы снабжены дополнительным материалом в виде обширных цитат из первоисточников, так или иначе интересных и значимых для понимания того, что есть сравнительная культурология. В первых двух разделах эти цитаты носят скорее иллюстративный характер, позволяя познакомиться со способами постановки тех или иных вопросов, стилем изложения проблем конкретными авторами. В третьем разделе и заключении цитаты приводятся как материал для размышления и анализа. Они сопровождаются теоретической характеристикой проблемы, занимавшей автора, но этот комментарий теперь скорее служит для понимания приводимых цитат. Потому данные разделы можно рассматривать как комментированную хрестоматию и соответствующим образом использовать при построении обучения.

От автора
О СВЯЗИ СРАВНИТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ
С ФИЛОСОФИЕЙ КАК ИСТОРИЕЙ ИДЕЙ

В последнее время мне часто приходилось слышать рассуждение, исходившее то от неопытных студентов-первокурсников, то от людей, умудренных годами кропотливой научной работы, особенно в исторической сфере. Оно сводилось к тому, что нет смысла ни в долгой жизни, ни в долгом познании, ибо ничего не меняется в мире, все остается как прежде, и — добавляли те, кто постарше, — только несведущий в истории может не видеть, что на протяжении веков и эпох повторяется одно и то же. Словом, как вздыхал знаменитый библейский пессимист: нет ничего нового под солнцем... В этом видится мудрость, а нахождение различий предстает как суетное дело. Смущает только одно: странное совпадение в суждениях тех, кто мудр, и тех, кто вовсе не сведущ. Впрочем, возможно, устами младенца глаголет истина?

В связи с этим вспоминается одна восточная сказка — о правителе, решившем познать всю человеческую историю. По его приказу десятки ученых взялись за великий труд, и через 20 лет к нему прибыл караван, состоящий из 200 верблюдов, груженных множеством томов. Увидев это, царь разгневался: ведь ему жизни не хватит на то, чтобы это прочитать! После этого еще много лет трудились мудрецы, и вот уже караван из 10 верблюдов привез ему тома. Однако царь был уже стар, и труд по чтению этих томов все равно был ему непосилен. Он желал узнать историю сразу, за один день. Однажды к нему пришел некий старец и принес ларец, сказав: «Здесь записана вся история человечества». Когда царь открыл ларец, в нем лежала табличка с одной надписью: «Они рождались, жили, умирали». Я помню эту сказку с детства, теперь же, найдя ее в Интернете, прочитала иную версию: «Они рождались, *страдали*, умирали». Вероятно, я запомнила неверно. Собственно, в этом нет большой разницы, если бы не намек на экклезиастический пессимизм, окутавший собою такую бодрую жизнь современного общества.

Итак, в чем же повод для раздумий? Возвращаясь к сути восточной сказки, мы можем заметить, что старец с ларцом, конечно, выразил ту же самую мысль, что была упомянута в начале: ничего не меняется, все укладывается в три слова на табличке. Но не есть ли его поступок — урок спесивому царю, желающему узнать то, что не готов потрудиться узнать? В итоге слова на табличке не сообщают ему ни-

чего, вся, пользуясь известным выражением русского философа Константина Леонтьева, «цветущая сложность» различий, множественности деяний, описанных в сотнях томов, исчезает и обращается в пыль в этих печальных словах. А между тем они фиксируют не суть жизни, а только поверхность, общую схему, механизм, скорее биологический, чем имеющий отношение к человеку и его миру, который можно назвать миром культуры. История уничтожается этими словами, и царь остается ни с чем. Как и любой невежда, не желающий удивляться новому, и как много знающий, но уставший от жизни человек, погруженный в депрессивную апатию. Все эти состояния препятствуют познанию, потому что оно таит в себе радость, а радость исходит из новизны, связана с наблюдением как сходств, так и различий, из узнавания единства в несоединимом и разнообразия в том, что на вид схоже. Это радость удивления, а с удивления, как говорил Аристотель, начинается философия. Именно философия может сообщить эту радость познания там, где пасует даже история.

Предмет, о котором пойдет речь в данном учебном пособии, уже в своем названии предполагает нечто, коренным образом противоречащее описанной пессимистической позиции, — *сравнение*, которое обусловливает наблюдение как сходств, так и *различий*. Как же найти различия там, где (при поверхностном взгляде и не вдаваясь в описание фактов и дат) люди делали одно и то же: рождались, жили (или страдали, что с точки зрения иных религий одно и то же, если вспомнить первую благородную истину буддизма), умирали? Чтобы найти эти различия, которые в итоге обуславливают расхождения в образе жизни, обрядах, сопровождающих смерть и рождение, высокой или низкой оценке страдания, одежде, гастрономических пристрастиях, танцах, музыке, строительстве, организации государства, экономических системах, методах ведения войн, технике, науке, представлении о Боге и душе, стоит не только обратить внимание на множество происходящих и всегда многообразных и пестрых событий, но и заглянуть вглубь мировоззрения как способа видеть мир и мыслить бытие мира.

Именно там — в различии систем мира, представлений, которые традиционно называются философскими, — мы сможем найти основания того, почему люди, рождающиеся и живущие, страдающие и радующиеся, болеющие и умирающие, совершающие высочайшие подвиги и низменные поступки в каждую эпоху и в каждой культуре, тем не менее живут столь разной жизнью, верят в разные идеалы и часто не могут понять друг друга, будучи вынуждены конфликтовать безо всякого изначально злого намерения по отношению друг к другу. Следовательно, понимание

этих глубинных мировоззренческих различий и их оснований могло бы стать средством как более осознанного и бережного сохранения данных особенностей, так и достижения способности к диалогу и решению конфликтов. Именно эта задача современного мира до сих пор не разрешена. Возникает вопрос: что может помочь в ее разрешении, как не углубление в то, что может быть названо даже не столько философией или философским вопрошанием, сколько историей философии, понятой как история идей, поскольку она исследует различия в мировоззренческих блоках (или в том, что Мартин Хайдеггер назвал разными метафизическими позициями)? Именно история идей способна стать методом для культурологии в той мере, в какой культурология обращается к сравнительному анализу культур с целью выстраивания возможностей межкультурной коммуникации.

Но, помимо этого, история идей прекрасна для познающего, поскольку наполняет факты объемом и придает поверхностным явлениям глубину. За одинаковыми на вид явлениями (например, двумя битвами у двух разных народов, двумя портретами двух разных эпох) мы вдруг обнаруживаем различные мировоззренческие основания, а за совершенно различными и несхожими (портретом и битвой, экономической теорией и песней), но созданными в одной культуре вдруг проявляются до тех пор незаметные структурные сходства. История систематизируется и одновременно наполняется многообразием. И это многообразие возвращает познанию красоту и радость.

Пожалуй, здесь можно сравнить позиции двух знаменитых европейских философов, последовательно высказавших свои идеи в течение XIX столетия, на пороге рождения гуманитарных наук и формирования культурологии — Артура Шопенгауэра и Фридриха Ницше. Первый, удрученный тем, куда заводит познание саморефлексия, обратив взор на восточную мудрость, увидел за всеми проявлениями жизни одно и то же стремление: действие бессмысленной абсурдной воли к утверждению себя в бытии, без надежды совпасть с собой, обреченной на круговорот рождения, страдания и смерти. Любопытно, что сходно с Екклесиастом, как всякий последовательный пессимист Шопенгауэр в конце концов в качестве единственного спасения пришел к утверждению умеренного гедонизма, то есть радости настоящего момента, наслаждения жизнью. Это придает легкий налет утешительного эстетства в отношении истории как некой старческой игры с несостоящими, но приятными воспоминаниями. Не это ли чувство лежит и в основе приподнятого и в то же время подернутого апатией настроения современного постмодернистского сознания? Но следом за ним Ницше меняет баланс в этом

раздвоении, перенеся акцент на игру различий, найдя в ней единственный смысл в отсутствие прочих. «Мир может быть оправдан *только* как эстетический феномен», — объявляет он в своем «Рождении трагедии из духа музыки». Хотя жизнь абсурдна, жестока и всегда одинакова в своей абсурдной жестокости, в многообразии своих форм она прекрасна — и утверждение этого многообразия примиряет с естественной человеческой депрессией, охватывающей того, кто осознал ужас жизни. Что же тогда есть «сверхчеловеческая» трагическая радость? Не радость ли это познания многообразного и признания его в его многообразии? В отсутствие прочих смыслов познание многообразия бесконечно. И радость, как говорит Ницше, также «хочет вечности <...> глубокой, глубокой вечности».

Раздел I

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СРАВНИТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Средством для понимания мертвых форм
служит математический закон.

Средство для уразумения живых форм —
аналогия¹.

О. Шпенглер

Глава 1. КОНТЕКСТ И ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ СРАВНИТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ: КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ЕЕ МЕСТО СРЕДИ НАУЧНЫХ ДИСЦИПЛИН

Сложности с определением культурологии

Обратив свой взор к культурологии и едва задумавшись над предлагаемым понятием, мы рискуем впасть в панику, поскольку границы предмета исследования крайне неясны. Структура слова подсказывает нам, что мы имеем дело с наукой о культуре, но что есть культура, что входит в это понятие, а что не входит, и тем более как, в какой последовательности и с чего начинать ее изучать научно, а также возможно ли это вообще — вызывает множество вопросов.

Дело осложняется тем, что, похоже, трактовки культурологии сильно расходятся в отечественной и западной мысли. Так, отечественные словари возводят термин к деятельности американского ученого Лесли Уайта (1900–1975), а англоязычные, хотя и упоминая Уайта вскользь, ищут истоки чуть ли не в русской философии XIX века и называют ее специфически российской дисциплиной.

Национальная определенность не так уж плоха, но здесь мы сталкиваемся с тем, что большая часть культурологов, изучаемых в стандартных российских учебных курсах, — западные ученые, а многие из них вообще не представляли, что они культурологи, поскольку одни из них занимались философией, иногда обращаясь к философскому осмыслению того, что есть культура, а другие были просто исследователями в разных областях гуманитарного знания.

На Западе мы обнаруживаем другой термин для того, что, как кажется, включено в слово «культурология», — английский *cultural studies*

¹ Шпенглер О. Закат Европы / вступ. ст. А. П. Дубнова, коммент. Ю. П. Бубенкова и А. П. Дубнова ; пер. с нем. Н. Ф. Гарелина. Новосибирск : Наука, 1993. С. 35.

(исследования культуры) или немецкий *Kulturwissenschaft* (наука о культуре). Понятия фактически идентичны культурологии, и мы могли бы успокоиться, сочтя различие чисто терминологическим, но перед нами тут же предстает расплывчатость самого слова «культура». Не исключено, что именно эта загадочность не позволяет договориться о термине, а значит, по сути, об основаниях исследования, его предмете и методологии, обозначая идентичными терминами существенно разные вещи и разделяя между собой национальные и языковые традиции.

Сложности с определением понятия «культура»

О том, как сформировалось понятие «культура», мы поговорим позже, а сейчас просто задумаемся над тем, что входит, выражаясь логически, в его объем. В советских учебниках истории, как правило, в специальный параграф, отделенный от повествования о череде политических событий, был вынесен рассказ о культуре того или иного периода, словно культура — это нечто, существовавшее помимо происходивших событий и даже не столь значимое, как они. В этом, если говорить об отечественных учебниках, отчасти сказывается наследие советской эпохи с ее марксистской моделью изложения, в которой все, что относится к культуре, было отнесено к так называемой надстройке, в то время как основой и базисом выступали скрытое действие производительных сил общества и классовая борьба. Однако нельзя забывать, что именно надстройка, подвергнутая Карлом Марксом (1818–1883) критике как некое идеологическое прикрытие, являлась главной причиной и инструментом классовой борьбы, и изменения в ней и ее осознании вели к смене формаций, революциям и даже могли положить конец самому классовому обществу. Тем не менее разделение «базисного» и «надстроенного» действует на сознание достаточно сильно.

С отходом от марксистской интерпретации истории такой подход к культуре постепенно ослабевает и начинает исчезать из учебников. Однако не до конца, потому что эта схема имеет также более естественное основание. Ведь история всегда, со времен древних хроник, писалась не как история культуры, а как история политических событий, хотя бы потому, что они более непосредственно и явно затрагивают любого человека, оказавшегося их участником, пусть даже невольным. Они влияют на его жизнь, делают его богатым или бедным, отнимают или дарят ощутимые материальные жизненные блага, но могут отнять и саму жизнь. Безусловно, для человека наиболее важным кажется то, завоевано его государство противником или свободно, кто стоит у власти,

кого казнили, а кто здравствует, какой закон принят, а какой отвергнут. Если людям выпало жить в непростое время: приняты жестокие законы, у власти деспот, а государство порабощено, то недосуг думать о том, какие в это время написаны картины, романы, философские трактаты или совершены научные открытия. И правда: какой прок находящимся в застенках от того, что Земля вертится вокруг Солнца или Солнце вокруг Земли? Но застенки разрушены, установлена демократия, ученым теперь дозволено заниматься любыми астрономическими изысканиями. И вдруг мы узнаем, что именно создание скромным польским каноником Николаем Коперником гелиоцентрической системы было важнейшим шагом к этому преобразованию.

Итак, то, что содержится обычно в разделах «культура такого-то периода», — это сведения об искусстве, религии, науке, философии того или иного времени, их достижениях и основных тенденциях развития. И мы видим, что эти достижения и тенденции не существуют сами по себе, но оказывают огромное, хотя и скрытое, влияние на происходящие на поверхности явные политические и экономические события. Хотя, конечно, обособленно достижения в культуре не осуществляются, но в них проявляют себя более глубинные мировоззренческие сдвиги, которые можно связать, в свою очередь, с еще менее видимыми и более скрытыми от глаз современников политическими и экономическими изменениями в социальной структуре общества.

В таком случае возникает вопрос: входят экономика и политика, то есть социальная структура общества, в понятие «культура» или нет? Здесь существуют разные взгляды, обосновывающие разные уровни систематизации, но мы обнаружили, по крайней мере, явную взаимосвязь. Можно сказать, что всё это — религия, философия, искусство, наука, экономика, политика — бурлит в одном котле, порождая на поверхности кипящей смеси то ужасающие и чудовищные, то прекрасные, то причудливые фигуры.

Странная мысль Освальда Шпенглера

Теперь обратимся к цитате, вынесенной в эпиграф к данной главе. Освальд Шпенглер (1880–1936) начинает свою знаменитую книгу «Закат Европы» этими словами, обозначающими то методологическое направление, из которого он намеревается исходить в исследовании. Эта цитата важна для нас тем, что указывает на аналогию, то есть *сравнение*, как на главный метод понимания — но чего? О самой аналогии мы поговорим ниже, а пока сосредоточимся на вопросе, что Шпенглер имеет

в виду под тем, что должно быть понято посредством аналогии. Он полагает, что это метод понимания *живых форм* — в противоположность пониманию форм мертвых. И дальше без всяких переходов начинает говорить о понимании «всемирно-исторических явлений».

Несколько страниц спустя мы видим, что главное противопоставление проводится им между пониманием *истории* и пониманием *природы*. Любопытно, что речь идет не о культуре, а именно об истории.

Природа есть образ, в котором человек высокой культуры придает единство и значение непосредственным впечатлениям своих чувств. История — это образ, при помощи которого воображение человека стремится почерпнуть *понимание живого бытия мира* по отношению к собственной жизни и таким способом придать ей углубленную действительность¹ (курсив наш. — С. Н.).

В целом это достаточно ясно, ведь в естественных науках мы скорее пользуемся математическими методами обобщения, для изучения исторических явлений (политической истории или истории культуры, или истории идей) математика как метод обобщения не подходит, однако мы можем проводить аналогии. Возникает вопрос: почему же природа, с точки зрения Шпенглера, мертва? Разве не бывает одушевленной природы? И почему живое бытие мы находим именно в истории?

Это, пожалуй, один из главных вопросов возникновения культурологии, в частности сравнительной культурологии. И этому вопросу будет посвящена настоящая глава.

Историческая определенность взглядов Шпенглера

Дело в том, что Шпенглер и сам писал не с «абсолютной» точки зрения, он был включен в определенную культурную ситуацию, а его взгляды были подготовлены предшествующим развитием философской мысли. Они опираются на так называемую «философию жизни», которая черпала вдохновение из яростного противостояния принципам немецкой классической философии, с которой спорила и у которой училась, а та, в свою очередь, коренится в идеях европейского Просвещения, явившегося венцом становления самосознания человека Нового времени, когда сформировались новая философия, новая наука и новые формы общественной и экономической жизни, имеющие свое продолжение в современности. Можно провести такую генеалогию печальной мысли

¹ Шпенглер О. Указ. соч.

Шпенглера: закат Европы берет свое начало на пике расцвета Европы, вставшей на принципиально новый и, можно сказать, революционный путь развития. Его мысль не возникает на пустом месте, его терминологический аппарат и система взглядов на мир подготовлены предшествующим развитием. Он видит мир с определенной стороны, с какой не видели его ни античные греки, ни люди Средневековья, ни китайцы, ни индийцы, можно предположить, что даже для русского сознания этот взгляд не является до конца своим. Шпенглер — мыслитель поздней стадии развития определенного типа мировоззрения, который в своей книге провозглашает закат европейской цивилизации.

Интересно заметить, что Шпенглер считается, по сути, почти основателем культурологии, автором одной из первых систем философской интерпретации развития культуры. Однако он не был культурологом, ученым — он именно философ. Шпенглер становится *философом культуры* лишь постольку, поскольку это слово стало обозначать что-то важное и существенное для мысли Запада, европейской философской традиции.

Странная мысль Рене Декарта

Итак, почему же природа мертва, а история — это жизнь? Ответ на этот вопрос следует искать в философских построениях Нового времени, а также в диалектических системах немецкого идеализма.

Главным достижением Нового времени стало изобретение понятия мыслящего субъекта, то есть того действующего начала, которое познает мир. Уже математику и философу XVII века Рене Декарту (1596–1650) становится ясно, что мир, который *я* не удостоверяю своим актом познания, совершенно недостоверен. Что делает мир существующим? То, что *я сознаю* его таковым! А что делает меня существующим? То, что *я сознаю* себя таковым! «Я мыслю — следовательно, я существую». Это один из существенных переворотов в логике мышления за всю историю человеческой мысли. Естественнее думать «я есть существующий» — это более общее определение, потому что все, окружающее меня (и деревья, и камни), существует. «Я есть мыслящий» — это моя специфическая особенность, в отличие от окружающего. Мысль есть одно из свойств. Декарт все переворачивает с ног на голову. Или все же наоборот? К примеру, знает ли дерево о своем существовании? Знает ли камень? Нет. Благодаря чему они существуют? Об их существовании знает великий Бог-творец. Но... Как я могу быть уверенным в существовании Бога-творца? Через свой акт веры, который я сознаю! Я мыслю Бога-творца

существующим. Поэтому подтверждаю, что он существует. Но кто подтверждает весь мир в его существовании и делает его существующим? Конечно же, я. Субъект мысли. Вот начало и источник мира, точка отсчета, удостоверяющая в бытии и деревья, и камни, и самого Бога-творца... Я их удостоверяю. А без моего удостоверения их просто нет. Следующий шаг — сказать, что я их *создаю*.

«Это же прямой путь к отрицанию Бога и атеизму», — скажете вы. Декарт был глубоко верующим человеком и стремился выстроить свою систему именно для доказательства бытия Божия. Но вы не задумывались, откуда в современном мире эта небывалая секуляризация? Не здесь ли кроются ее истоки?..

Но нас сейчас интересует не только это, ведь мы намеревались ответить на вопрос о «живом» и «мертвом» в природе и истории. Декарт разделял мыслящую и протяженную (то есть расположенную в пространстве) субстанции, считая свое мышление, как и мышление всех мыслящих, принадлежностью первой, между тем как все *тела* относятся ко второй. Все, что относится к протяженности, не обладает мышлением, субъектностью, а значит, и способностью удостоверить себя в бытии. Следовательно, протяженная субстанция не просто не удостоверяет себя, она лишена какой-либо способности к действию. Декарт полагал, что тела — автоматы. Все тела (камни, деревья, тела животных, тело человека) — это механизмы, которые подчиняются только механическим законам. Метод их исследования — конечно, математика. Математическая физика — вот что нужно для исследования протяженного мира. Обладает действием и волей *мышление, только оно живо*. Стало быть, живым является лишь то, что обладает мышлением и субъектностью.

Решительный шаг Георга Гегеля

Мы уже сказали, что Декарт сделал лишь первый шаг на пути к тому, чтобы назвать человека, а не Бога творцом мира. Кто же сделал следующий шаг? Еще один увенчанный лаврами столп европейской философской мысли. Эта мысль для того времени была крайне радикальной. Хотя что уж говорить, вся эпоха была радикальной! Поэтому не стоит искать в философских системах классиков утешения и покоя. Философия вообще всегда была радикальной и будоражащей умы, пример тому — Сократ. Но европейская философия XIX века — особенно.

Итак, Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) утверждает, что мы можем отбросить идею о непознаваемой метафизической субстанции мира за полной ее ненадобностью и необоснованностью

и понять, наконец, что всё есть произведение нашего собственного духа. Именно субъект — источник деятельности. Субъект, осознавший себя как производителя всех объектов, — это дух. Дух есть творец мира. Лишь в духе, то есть осознавшем себя полностью субъекте, — жизнь, он есть творческое, одушевляющее начало. Но что значит «наделять жизнью»? Это значит сознать! А что значит «сознать»? Это значит наделять смыслом! То есть любая вещь жива лишь постольку, поскольку наделена смыслом, обладает ценностью для субъекта... Это уже неокантианская мысль, о которой речь пойдет в следующей главе. Об Иммануиле Канте (1724–1804) мы тоже еще поговорим. Но сейчас важно, что Гегель полагает деятельность духа единственным средоточием жизни, а следующим шагом, вслед за Фридрихом Ницше (1844–1900), будет признание, что жизнь есть действие, что материальный мир — иллюзия, порожденная деятельностью субъекта, который проявляет себя как неустанная воля к власти.

Деятельность духа есть жизнь, согласно всем перечисленным мыслителям. Потому что она, созная и придавая смыслы, дает всему быть тем, что оно есть. Субъект обладает, говоря словами Гегеля, для-себя-бытием, между тем как все остальное лишь в-себе-бытие. И вот это «для себя» позволяет и всему остальному быть для меня. То есть мир создается в единстве и обретает смысл и порядок. А поскольку это действие по осознанию смысла всего происходит не одновременно, а последовательно, постепенно, то *жизнь духа разворачивается как история*.

Культура и жизнь

Теперь мы понимаем, почему природа мертва, а история — жива. Природа — механизм, который не обладает самосознанием, а значит, и смыслом, не обладает для-себя-бытием. Дух в своей деятельности осуществляет историческую эволюцию, которая наделяет смыслами и меняет смыслы, сознает и передумывает. Это и есть движение культуры. Таким образом, культура существует, во-первых, только как история, а во-вторых, она включает всю активность духа, то есть сознающего себя и весь мир субъекта. При этом мир сознается именно в отношении самого себя, становится развертыванием субъекта, его историей, производением его мироощущения.

Вспомним еще раз: «История — это образ, при помощи которого воображение человека стремится почерпнуть понимание живого бытия мира по отношению к собственной жизни и таким способом придать ей углубленную действительность». Во-первых, история мыслится как

образ или образец, модель. Во-вторых, в действие входит такая творческая способность, как воображение. В-третьих, живое бытие мира понимается по отношению к собственной жизни, составляет ее часть, среду. В-четвертых, через это понимание ей придается действительность, причем не поверхностная, а углубленная, она обретает смысл, становится живой. Что это, как не действительность всего мира? Значит, весь мир входит в историю посредством деятельности воображения субъекта, который делает ее своей действительностью, своим миром, придавая тем самым значение и одушевляя, сообщая миру духовный смысл и духовную жизнь. Так мы получаем вместо механической природы живой и полный человеческий мир, или *жизненный мир человека*.

Но нельзя не отметить, что представление о таком живом, наполненном смыслами жизненном мире человека есть лишь гуманистичная ступенька воли к власти, тотального покорения мира человеком, обращения его в собственную производную, собственный сон, иллюзию, шаг к полной дереализации и виртуализации мира.

Возможно, это так. Но пока важно другое — определение объема понятия «культура». Что в него входит? Исходя из истории развития всей мыслительной традиции, которая привела к формированию в конце XIX века философии культуры, а в XX веке — культурологии, *cultural studies*, и в принципе науки о культуре, мы можем заключить, что в объем понятия «культура» входит абсолютно *всё* (не только наука и искусство, политика, но и весь окружающий мир), но лишь постольку, поскольку они являются *плодом духовной активности*, подвергнуты *осмыслению* человека и обращены в его *жизненный мир*. Причем это осмысление всегда *исторично*, последовательно, диалектически развивается и проходит разные стадии своего углубления, определения. То есть это жизнь духа в истории ее развития. Нужно учесть при этом специфику гегельянской трактовки духа, а также то, что это определение было пригодным и значимым только в один момент времени, на определенной стадии развития европейской философской традиции. Однако именно эта традиция, как уже было сказано, и породила культурологию. Поэтому в нашем контексте ее невозможно не принять во внимание.

Глава 2. СТАНОВЛЕНИЕ И СПЕЦИФИКА ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ КАК ОСНОВАНИЕ ДЛЯ ФОРМИРОВАНИЯ СРАВНИТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Науки о духе

Итак, в течение XIX века европейская философия все больше внимания уделяет исследованию деятельности духа и порождаемого ею человеческого мира, или мира *очеловеченного*, которое резко отличается от исследования природы в качестве механизма. Такое направление мышления заставляет задуматься о целостном названии для всей создаваемой человеком сферы и посвященных ей наук, поскольку исследование может быть весьма многоаспектным.

В немецкой философии конца XIX века мы впервые сталкиваемся с новым термином, который обозначает совершенно новую, только что выделенную и осознанную сферу исследования, которую можно назвать *гуманитарным знанием*. Название этой сферы и всех наук, так или иначе входящих в нее, — *Geisteswissenschaften*, что означает «науки о духе». Однако наравне с этим названием возникло и уже знакомое нам наименование *Kulturwissenschaften* («науки о культуре»), также она могла называться «исторические науки». Все эти наименования относились к наукам, направленным на исследование деятельности человека-субъекта в противоположность исследованию объектов, проводимому естественными науками или науками о природе.

Это противопоставление отчетливо отражено в работе неокантианца Генриха Риккерта (1863–1936) «Науки о природе и науки о культуре» (1899). Этот трактат четко определяет методологию гуманитарного знания и причины необходимости ее выделения.

Однако прежде чем перейти к изложению предложенной Риккертом концепции, необходимо акцентировать внимание на двух моментах. Во-первых, гуманитарное знание как понятие и как метод появляется *только в конце XIX века* на основе развития *европейской философской мысли*, в рамках которой оно и обосновывается теоретически. Во-вторых, следует обратить внимание на роль кантовской философии в процессе становления гуманитарного знания. Именно этому будет посвящен следующий параграф.

Философский переворот Канта

Итак, что же сделал Иммануил Кант (1724–1804) для философии? Во-первых, он выступает продолжателем идей Просвещения, а значит, и Нового времени. Во-вторых, является родоначальником немецкой

классической философии, или так называемого немецкого идеализма. То есть он находится как бы между Просвещением и немецким идеализмом, соединяя их и в то же время знаменуя собой начало нового этапа. Таким образом, Кант знаменует собой переход.

Кроме того, этот мыслитель совершил *один из самых радикальных переворотов* в философии. Его главным философским оппонентом является Платон, с которого берет начало метафизическая традиция. Метафизика, или «первая философия», — это, согласно ученику Платона Аристотелю, учение о первопричинах. Таким образом, можно сказать, что это учение о внефизических, умопостигаемых основаниях физического мира, объединяющее в себе теорию бытия и теорию познания, ибо, как говорил Парменид, философ, внесший вклад в формирование метафизики, «мыслить и быть — одно и то же», и истинное бытие раскрывается нам мышлением, свободным от обманчивости чувственного восприятия.

Именно с *критикой метафизики* выступает Кант. По сути, он согласен с метафизиками в том, что акцент надо сделать именно на мышлении. Также Кант солидарен с Декартом, что мир удостоверяется актом самосознания субъекта, но обращает внимание, что вывод «от мышления к бытию» неправилен. *Если я осознаю мир*, если я мыслю мир — это совсем *не значит, что он существует*. Более того, я вовсе не могу сделать вывод о существовании, а стало быть, и о существовании Бога или какой-либо внеположной истины, даже субстанции, мыслящей или протяженной. Субстанция, Бог, причинно-следственные связи, законы и все категории и идеи, которыми мы оперируем при познании мира, могут определить только структуру сознания, но ничего не говорят о структуре бытия. Бытие мира вне нас, мира как первопричины нашего познания, как того, что первично по отношению к нашему познанию, — это «вещь в себе», познание которой абсолютно невозможно. Ибо я познаю только то, что я познаю, и то, что я познаю, определено способом моего познания. То есть я познаю только так, как я познаю, и иначе познать не могу. А то, как мир устроен сам по себе, вне моего сознания — это немыслимо и непостижимо.

Повторим: *я познаю только то, что я познаю, а того, что я не познаю, я не познаю*. Казалось бы, тавтология. Но именно на познание мира самого по себе, истинного мира «вне нас» до сих пор претендовала вся метафизическая традиция, а с нею и вся мировая мудрость, религиозные учения, а также наше обыденное сознание. Нам кажется, что наш познавательный акт пассивен, не влияет на познаваемый объект. Между тем он не просто влияет на него, но, по сути, полностью его создает.

Скажем, мы подходим к такой простой вещи, как стол. Мы узнаем стол, совершаем акт познания, и нам кажется, что это познание вполне пассивно. Но как мы узнали его, то есть то, что это стол? Ответ Платона прост: «Мы припомнили, взглянув на него, идею стола, чистую “стольность”, которую наблюдали некогда в мире идей». Так же мы узнаем дерево, или цветок, или камень — благодаря воспоминаниям об эйдосах, которые наша душа видела чистым, незамутненным чувствами взором. И тем вернее мы узнаем эту вещь, чем больше она соответствует эйдосу или, другими словами, некому высшему замыслу, возможно божественному. Мы подошли к стиральной машине, или создали новый механизм, или в самом мире возникло нечто, чего раньше не было. Какой эйдос определяет его узнавание?..

С точки зрения критического мышления, однако, мы должны и на познание стола или дерева взглянуть исторически. Как мы узнали, что это стол, и что вообще значит «быть столом»? Не значит ли это выполнение ряда функций, соответствующих нашему понятию стола? Этим функциям нас научили, когда учили говорить. Мы способны различать вещи и подводить их под разные понятия, вычлняя из общей неразличимости материи вокруг нас, потому что нам что-то нужно от вещей и мы как-то их используем.

В XVII веке Фрэнсис Бэкон (1561–1626) дал новое определение познанию — это понимание отличается от того, что некогда предлагал Аристотель, говоривший о стремлении к узнаванию божественной истины мира, то есть к знанию, самому по себе бесполезному, потому что оно и есть абсолютная *цель* всего, но наиболее прекрасному. Теперь же, по Бэкону, познание дает нам могущество над природой, умение ориентироваться и управляться с ней.

Собственно понятие стола — что это, как не способ ориентации в мире? Я знаю, как использовать эту вещь, я называю ее так, как нужно мне, и отличаю от тех вещей, которые мне нужно от нее отличить. Я создаю свой мир, в котором мне удобно жить. В нем под моим оценивающим взглядом (а не только под деятельным вмешательством моих рук) возникают столы, стулья, дома, а также деревья, цветы, камни. Ведь именно я их так называю, распределяю, сравниваю и различаю. Мир становится упорядоченным именно так, как я его хочу упорядочить, как мне удобно в нем ориентироваться. Но соответствует ли мое представление об удобстве и значимости божественному замыслу? Не слишком ли самонадеянно со стороны человека полагать, что Бог создал мир именно и только для него? Как ни странно, развивающийся антропоцентризм сопровождается критикой человеком свое-

го особого места в мире, которое древним людям казалось абсолютно несомненным.

Но вернемся к Канту. Итак, он полагает, что наше сознание имеет определенную структуру, составляющую систему его способностей, или *априорных форм познания*. Первичными априорными формами являются формы чувственности — пространство и время. Пространство — способ восприятия внешних вещей, время — способ восприятия внутренних состояний субъекта. Обратите внимание: они не существуют, но представляют собой способы нашего восприятия, нашего отношения к миру! Эта структура сознания субъекта выполняет по отношению к миру вне нас, оказывающему на нас некое воздействие, упорядочивающую функцию. Она действует незаметно для нас, мы не обращаем на нее внимания, мы в ней изначально существуем и не можем существовать в другой. Данная структура определяет наш опыт целиком и полностью. Тем не менее следует признать, что она *активно* его формирует. Философия Канта направлена на то, чтобы проанализировать эту структуру.

Можно подвести итог. Мы не знаем, что именно воспринимаем — это *трансцендентная вещь в себе*, но можем узнать, как мы это делаем — при помощи *трансцендентальной системы познавательных способностей*. То, что мы получаем в итоге, — это *имманентный мир опыта*.

Трансцендентный божественный замысел, как следует из предшествующего рассуждения, нам неизвестен (и даже неизвестно теперь, есть ли он вообще — что не означает, однако, что его нет). На что же нам опираться при ориентации в мире? Только на выносимую нами *оценку*.

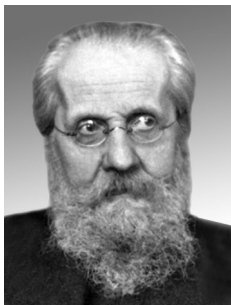
Любопытно, что Кант завершает свою систему, сводя ее воедино, работой, посвященной способности суждения, которая призвана «выстроить мосты» между нашими формами познания материального мира вокруг и нашей способностью желать и ставить цели. Благодаря суждению мы можем применять материальные вещи окружающего мира для достижения своих целей, а значит, классифицировать их и создавать эмпирические понятия, познавать эмпирические закономерности. Кроме того, испытывать от мира радость, вживаться в него и наслаждаться его красотой.

Следует отметить происходящее здесь странное расслоение. Раньше, в метафизическом мышлении, весь мир и все наши ценности, моральные и эстетические, объяснялись исходя из целостной структуры бытия, основанной на божественном замысле. Красота и гармония были свойствами мира благодаря единству божественного замысла, они

мыслились присущими его бытию, в то время как уродство, зло и дисгармония были следствиями отпадения от этого замысла, порчей мира. Теперь же в критическом мышлении ценности производятся нашими собственными структурными способностями, причем ситуативно, на основании субъективного суждения. Раньше природа мыслилась устроенной так же, как она, и оценивалась по единой высшей мерке. Теперь природа оказалась совершенно равнодушна к нашим суждениям о ней, которые лишь помогают нам жить в ней и использовать ее себе во благо. Раньше истина, добро и красота были свойствами мира, теперь они — свойства духа.

Неслучайно в этой ситуации единая наука о мире — философская метафизика — должна распасться *на две части: науки о природе и науки о духе*. Причем первые имеют дело с механическим бездушным миром объектов, а вторые — с тем, что для нас ценно. Главным методологическим подходом к сфере деятельности духа, то есть к гуманитарной сфере, сфере очеловеченной, оказывается *ценностный* подход. Причем такой подход акцентирует результат действия субъекта — создаваемый им мир ценностей или культуру, а не сам акт действия его в качестве творца (духа).

Видимо, поэтому неокантианцы используют термин «науки о культуре», нежели «науки о духе», в отличие от продолжателей гегельянской линии, ориентированной на творчество, и философов жизни. Но в целом важно, что идея различения мира, очеловеченного деятельностью субъекта, и мира объективного выводится из философской критики Канта и становится для философии конца XIX века одной из решающих. Она особенно волнует неокантианство, наследующее идеи Канта и развивающее его мысль в новом ключе. Именно неокантианство, по сути, становится колыбелью культурологии в смысле *Kulturwissenschaft*.



Генрих РИККЕРТ (1863–1936) — немецкий философ, один из главных представителей и основателей баденской школы неокантианства. Разрабатывал методологию познания истории и культуры, основанную на обращении к ценностям и отличающуюся от естественно-научного познания. Основные сочинения: «Предмет знания» (1892), «Границы естественно-научного образования понятий» (1896), «Науки о природе и науки о культуре» (1899), «Философия жизни» (1920).

Генрих Риккерт о различии наук о культуре и наук о духе:

<...> Слова «природа» и «культура» далеко не однозначны, в особенности же понятие природы может быть точнее определено лишь через понятие, которому его в данном случае противопоставляют. Мы лучше всего избегнем кажущейся произвольности в употреблении слова «природа», если будем придерживаться сперва первоначального его значения. Продукты природы — то, что свободно произрастает из земли. Продукты же культуры производит поле, которое человек вспахал и засеял. Следовательно, природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предоставлено собственному росту. Противоположностью природе в этом смысле является культура, как то, что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности.

Как бы широко мы ни понимали эту противоположность, сущность ее всегда остается неизменной: во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком; и наоборот, все, что возникло и выросло само по себе, может быть рассматриваемо вне всякого отношения к ценностям, а если оно и на самом деле есть не что иное, как природа, то и должно быть рассматриваемо таким образом. В объектах культуры, следовательно, заложены (haften) ценности. <...>

Что же касается рода ценности, превращающей части действительно-сти в объекты культуры и выделяющей их этим самым из природы, то мы должны сказать следующее. О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только, что они значат (gelten) или не имеют значимости. Культурная ценность или фактически признается общезначимой, или же ее значимость и тем самым более чем чисто индивидуальное значение объектов, с которыми она связана, постулируется, по крайней мере, хоть одним культурным человеком. При этом если иметь в виду культуру в высшем смысле слова, то речь должна идти не об объектах простого желания (Begehren), но о благах, к оценке которых или к работе над которыми мы чувствуем себя более или менее нравственно обязанными в интересах того общественного целого, в котором мы живем, или по какому-либо другому основанию. Этим самым мы отделяем объекты культуры как от того, что оценивается и желается только инстинктивно (triebartig), так и от того, что имеет ценность блага, если и не на основании одного только инстинкта, то благодаря прихотям настроения.

Легко показать, что эта противоположность природы и культуры, поскольку дело касается различия обеих групп объектов, действительно лежит в основе деления наук. Религия, церковь, право, государство, нравственность, наука, язык, литература, искусство, хозяйство, а также необходимые

для его функционирования технические средства являются, во всяком случае на определенной ступени своего развития, объектами культуры или культурными благами в том смысле, что связанная с ними ценность или признается значимой всеми членами общества, или ее признание предполагается; поэтому, расширив еще наше понятие культуры настолько, чтобы в него могли войти также и начальные ступени культуры и стадии ее упадка, а кроме того, и явления, благоприятствующие или препятствующие культуре, мы увидим, что оно охватывает собой все объекты науки о религии, юриспруденции, истории, филологии, политической экономии и так далее, то есть всех «наук о духе», за исключением психологии¹.

Генерализирующий и индивидуализирующий методы познания

Методологическое деление, которое предлагает Генрих Риккерт, учитывает в первую очередь то, что именно мы хотим изучить в объектах, на которые направлено наше познание, что является для нас в них важным. Если «единичное явление имеет для нас значение не как индивидуальность, а только как экземпляр»², то мы можем применить к его изучению метод естественных наук. Если же наш интерес направлен на «особенное и индивидуальное, на их единственное и неповторяющееся течение», значит, мы хотим изучить их «историческим, индивидуализирующим методом»³.

Итак, оба метода имеют отношение к ценности, выявлению значимого, однако в первом случае нам более важно общее, потому естественно-научный метод Риккерт называет «генерализирующим», то есть обобщающим; во втором случае важны индивидуальные различия, и такой метод он называет «индивидуализирующим». Более того, поскольку различия существуют как изменения и действия в истории, то он называет его также *историческим*. Для естественно-научного познания история не так важна. Вспомним, что время, по Канту, есть способ фиксации именно внутренних состояний субъекта, и мы поймем, почему, несмотря на значимость последовательности событий, время тем не менее оказывается чуждым естественно-научному познанию в его классическом понимании⁴. Этот метод является методом наук о культуре, подходом к деятельности человека и ее продуктам, по-

¹ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век. Антология. М. : Юрист, 1995. С. 69–71.

² Там же. С. 76.

³ Там же.

⁴ Хотя, конечно, физика XX века показала значимость времени в физическом мире и тем самым его фактически «гуманитаризовала», связав его с «наблюдателем».

скольку в деятельности человека всегда важны индивидуальный фактор и субъективная оценка.

Обобщающий, генерализирующий метод — это математика. Явление подводится под общую формулу, которая действует независимо от того, что это за явление и что оно для нас значит. Индивидуализирующий метод — ценностный, потому что основан на введении изучаемого объекта в отношении ценности.

Пример. Закон гравитации действует одинаково (по одной и той же формуле) и по отношению к падению листка на землю, и по отношению к движению Земли вокруг Солнца. Но что для нас важнее: падение листка или движение Земли? Ответ на этот вопрос будет различаться даже для отдельно взятого человека в зависимости от того, что он изучает, на что обращает внимание, что переживает. Движение Земли вокруг Солнца дает нам жизнь, но в повседневной жизни не замечается нами, хотя, как уже упоминалось, некогда формулировка этого положения привела к огромным мировоззренческим сдвигам и иные люди даже шли за нее на костер, жертвовали жизнью. Падение листка может никак на нас не повлиять, но если оно стало основой гениального стихотворения, то крайне значимо для литературоведа. Если оно совпало с восхитительным воспоминанием, то всегда будет живо в нашей памяти. Если оно послужило основой для религиозного экстаза, то окажется предельно важным и для экстатического мистика, и для исследующего его религиоведа. То есть событие вычленяется из огромного ряда других событий по его ценности для нас. Оно становится ценным и индивидуальным, и именно его общность с другими подобными событиями оказывается тем, что наименее важно для изучения литературоведа, религиоведа, мемуариста, историка, а их неповторимость и уникальность — тем, что наиболее важно.

Другой пример. Действия людей с физической точки зрения довольно однообразны. Их организм то бодрствует, то отдыхает, они перемещаются и потребляют пищу. При этом происходит огромное количество мельчайших событий, в которых принимает участие огромное количество людей. Между тем хронист легко описывает эти события, как будто заранее знает, что именно он должен вычленить из этих мириад мелких действий. Действительно, из сотен участников он легко опознает наиболее значимого, например царя или полководца, а из мириад производимых им жестов (он ест, пьет, спит, зевает, гладит собаку, объявляет войну, закладывает город) без труда вычленяет те, которые должны быть занесены в хронику. Хронист наделен способностью

выносить суждение и видеть ценность событий, применять ценностный подход. Но абсолютен ли он? Нет, ведь, как говорит Риккерт, ценности не *существуют*, они только *значат*. Возможно, другой хронист из противоположного лагеря, либо историк, изучающий эпоху с точки зрения бессознательных «травм», проявивших себя в тех или иных действиях, либо современный конспиролог, автор некой «альтернативной истории», может обратить внимание на других участников и другие события, выстроив из них описание другой исторической картины, все также опираясь на ценностный метод. Будет ли это искажением фактов? Нет, просто сменой точки зрения на систему ценностей, определенной другой идеологической структурой.

Если какая-либо структура кажется нам естественной, то скорее всего потому, что мы к ней привыкли или восприняли без особой рефлексии. Но это совсем не значит, что нельзя применить к гуманитарному исследованию другую систему ценностей. Иное дело, что мы можем вступить в конфликт ценностных систем, ведь ценности, даже если они условны, тем не менее должны быть субъективно ценными для человека или человеческой общности.

Гуманитарное знание как знание о субъекте

Различие ценностных систем, акцентировка индивидуальной значимости событий сообщают гуманитарному знанию большую неточность и неопределенность. Подчеркивая уникальность индивида, мы практически принципиально отказываемся подводить его под какую-либо систему. И если какая-либо система и степень обобщения присутствуют в этом знании, они весьма условны. Это знание в достаточной мере описательно, кропотливо по отношению ко множеству уникальных фактов, но в то же время, как мы видели, легко применяет к ним ценностные системы отбора, то есть, по сути, независимо от ценностных концепций, мировоззренческих детерминант и заранее выдвинутых гипотез.

Почему знание должно индивидуализировать, опираясь на субъективное суждение? Потому что оно направлено на познание того, что есть субъект и в чем состоит деятельность субъекта. При рассмотрении действий людей никогда нельзя забывать, что в первую очередь субъект, который познается в гуманитарном знании, — это тот же субъект, который выносит суждение, то есть *сам познающий*. В гуманитарном знании всегда велик *момент рефлексии*. Изучая действия других людей, гуманитарий попадает не в пространство отношения субъекта и объекта, а в поле *интерсубъективности*.

Гуманитарные и естественные науки можно разделить таким образом: гуманитарные направлены на субъект, а естественные — на объект. Именно поэтому естественные науки с необходимостью должны были возникнуть и развиваться *раньше* гуманитарных, ведь познавательному акту свойственно быть направленным на объект. Гораздо сложнее обратиться к самому познающему началу, при этом так, чтобы оно стало объектом исследования, но в то же время сохранило свои субъективные свойства.

Гуманитарное знание — это, по сути, акт рефлексии человечества о самом себе и собственной способности развиваться, жить, переживать и познавать мир вокруг и себя.

Глава 3. ЭВОЛЮЦИЯ И МНОГООБРАЗИЕ ПРОЧТЕНИЙ СЛОВА «КУЛЬТУРА»

Первое приближение к понятию «культура»: становление слова

Итак, в предыдущей главе мы смогли определиться с тем, как возникли и чему посвящены гуманитарные науки, а также отчасти с тем, как они получили название «науки о культуре». Однако, чтобы понять это, нужно изучить значение слова «культура» и контексты его применения.

Известно, что изначальный смысл слова «культура» весьма далек от философской или культурологической проблематики. Слово «культура» происходит от латинского глагола *colere*. Этот глагол в латинском языке использовался в разных значениях: «возделывать», «ухаживать» и даже «почитать». Однако это вполне закономерно в контексте общей структуры архаического, в том числе древнеримского, мышления, находящей отражение в словоупотреблении.

Как известно, ранние греческие натурфилософы выделяли в качестве первоэлементов (земля, вода, огонь, воздух) не только материальные свойства этих субстанций, но и их действенные, «нравственные» характеристики, и только позже, с возникновением метафизики, осознанием различия между материальным и идеальным, которое произошло уже в классической греческой философии, эти характеристики были разделены и материя приобрела статус материального неоформленного «недобытия», противоположности мыслимой формы. Это разделение использовалось и в дальнейшем в процессе развития рационального

мышления, так что досократические философы, обратившись к первоэлементам, надолго сохранили за собой статус «материалистов», мешающий разобраться в сути их философии.

Точно так же и слово «возделывать» в латинском языке вполне могло иметь двоякий смысл, одновременно «материалистический» и нравственный.

Самое раннее упоминание причастной формы *cultura* в латинских текстах встречается в трактате Марка Порция Катона Старшего (234–149 гг. до н. э.), озаглавленном “*De agri cultura*” и посвященном, как можно догадаться, сельскому хозяйству. Рассматриваемая в трактате проблема обработки земли включает описание не только технических правил, но и отношения к земле, настрой, расположения к своему земельному участку, который нельзя даже приобрести без душевного тепла. Потому, вероятно, душевный настрой является не менее существенным условием получения хорошего урожая, как и соблюдение правил посадки. В целом же «культура» в этом словосочетании обозначает «улучшение». Далее это слово применялось в латинских текстах именно в тех случаях, когда надо было указать на улучшение или усовершенствование чего-либо: языка, поведения или законов.

В современном языке можно использовать выражения «культура языка», или «культура поведения», или «правовая культура» при указании на степень совершенства, подразумевая при этом не только набор правил, известных владеющему «культурой» человеку, но и определенный душевный настрой, который делает возможным их применение. Так, часто можно заметить, что мы полагаем владеющим культурой языка не того, кто механически соблюдает все правила, но того, кто, возможно, нарушает их, но за этими нарушениями чувствуется проникновение в живую жизнь языка. В конце концов поэты и писатели, более всех участвующие в совершенствовании языка, достаточно часто идут в своем словоупотреблении против правил.

Слово «культура» в том смысле, который приближается к современному пониманию, впервые употребил знаменитый римский философ и оратор Марк Туллий Цицерон (106–43 гг. до н. э.). В «Тускуланских беседах» он использовал словосочетание *cultura animae*, то есть «культура души», по отношению к философии, которая, по его мнению, способствует совершенствованию души человека. Слово «культура» здесь, однако, выступает в качестве фигуры речи, а слово «возделывание» относится к душе в переносном смысле, хотя и раскрывает нечто специфическое в акте воспитания души (подобно возделыванию земли с целью обеспечения плодородия).

Самостоятельное значение слово «культура» начинает приобретать лишь в европейское Новое время и особенно в эпоху Просвещения. Культурологические энциклопедии указывают, что возродил его немецкий историк и юрист Самуэль фон Пуфендорф (1632–1694). Термин «культура» он применил для характеристики «искусственного человека», воспитанного в обществе, в противоположность естественному, то есть необразованному, человеку. Однако даже после упоминания в названии вышедшего в 1782 году трактата еще одного немца, лингвиста и просветителя Иоганна Кристофа Аделунга (1732–1806) «Опыт истории культуры человеческого рода» (1782) он все еще не утратил характера метафоры и не прижился в философском дискурсе, так что даже Кант и Гегель упоминают его в своих трудах не часто и в значениях, весьма далеких от современного. Хотя, с другой стороны, в это время им активно пользуется Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803), полагая при этом, что следует это слово применять во множественном числе, чтобы подчеркнуть наличествующее многообразие разных национальных культур.

Культура и цивилизация

Заметим, однако, любопытную деталь: упоминания слова «культура» в Новое время и эпоху Просвещения встречаются исключительно в немецких трактатах. Хотя известно, что сходные проблемы — различие естественного и искусственного человека, становление множественности национальных традиций, идея прогресса и совершенствования человечества как с научно-технической, так и с моральной, политической, социальной точек зрения — занимали отнюдь не только германских философов, но даже (в большей мере) знаменитых французских просветителей и все развивающиеся философские традиции разных стран Европы, включая Россию. Как же они обходились без этого термина? В целом в немецкой философии, как мы видели, он долго не приживался. Следовательно, существовали и другие слова, которые вмещали смыслы, заложенные в слове «культура». Тем не менее мы видим, что к концу XIX века не только в немецком языке, хотя там в первую очередь, но и в других европейских языках этот термин приобретает устойчивость и становится неотъемлемым элементом дискурса.

Надо сказать, что значение, которое упомянутыми немецкими мыслителями вкладывалось в слово «культура», хорошо выражалось с помощью другого термина — «цивилизация», также латинского происхождения и изначально имеющего мало общего с современным пониманием.

Начальный смысл слова «цивилизация» относится к сфере юриспруденции и означает переход дел из уголовного права в ведение гражданского. «Всеобщий словарь», вышедший во Франции в 1743 году, определяет его следующим образом: «Термин юриспруденции. Это судебный акт, судебное решение, которым уголовный процесс превращается в гражданский. Цивилизация дела осуществляется посредством превращения следствия в дознание или иначе»¹.

Предположительно одно из первых упоминаний понятия «цивилизация» в современном смысле и введение термина в научный оборот принадлежит шотландскому философу Адаму Фергюсону (1723–1816). Его труд, опубликованный в 1766 году, назван «Опыт истории гражданского общества» (в оригинале: “*Essay on the history of the civil society*”). Фергюсон обозначал словом «цивилизация» стадию в развитии человеческого общества, характеризующуюся существованием социальных классов, а также городов, письменности и подобных явлений. Он предложил периодизацию мировой истории, включающую три последовательных состояния: *дикость — варварство — цивилизация*. Эта схема стала общепринятой, в ней выражалась вдохновляющая всех мыслителей эпохи Просвещения вера в прогресс человеческого разума, общества, в возможность его совершенствования. Причем для пояснения этой схемы Фергюсон прибегал к «органической» метафоре, полагая, что *путь от младенчества к зрелости прodeлывает не только каждый отдельный индивид, но и все человечество в целом: оно движется от дикости к цивилизации*. Именно эта схема пользовалась поддержкой в научных кругах в конце XVIII — начале XIX века, в эпоху веры в прогресс человечества. Но с ростом популярности в конце XIX — начале XX века плюриально-циклического подхода к истории слово «цивилизация» стало применяться для обозначения «локальных цивилизаций».

Французский лингвист Эмиль Бенвенист (1902–1976) и швейцарский историк культуры Жан Старобинский (р. 1920) полагают, что первое упоминание термина следует искать в трактате маркиза де Мирабо (1715–1789) «Друг человечества» (1756). Также они связывают его возникновение с существительным, производным от глагола «цивиловать» (*фр.* «смягчать нравы, просвещать») и прилагательного «цивилованный» (*фр.* «благовоспитанный, просвещенный»), которые существовали в этом значении во французском языке уже давно, однако такая

¹ Старобинский Ж. Слово «цивилизация» / пер. с фр. С. Зенкина // Старобинский Ж. Поэзия и знание. История литературы и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. Т. 1. С. 111.

форма существительных была редкой и обычно подразумевала исключительно процесс. В данном случае это процесс смягчения нравов, воспитания, то есть процесс «цивилизации» или цивилизации.

Таким образом, можно видеть, что оба слова — и «культура» и «цивилизация» (этимология которых восходит к отдаленным от современного применения сферам) — возникли примерно одинаковым образом и первоначально подразумевали процесс воспитания, смягчения нравов, совершенствования, поэтому часто употреблялись синонимически. К концу XIX века, когда веру в прогресс постепенно сменяют сомнения и уже упоминавшийся плюрално-циклический подход к истории, схема «дикость–варварство–цивилизация» отбрасывается как устаревшая, но оба слова одновременно приобретают оттенок «локальности», который, как мы могли заметить, еще в XVIII веке был отмечен Гердером. Тем не менее сохраняется возможность говорить как о локальных культурах, так и о локальных цивилизациях. Хотя первое словосочетание скорее характерно для немецкой философской традиции, а второе — для английской и французской.

Жан Старобинский о применении слов «культура» и «цивилизация» в XVIII–XIX веках

Жан Старобинский в статье «Слово “цивилизация”» дает в высшей степени подробный анализ вхождения слова «цивилизация» в философский и научный дискурсы и рассматривает процесс изменения значения и истоки этого термина. Кроме того, что является самым важным, он пытается осмыслить причины этого изменения и закрепления нового термина в Европе конца XVIII века, проанализировать судьбу термина, а также двойственность, приведшую к противопоставлению или, по крайней мере, несовпадению понятий «цивилизация» и «культура».

Слово «цивилизация», согласно Старобинскому, в основном относится к франко- и англоязычной традициям, где оно появилось на волне революционного, просветительского порыва, а также научно-технического прогресса и общего оптимизма данной эпохи. Соответственно цивилизация рассматривается как существенная ценность и великое достижение. В первоначальном виде она противопоставляется дикости и варварству — причем сразу в двух планах: в *ценностном* (где и означает гуманизацию, смягчение нравов) и *временном* (это следующее состояние, характеризующееся определенными формальными достижениями: городской культурой, письменностью, рядом правил общения и т. п.). Из этих

двух планов один указывает на внутреннюю сущность достигнутого состояния, другой содержит в себе, помимо нее, и указание на набор формальных отличий цивилизованного общества от варварского. Уже при первых употреблениях данного термина в просветительском дискурсе эти два плана начинают расходиться. Даже в самых ранних текстах, где встречается это слово, оно применяется одновременно для критики не только варварства (противопоставленного цивилизации), но и самой цивилизации (за которой могут скрываться элементы варварства или которая в своем формализме может быть хуже варварства и т. д.).

Критика общественных условностей, формального этикета, норм светского аристократического общества становится для Просвещения идей не менее значимой, чем утверждение веры в прогресс разума и улучшение нравов человечества. Достаточно сильно критикуют цивилизацию в своих работах такие просветители, как Вольтер (1694–1778) и Жан-Жак Руссо (1712–1778). Руссо в целом склонен приветствовать слияние человека с природой и возвращение к естественности. Не последнюю роль в этом сыграла переоценка жизни, деятельности и нравов «дикарей», с которыми столкнулась Европа в эпоху Великих географических открытий. К XVIII веку уже осознается следующий факт: неизвестно, чье поведение — необразованных в европейском смысле и «диких», но часто приветливых и простодушных аборигенов-язычников или жестоко уничтожающих их ради наживы захватчиков — является более цивилизованным и больше соответствует принципам христианского милосердия. Хотя образ аборигена был явно идеализирован просветителями, все же существенную роль в становлении новых принципов оценки межкультурных различий подобные представления сыграли.

Но пока мы видим, что расхождение трактовок цивилизации привело к необходимости либо четко различить два значения внутри одного слова (формальная цивилизация и «настоящая» цивилизация), либо искать новый термин для обозначения одной из частей образовавшейся оппозиции. Именно таким, как отмечает Старобинский, становится термин «культура», наиболее активно используемый в немецкой философской традиции. Слово «культура» применяется здесь в качестве обозначения внутренней сущности цивилизации в противоположность ее формальным характеристикам. Причем интересно, что ближе к концу XIX века Фридрих Ницше в радикальном духе, характерном для его философии, разводит культуру и цивилизацию даже во времени, полагая, что они имеют разные точки подъема. В его концепции культура противопоставлена не только цивилизации как формальной структуре, но и цивилизации как смягчению нравов. Последнее дрессирует, подавляет индиви-

да, в то время как расцвет культуры, по Ницше, сопровождается скорее их ожесточением. Такая трактовка термина «культура» в противоположность термину «цивилизация» ясно прослеживается затем в культурологической теории Шпенглера, где они выступают как две последовательные стадии исторического процесса, причем культура — как стадия юности, становления и расцвета, а цивилизация — как стадия достигнутой зрелости, старческой дряхлости и упадка.

Жан СТАРОБИНСКИЙ (р. 1920) — швейцарский литературовед и историк культуры, один из представителей Женевской школы в литературоведении. В процессе понимания культуры использует методы лингвистики, психологии, психоанализа, теории искусства. Одним из направлений его исследований является изучение истории ключевых понятий новоевропейской культуры, таких как «цивилизация», «мифы», «действие», «реакция» и т. п. Основные сочинения: «Портрет художника в образе паяца» (1970), «Монтень в движении» (1982), «Чернила меланхолии» (2012).



Ж. Старобинский о критике внешних форм цивилизованности в эпоху Просвещения:

Раз вежливость — лишь внешнее выражение учтивости, лишь искусственное подражание ей, то и учтивость может восприниматься как обманчивое искусство, имитирующее добродетели, которых на самом деле нет. Учтивости можно предъявить те же обвинения, что и вежливости. Уже Лабрюйер писал: «Учтивые манеры не всегда говорят о справедливости, доброте, снисходительности и благодарности, но они хотя бы создают видимость этих свойств, и человек по внешности кажется таким, каким ему следует быть по сути» («О светском обществе и об искусстве вести беседу»)¹. Нет необходимости приводить другие примеры. Схема дисквалификации одна и та же: добродетель, которую должны быть навсозвз проникнуты индивид, группа, все общество в целом, оказывается лишь жалкой, призрачной видимостью. Будучи не более чем поверхностной видимостью, учтивость и вежливость оставляют в глубине души свободное поле действий для противоположных им качеств — недоброжелательности, злокозненности, одним словом, насилия, от которого в реальности-то никто не отрекся. По крайней мере так получается при свете «факела» критики, натасканной выслеживать

¹ Старобинский цитирует Лабрюйера. Пер. по: *Лабрюйер. Характеры, или Нравы нынешнего века*. М. ; Л. : Худож. лит., 1964. С. 110.

где только можно противоречия между сущностью и видимостью, скрытым лицом и благообразной маской. Куда бы она ни направила свой взор, ее обвиняющая мысль всюду вскрывает неподлинность. Так, очень часто перед взыскательным в вопросах нравственности взглядом совершенно меняются местами «цивилизованный человек» и «дикарь». Это обращение лучше всего объясняется у Вольтера, когда его гурон, посаженный в Бастилию, говорит: «Мои американские соотечественники ни за что не допустили бы такого варварского обращения, какое я сейчас терплю: им бы это просто в голову не пришло. Их называют дикарями, а они хотя и грубые, но порядочные люди, тогда как жители этой страны хотя и утонченные, но отъявленные мошенники» («Простодушный», гл. X)¹. В этой фразе прилагательные («грубые», «утонченные») выражают акциденцию, внешнюю видимость, а относятся они к существительным, обозначающим глубинную реальность («порядочные люди», «мошенники»), которая совершенно отлична от прикрывающих ее иллюзорных определений².

Норберт Элиас о специфике понимания культуры и цивилизации в немецкой мысли

Любопытен анализ установления приоритета слова «культура» в немецкой философской традиции, предложенный социологом Норбертом Элиасом (1897–1990) в работе «О процессе цивилизации» (1939), описывающей процесс становления современных форм цивилизации в Европе. Процесс цивилизации, или «цивилизования», жизни рассматривается им неоднозначно, будучи связан с формированием системы, по сути, невротических запретов, но в целом положительно — как рост гуманизма и рациональности.

Предпочитая слово «цивилизация», о различии терминов он пишет следующее:

Огромное различие существует прежде всего между использованием этого слова англичанами и французами, с одной стороны, и его употреблением немцами, с другой стороны. В первом случае это понятие выражает гордость по поводу значимости своей нации для прогресса западного мира и всего человечества. По-немецки «цивилизация» обозначает нечто очень полезное, но все же имеющее ценность как бы второго порядка, а именно то, что охватывает лишь внешнюю сторону жизни, затрагивает лишь поверхностные слои человеческого существования. Для самоинтерпретации,

¹ Старобинский цитирует Вольтера. Пер по: *Вольтер. Философские повести*. М.: Худож. лит., 1978. С. 291.

² *Старобинский Ж.* Слово «цивилизация». С. 122.

для выражения собственной сущности и гордости за свои достижения немцы используют слово «культура»¹.

Н. Элиас описывает социальные условия, в которых в Германии сложилось такое противопоставление. Он возводит его к Канту, который в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), в частности, говорит: «Хотя идея моральности относится к культуре, применение этой идеи, если она сводится лишь к подобию нравственного в честлوبيи и любви к внешним приличиям, создает лишь цивилизованность»².

По мнению Элиаса, в этом выражена «полемика немецкой интеллигенции, принадлежащей к среднему классу, с высшим слоем придворных, лежащая в основе понятийного противопоставления культуры и цивилизации в Германии»³. Развитие представлений о культуре и философии культуры связано, по Элиасу, с формированием немецкого национального самосознания, немецкого языка, немецкой литературы на основе выдвижения среднего класса против франкоцентристски настроенной аристократии. С укреплением позиции среднего класса в XIX веке в немецкой мысли слово «культура» все больше начинает приобретать характер самоопределения, в то время как слово «цивилизация» все больше начинает характеризовать французов как нацию — и противопоставление вместо социального приобретает национальный характер.

Можно заметить, что некоторые черты, характеризующие, по словам Элиаса, немецкое представление о культуре и самоопределение, в высшей степени близки русской мысли. Влияние немецкой культуры и немецкой философии на русскую в XIX веке было огромным, даже несмотря на то что часто проявляло себя в качестве противостояния. Русская формирующаяся интеллигенция противостояла немецким принципам организации жизни и мысли так же и по той же схеме, по какой немецкая культурная элита противостояла французской аристократии. Поэтому неудивительно, что именно немецкий способ разделения культуры и цивилизации и приоритет понятия «культура» в философско-культурологическом дискурсе укоренились в отечественной традиции. Причем особенно сильно это повлияло на славянофилов, противопоставивших

¹ Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1 : Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. С. 59–60.

² Цит. по: Элиас Н. Указ. соч. С. 64. Кант произносит эти слова в 7-м положении упомянутой работы.

³ Там же.

русскую культуру западной, в первую очередь именно французской (светской), английской (научно-технической и монополистической), американской (массовой, потребительской), а также немецкой (рационалистической) *цивилизации*. Таким образом, применение слова «культура» является в некотором смысле способом самоопределения, носит исторически, социально и национально обусловленный характер, что позволяет пролить свет на уже упоминавшийся принципиально «русский» характер термина «культурология», отмечаемый в западных изданиях.

Глобалистическая интерпретация культуры Мэтью Арнольдом

Без сомнения, слово «культура» прочно прижилось также во франко- и англоговорящей среде, однако в весьма специфическом контексте, причем со временем чрезвычайным образом изменившемся. На начало процесса становления нового понятия «культура» могут пролить свет недооцененные русским читателем и не переведенные на русский язык работы знаменитого английского литературного критика Мэтью Арнольда (1822–1888). Так, в своей книге «Культура и анархия» (1882) он определяет культуру как «всё лучшее в мире, что было создано и сказано». Казалось бы, такое эмоциональное определение мало что добавляет к нашему пониманию культуры, тем не менее именно этот пафос может что-нибудь подсказать для понимания специфики позиции. Очевидно, что в мыслительной традиции, представляемой Арнольдом, слово «культура» не имеет коннотаций национального самоопределения, поэтому не может выступать ни как синоним, ни как антоним цивилизации, если речь идет об определенных этнических, национальных или государственных образованиях. При описании особенностей жизни в ту или иную эпоху, структуры конкретного ментального и социального образования в англоязычной литературе мы встретим скорее слово «цивилизация» (как в работах Арнольда Тойнби (1889–1975) или Жака Ле Гоффа (1924–2014)). В то же время при упоминании «культуры» возникает коннотативный контекст высших достижений (науки, искусства, философии и т. п.), которые скорее роднят данную цивилизацию с другими, хотя и подчеркивают ее самобытную специфику. «Культура в таком случае верно описывается <...> как берущая свои истоки в любви к совершенствованию, она есть *упражнение в совершенствовании*»¹, —

¹ Arnold M. Culture and Anarchy. 3rd ed. N. Y. : Macmillan and Co., 1882. Ch. I // The University of Toronto English Library. URL: http://www.library.utoronto.ca/utel/nonfiction_u/arnoldm_ca/ca_ch1.html (дата обращения: 19.02.2017).

пишет Мэтью Арнольд. Кроме того, он подчеркивает смысл культурного противопоставления — на этот раз не дикому (как в случае с цивилизацией), но животному: она «делает человеческое совершенствование внутренним условием, превращает его в возрастание и преобладание нашей подлинной человечности, отделенной от нашего животного начала»¹.

О противостоянии культуры и цивилизации М. Арнольд упоминает уже на первых страницах:

И эта функция [функция культуры — совершенствовать] особенно важна в нашем современном мире, для которого вся цивилизация в гораздо большей степени, чем для греческой или римской цивилизации, есть нечто механическое и внешнее и непрерывно становится такой во все большей мере. Но, несмотря ни на что, в нашей стране [в Англии] культура должна сыграть крайне весомую роль, поскольку здесь механический характер, который цивилизация повсюду имеет тенденцию приобретать, представлен в самой высокой степени. Действительно, все формы совершенствования, которые учат нас воспринимать культура, в этой стране встречают мощную противостоящую тенденцию, которая разрушает их и ни во что не ставит. Идея совершенствования как *внутреннее* условие сознания и духа сталкивается с механической и материальной цивилизацией, почитаемой нами, и нигде, как я уже сказал, не почитаемой более, чем нами. Идея совершенствования как универсальное распространение человечности входит в конфликт с нашим сильным индивидуализмом, нашей ненавистью к любым ограничениям, налагаемым на необузданный размах нашего индивидуалистического персонализма, на нашу максиму «каждый за себя»².

Подобные слова, безусловно, нашли бы отклик в душе того, кто связывает свое самоопределение с высшими достижениями культуры, а не с механицизмом цивилизации, но в них можно обнаружить любопытные скрытые смыслы. Цивилизация понимается Арнольдом в первую очередь как парадигматическое социальное структурное образование (противопоставление античной и современной цивилизаций как двух разных цивилизаций). Он отмечает, что именно для современной европейской цивилизации (и особо выделяет при этом Англию) как специфического образования характерен механицизм. Следует подчеркнуть, что не для цивилизации в целом характерен механицизм, но для современной цивилизации (одной из множества цивилизаций). Таким образом, он активно критикует не какую-либо, а именно европейскую, уже — английскую, цивилизацию. Но будучи структурным образованием, именно

¹ Arnold M. Op. cit.

² Ibid.

цивилизация ответственна за форму, она в любом случае есть нечто формальное, определяющее формальные характеристики данного культурного типа, в то время как культура есть нечто внутреннее, «внутреннее условие», которое, по Арнольду, очевидно универсально и способствует «универсальному распространению человечности».

Какая культура противостоит европейской, уже — английской, цивилизации, как не европейская же, а еще уже — английская, культура? И эта культура как внутренняя сущность есть то самое, что должно проявиться в полной мере и принять *универсальный* характер. Арнольд подчеркивает, что именно высокая степень механистичности английской цивилизации указывает на то, что ей противостоит в высшей степени мощная внутренняя культура. Этот конфликт, будучи решен в пользу культуры, позволит выстроить «универсальное человеческое содружество». В этом, видимо, состоит особая миссия Англии, ее высшее самоопределение. Слова “general expansion of the human family” («универсальное распространение человеческого содружества») можно было бы также перевести и как «универсализация культуры». Специфика национального самоопределения Англии, согласно этому высказыванию представителя Викторианской эпохи (то есть времени расцвета победоносного имперского могущества Англии в глобальном мире), видится им в том, чтобы выполнить универсализирующую, снимающую национальные различия функцию, и соотносится со словом «культура».

Возникновение культурологии по версии Джонатана Каллера

Теперь из XIX века перейдем к современности и оценим еще один интересный взгляд на формирование исследований культуры, а значит, и на само понятие «культура», который представляет американский теоретик Джонатан Каллер (р. 1944). Кстаги, слово «теоретик» в определении специфики его занятий неслучайно. Он сам обосновывает любопытный переход, совершающийся в современном гуманитарном знании: от специализированного исследования в той или иной области человеческой деятельности, а также их общего философского осмысления — что покрывалось бы спектром гуманитарных и общественных наук, то есть «наук о культуре», плюс «философией культуры» — к некому неспециализированному междисциплинарному исследованию, включающему различные уровни анализа культурных явлений в их всесторонней взаимосвязи, что в итоге порождает некую многоуровневую теорию культуры, или просто *теорию*.

Любопытно, что корни «теории» Каллер в первую очередь находит в теории литературы и лингвистике. Они предоставляют методологию структурного анализа текстов, включая возможность рассмотреть любое явление как текст — в широком смысле как текст культуры. Именно в этом смысле теория литературы, по мысли Каллера, смыкается с культурологией, или, точнее говоря, *cultural studies* (хотя в переводе его книги «Теория литературы: краткое введение» (1997) на русский язык использовано именно слово «культурология»).

У культурологии в целом, то есть у *cultural studies*, Каллер обнаруживает два основных источника. С одной стороны, это французский структурализм, предлагающий способы формального и структурного анализа явлений, берущий начало в лингвистических теориях и нацеленный на выявление базовых матриц, кодов и расшифровку структурных взаимосвязей того, что предстает как пестрое разнообразие жизненных (а также литературных, мифологических, политических, религиозных, экономических, научных и т. п.) сюжетов. С другой стороны, это «марксистская теория литературы, возникшая в Великобритании»¹, задачами которой стали изучение «народной культуры рабочего класса» и «построение истории, основанной на взгляде “снизу”»². То есть марксистская критика переводит внимание исследователей с «высокого» канона культурных ценностей на то, что раньше казалось низким и не стоящим изучения, но тем не менее составляющим важную часть культуры простого народа. Причем это предполагает двоякую интерпретацию: с одной стороны, речь идет о народной культуре, с другой (что актуализируется для демократического общества XX в., когда исчезает деление на «народное» и «аристократическое») — о массовой культуре. В итоге мы получаем структурный анализ культурных явлений всех уровней в их взаимосвязи, выявляющий механизм организации и действия культуры и социума как с точки зрения его проявлений, так и с точки зрения бессознательной структуры, что и представляет собой *cultural studies*. «Сочетание двух путей анализа культуры — как самовыражения *народа* и воздействия *на народ* — стало решающим для развития культурологии»³, — пишет Каллер.

Как видим, в противоположность М. Арнольду, Дж. Каллер понимает культуру отнюдь не только как высшие достижения, но именно как все уровни деятельности человека и производимых им продуктов, поскольку

¹ Каллер Дж. Теория литературы: краткое введение / пер. с англ. А. Григорьева. М. : Астрель : АСТ, 2006. С. 51.

² Там же.

³ Там же. С. 52.

они могут быть прочитаны как текст, сообщающий о глубинных механизмах организации сознания данного сообщества. То есть в конечном счете то, что раскрывается перед нами, — это глубинный порыв, основная идея, выражаемая в общем мироощущении людей и формулируемая в их мировоззренческих установках.

Джонатан КАЛЛЕР (р. 1944) — американский литературовед и философ, представитель структуралистско-семиотического направления и деконструкции. Автор ряда обзорных работ о современном состоянии западной критики и философии. Основные сочинения: «Структуралистская поэтика» (1975), «В погоне за знаками: семиотика, литература, деконструкция» (1981), «О деконструкции: теория и критика после постструктурализма» (1983), «Теория литературы: краткое введение» (1997).



Дж. Каллер о проблемах формирования литературного канона в современном мире:

Распространенное ныне изучение произведений, ранее пребывавших в безвестности, вызвало жаркие споры в средствах массовой информации: произошла ли переоценка традиционных литературных стандартов? Произведения, которыми раньше пренебрегали, получили признание благодаря своим «литературным достоинствам» или благодаря культурной репрезентативности? А может быть, все дело в «политкорректности», в желании предоставить каждому меньшинству достойное представительство в литературе, и чисто литературные критерии здесь ни при чем — не они оказали решающее воздействие на выбор изучаемых текстов?

Есть три варианта ответов на вопросы подобного рода. Первый: «литературные достоинства» никогда не предопределяли выбор предметов изучения. Ни один преподаватель не размышляет о том, какие произведения можно внести в список десяти лучших в мировой литературе; нет, он изберет такие тексты, которые можно счесть характерными для того или иного жанра или периода истории литературы (английского романа, поэзии елизаветинской эпохи, современной американской поэзии).

Именно в рамках заданного подобным образом контекста выбирается лучшее: вы не захотите исключить из курса английской литературы елизаветинского периода произведения Сидни, Спенсера или Шекспира, если считаете их лучшими поэтами той эпохи, равно как вы изберете лучшие творения американских писателей азиатского происхождения, если будете читать

соответствующий курс. Перемены состоят лишь в том, что возник интерес к более широкому кругу текстов, которые выражают различный культурный опыт и являют собой разные типы литературных форм.

Второй вариант: оценка литературных достоинств давно скомпрометирована сочетанием с внелитературными критериями, такими как пол или расовая принадлежность автора. Так, развитие мальчика-подростка (например, Гека Финна) принято считать универсальным, тогда как девочка того же возраста (например, Мэгги Талливер из «Мельницы на Флоссе») является объектом сравнительно меньшего интереса.

Наконец, третий вариант: понятие «литературных достоинств» — тоже предмет дискуссий. Каковы конкретные свойства, которые якобы должны являться единственным критерием оценки художественного значения текста? Разговор о том, какие произведения с точки зрения их литературных достоинств заслуживают изучения и как идея художественности произведения функционирует в обществе, несомненно, имеет отношение к вопросу о соотношении культурологических и литературоведческих исследований¹.

Влияние психоанализа

Можно заметить в дополнение к версии Каллера, что в таком подходе к культуре проявляется также заметное влияние *психоанализа*, который вне зависимости от своего собственно психологического применения как метод оказал огромное влияние на всю мысль XX века и в высшей степени сказывается в культурологических исследованиях.

Психоанализ представляет собой теорию, разработанную австрийским психиатром и неврологом Зигмундом Фрейдом (1856–1939) в конце XIX — начале XX века. Фрейд, пытаясь объяснить ряд психических расстройств, сопровождаемых соматическими патологическими проявлениями, и предложить методы их лечения, в итоге дает кардинально новую интерпретацию деятельности человеческой психики и, по сути, по-новому определяет человека в целом.

Главным его нововведением было предположение существования *бессознательного* уровня психики, влияющего на наше сознательное поведение и мыслительные процессы. Психические расстройства говорят о недостаточной согласованности в деятельности бессознательного и сознательного уровней психики, в них бессознательное отчасти проявляет себя, влияя на способность человека к социальной адаптации. В конечном счете именно социальная адаптация или ее отсутствие позволяет нам заключить, «нормален» индивид или «безумен». С точки

¹ Каллер Дж. Указ. соч. С. 56–57.

зрения психоанализа, однако, нормы не существует, поскольку любое индивидуальное поведение есть результат столкновения бессознательных структур: с одной стороны, низших влечений и животных инстинктов (эта бессознательная структура называется Фрейдом «Оно»), а с другой стороны, социальных норм («Сверх-я»). Личность, или «я», — это система механизмов приспособления одной структуры к другой, механизмов защиты. Любая форма поведения человека — своего рода симптом того, как ему удалось преодолеть конфликт двух противоборствующих структур. Причем в наличии конфликта индивид вовсе не отдает себе отчета, но испытывает по поводу себя, общества и мира в целом иногда позитивные (если конфликт урегулирован для данной ситуации успешно), а иногда и крайне негативные эмоции. Индивид может страдать и даже не знать о том, от чего он страдает, а иногда и о том, что он вообще страдает. Это выражается в системе маний, расстройств, неадекватном поведении, неврозах, психозах, истерических припадках и т. п.

Столкнувшись с большим количеством расстройств в своей врачебной практике, Фрейд предложил, собственно говоря, всего лишь метод их лечения, терапии, облегчения участи больного. Но этот метод состоял в углубленном анализе бессознательного, раскрытии его тайных кодов и знаков и доведении их до сознания больного. То есть пациент, чтобы избавиться от страданий, должен углубиться в самопознание или познание своих неведомых и прежде не осознававшихся им истоков, обнаружить то место в своей личной истории, где произошел некий конфликт, который оказался урегулированным не должным образом (то есть «травму»), и благодаря пониманию, доведению до сознания избавиться от чрезвычайного психического напряжения, до сих пор мучившего его. Любые идиосинкразии, фобии, мании разных видов — от боязни пауков до чрезмерной любви к порядку, от излишней стыдливости до гиперактивности — так или иначе являются ответом на некий конфликт, своеобразным решением, которое позволяет человеку продолжить существовать, не зная о причинах расстройства. Если расстройство доставляет ему страдания, он должен осознать его причины. Или даже если оно не доставляет ему страдания, но составляет его специфику, он может испытать любопытство к этой специфике и ее причинам. Потому пациентом психоаналитика может быть абсолютно каждый. Это познавательная процедура, а не только лечебная.

Из вышеприведенного описания мы видим, что применяется подход не только к индивидуальной психике, но и к социуму, культурной традиции, также обладающей своими особенностями, принципами, страха-

ми (нередко оказывающимися плодотворными и творческими — и разрушительными, а зачастую одновременно и творящими, и разрушающими ее). Еще один важный вывод, который относится и к индивиду, и к обществу, — отсутствие нормы, отказ от идеи превосходства и большей или меньшей адекватности. Этот вывод оказал влияние не только на формирование новых принципов межличностных отношений, но и на признание множественности, своеобразия и самобытности разных культур.

Кроме того, методологически крайне значим тот факт, что за поверхностью осознаваемых явлений Фрейд предлагает искать тайные и скрытые неосознаваемые механизмы. Поверхность является лишь завесой, благовидным прикрытием или попыткой рационализации скрытого конфликта. В этом методологическом ходе Фрейд не одинок, характер его идей совпадает с общим направлением марксистской критики. Карл Маркс строит свою концепцию на основе сходной «герменевтики подозрения», то есть истолковывает социальные процессы, исходя из недоверия к видимости. Но для Маркса вся культурная «надстройка» является идеологическим прикрытием и оправданием определенных форм эксплуатации, снижающим остроту классовой борьбы (причем достоинство буржуазного общества он видит именно в том, что эти завесы снимаются и эксплуататорская сущность буржуазии познается ею самой в акте тотальной критики всех культурных достижений, или, говоря словами Канта, «критики разума»). Фрейд фактически пытается заглянуть еще глубже, за саму эксплуатацию, борьбу за власть и собственность, ресурсы, и раскрыть структуру влечения как такового.

Потому вне зависимости от того, к каким именно выводам относительно природы влечений приходил сам Фрейд, его метод оказал большое влияние на анализ не только индивидуальных психических, но и социальных, культурных, художественных, политических процессов. Без этого методологического нововведения всестороннее исследование культуры было бы невозможным, поскольку для ее изучения часто приходится выявлять то, что на первый взгляд незаметно, находить общее за теми явлениями, которые, казалось бы, не имеют ничего общего или даже противоречат друг другу, выявлять скрытые коды и тайные связи явлений, видеть в определенных достижениях только симптомы глубинных процессов. По сути, структурный метод в антропологии и культурологии также развивается под влиянием этого переворота.

Кроме того, важно, что психоанализ учит обращать внимание и вводить в сферу рассмотрения, расшифровки и построения итогового текста «травмы» все детали, даже те, которые кажутся не значимыми,

а случайными, поверхностными, бессодержательными, а также те, которые нам хотелось бы отвергнуть, сказав, что это не было нашим намерением, ошибка, что-то недодуманное, не имеющее к нам отношения. Это означает признать и изучить то, что, говоря словами Ницше, который выступает одним из философских предшественников психоанализа, «хотела бы отвергнуть наша интеллектуальная гордость». Эти детали заслуживают внимания, потому что сознание, отдавая себе отчет о собственной деятельности, должно признать, что не осведомлено, откуда приходят к нам мысли. Человек, как говорил Фрейд, более не «хозяин в своем доме», то есть в разуме. А значит, чтобы понять себя, необходимо обращать внимания не только на то, что кажется ценным, но и на то, что таковым не кажется, но почему-то неотступно сопутствует деятельности. В этом смысле психоанализ является важным методологическим предшественником культурологии.

Что же такое современная культурология?

В итоге культурология западного образца оказывается сферой, в которой изучается то, что не подлежало раньше изучению в гуманитарных науках. Ибо, как заметил Каллер, литературоведение предпочитало обращаться к каноническим серьезным текстам, составляющим, по общему признанию, золотой фонд культуры, а также к текстам, имеющим историческую значимость. Но кто изучает бульварные романы, детективы, желтую прессу? А ведь они тоже являются существенными феноменами культуры, фиксирующими определенные процессы, происходящие в ней. Однако изучать их с точки зрения традиционных литературоведческих подходов, нацеленных на выявление замысла и творческой специфики, нет никакого смысла. Искусствоведение предпочитает говорить о высоком искусстве, его великой истории или экспериментах авангарда, которые, как утверждал испанский философ и критик массового общества Хосе Ортега-и-Гассет (1883–1955) в своей знаменитой «Дегуманизации искусства» (1925), принципиально непонятны массам, формируют новую художественную элиту. Однако кто изучит комиксы, рекламные плакаты, граффити, поп-арт, стрит-арт, проведет границу между ними и авангардистскими экспериментами, если ее вообще можно провести? Кто поймет, почему одни эпатажные акции и инсталляции приобретают мировой успех и приносят авторам огромные гонорары, а другие остаются никому не нужными, хотя в них равным образом нет никакого художественного содержания? Как действуют аукционы, что ценится, а что не ценится в современном ис-

искусстве? Кто познает сериалы и мелодрамы, если будут изучать только искусство кино? Кто исследует поп-музыку? Кто изучит компьютерные игры или страсть к любительской фотографии, игровую или интернет-зависимость, пока они не дошли до той стадии, когда ими может заинтересоваться психиатрия? Кто определит, что делает искусство искусством, а общество — одним, а не другим? Может быть, то же самое, что определяет искусство, влияет на политику и выражается в экономике? Изучение деталей, часто воспринимаемых как неблаговидные изъяды современной жизни, «омассовленного», «одномерного» общества, как ни странно, требует исключительно глубокого и сложного теоретического подхода, многоуровневого и многоаспектного контекстного и структурного анализа, в котором различные явления сравниваются как в динамике развития, так и на срезе, показывающем их многообразие и взаимосвязи. В итоге можно создать многомерную сложную картину современной культуры.

Кстати, одной из характерных черт современной культуры является сама современная теория или философия. Она в высшей степени сложна и малопонятна. Не стоит ли задуматься о том, почему одномерное и упростившееся в культурном плане общество снабжено, как будто из чувства противоречия, столь сложной философией? Быть может, оно не так просто, как кажется?

Так или иначе все перечисленное становится вопросом именно для культурологии. Ей приходится прибегать ко множеству методов, а ее предмет представляет собой сложнейшую систему взаимосвязей. Культурология базируется на опыте всех гуманитарных наук, используя методы структурного, сравнительного, контекстного, психологического и всевозможных видов анализа в их непрерывном взаимопереплетении. Это одновременно и философское, и фактологическое исследование. И даже если культуролог выбирает предметом своего изучения конкретное явление, казалось бы относящееся к конкретной сфере гуманитарного знания, ему не избежать для его понимания междисциплинарного и всеобъемлющего подхода.

В этом смысле подход культуролога к культуре универсален и наднационален, какой бы обособленной и специфичной ни представляла сама культура. Вопрос о смысле понятия культуры в меньшей мере волнует современных культурологов, нежели вопрос о методах изучения культурных явлений.

Может быть, поэтому именно в западной традиции не прижилось предложенное американским антропологом Лесли Уайтом понятие «культурология»: нет никакой надежды на создание единой системы

культуры *cultural studies* как принципиального междисциплинарного методологического множества. В отечественной традиции слово «культурология» прижилось, возможно, по большей части исходя из требований языка, склоняющего к субстантивации наименования отрасли знания — в противном случае грамматические конструкции были бы излишне усложненными. Так иногда требования языковой структуры могут влиять на структуру мысли.

При этом отечественная культурология все же склоняется к поискам возможности создания единой системы культуры, поэтому в меньшей мере погружена в междисциплинарность и близка старой немецкой философии культуры, или *Kulturwissenschaft*, чем *cultural studies* англоязычного мира.

Однако если вести речь о такой дисциплине, как сравнительная культурология, то, по сути, здесь мы приближаемся к необходимости междисциплинарного подхода, который позволит произвести сравнительный анализ различных явлений как внутри одной культурной традиции, так и на межкультурном уровне. Результатом этого анализа может стать понимание глубинных механизмов, которые управляют пестротой разнородных и часто противоречивых фактов и определяют специфику и самобытность культуры в ту или иную эпоху.

Глава 4. МЕСТО СРАВНИТЕЛЬНОГО МЕТОДА В КУЛЬТУРОЛОГИИ

О разных видах и целях культурологического исследования

В предыдущем параграфе мы попытались описать место культурологии среди гуманитарных наук и определяемую им специфику культурологического исследования. Можно сказать, что культурология, как метод теоретического анализа и практика прикладных исследований, базируется на основе спектра различных гуманитарных наук, направленных на изучение тех или иных сфер человеческой деятельности. В этом смысле она представляет собой некую *гуманитарную метанауку*, суммирующую опыт и данные различных научных дисциплин, анализирующую их достижения и представляющую их в синтезе для интерпретации целостной картины человеческой деятельности на том или ином временном или культурном срезе. Кроме того, мощным базисом для возникновения культурологии является также философия культуры, предоставляющая опыт осмысления того, что есть культура в целом, что такое цивилизация или множественные культурные и цивили-

зационные образования в их статике, динамике и взаимосвязи. Таким образом, мы пришли к выводу, что одним из важнейших свойств культурологического исследования является его принципиальная *междисциплинарность*.

Уже само понятие «междисциплинарность» предполагает обращение к сравнительному методу. Для проведения междисциплинарного исследования фактически необходимо *сравнивать* между собой опыт и достижения в совершенно различных сферах деятельности, уметь находить структурные сходства в том, что на первый взгляд кажется весьма различным, а также структурные различия в том, что кажется сходным. Потому сравнительный характер должен быть свойствен культурологии в целом.

В таком случае можно предположить, что различие между *видами культурологических исследований* будет проходить не по уровню интенсивности обращения к той или иной методологии, так как все методологические достижения всех гуманитарных дисциплин, а также философии культуры при культурологическом исследовании могут и должны использоваться постоянно. Различие скорее можно провести *по характеру итогового результата*, по тому, что культурологическое исследование стремится получить в качестве своего разрешения.

Во-первых, итогом проведения культурологического исследования могут быть — на самом высоком уровне общности — построение системы культуры в целом и анализ закономерностей ее функционирования и развития. Также это могут быть доработка и переосмысление определения понятия «культура».

Во-вторых, культуролог может сосредоточиться на описании конкретного типа культуры в ее определенных хронологических рамках, определении ее как целостного организма в основной специфике его функционирования. Также он может посвятить себя выявлению базовых матриц функционирования того или иного типа культуры, глубинных основ его ментальности. Естественно, при определении таких основ он не сможет не сравнивать их с другими возможностями и характеристиками других культурных типов.

В-третьих, культурологическое исследование может быть направлено на отдельные черты той или иной культурной традиции, определенные явления, возможно, даже на конкретные артефакты, относящиеся к тому, что называется материальной культурой. Оно может заняться раскрытием того, как черты культуры в целом проявляются в этих артефактах или явлениях либо как их изучение и анализ позволяют дополнить наше представление о культуре данного периода или эпохи в целом.

Кроме того, культуролог может заняться прикладным исследованием функционирования и структуры этих предметов, тем не менее будучи вынужден вписать их в общий контекст культуры, поскольку безотнositельно него они оказываются совершенно незначимыми и не представляющими интереса.

Культурология и коммуникация традиций

Этот момент вновь возвращает нас к проблеме, которая затрагивалась выше. Искусствовед имеет возможность изучать произведение искусства как не зависящую от ситуации вневременную ценность, поскольку структура и качество произведения позволяют извлекать из него все новые смыслы новым поколениям, так что это произведение может свободно переходить в качестве материального носителя из одной культурной традиции в другую, оставаясь признанным шедевром. Между тем культуролог может посвятить себя исследованию бытовых предметов или неких явлений, жанров, стилей, имеющих заведомо временную значимость.

Мы могли бы, конечно, в связи с этим задаться вопросом: имеет ли смысл исследование того, что не обладает общей значимостью, и подвергнуть тем самым сомнению довольно большую часть прикладных культурологических исследований. В то же время можно задаться и иным вопросом: что придает общезначимость шедевру, ценному для многих времен и культур?

В первом случае, подвергнув сомнению необходимость исследования необщезначимого, временного, мы поставили бы под вопрос не только возможность изучения массовой культуры как специфического феномена современности, но и распространившееся в последнее время пристрастие к восстановлению старых традиций, любованию старинными вещами, ретростилю, музеям быта, по крупницам собирающим мелкие детали давних эпох, часто не таких уж отдаленных, но лелеющих наши воспоминания о собственном детстве, детстве родителей и все прочие формы ностальгии, неожиданно охватившей современное постмодернистское общество.

Во втором случае, задумавшись о влиянии шедевра, мы не должны упускать из вида некоторой условности его общезначимости. Гомеровский эпос или статуи Фидия производили впечатление как на древних греков и римлян, так и на европейцев XVIII века, и до сих пор входят в художественный канон, Джоконда до сих пор вызывает ажиотаж не только искусствоведов, но и туристов со всего мира. Но едва ли

мы можем быть уверены, что они произвели бы сходное впечатление на древних китайцев (которые не создали своего эпоса), индейцев майя, австралийских аборигенов до их насильственного знакомства с европейскими ценностями, не говоря уже о гипотетических жителях других планет, которые могли бы просто не понять, на что им смотреть и чему внимать. Во всех случаях вневременного восприятия и влияния шедевра мы имеем дело с пусть и весьма трансформированной, но все же *передачей традиции* или с заранее налаженной *коммуникацией традиций* между собой. Конечно, между Античностью, Средневековьем и Новым временем существует огромный разрыв, и многие базовые принципы данных эпох фактически противоположны.

Поэтому можно согласиться с мыслью Шпенглера о том, что мы имеем дело с тремя типами культур, тремя разными культурными образованиями, обладающими определенной самозамкнутостью и передающими друг другу не свои внутренние характеристики, а лишь внешние «памятники» и артефакты. Тем не менее мы не можем не заметить определенного наследования, последовательности в их развитии, определенной логики истории, заставляющей в том числе вникать в историю предшествующей культурной формы — пусть с отторжением, но все-таки с признанием ее определенного влияния. Потому, меняя значение, памятники сохраняют значимость.

Конечно, аллегорические интерпретации греческих мифов, предлагаемые мыслителями Нового времени, или же их психоаналитические интерпретации, характерные для современности, скорее всего, оказались бы непонятны и чужды древним грекам, но само сохранение внимания к одним и тем же образам, наполняемым разными смыслами, говорит о культурном наследовании. Так же и налаженная за последние столетия коммуникация между разными народами позволяет китайцам проникнуться красотой европейской классической музыки, европейцам — читать и интерпретировать классические восточные тексты и т. д. Можно предположить, что во времена знакомства европейская музыка и литература показались бы восточным народам дикими и странными, хотя, возможно, и весьма экзотическими, как восточная музыка и литература — европейцам. Последние еще несколько столетий после начала контактов относились к восточной музыке, не говоря уже об искусстве и способах жизни индейских или африканских племен, весьма скептически — как к чему-то «низшего уровня», о чем нам сообщает уже упоминавшаяся схема «дикость–варварство–цивилизация».

Теперь же сколько-нибудь образованные люди научились одновременно ценить, изучать, до определенной степени понимать и в то же

время критиковать любые традиции. Что значит образование в данном случае, как не увеличение количества знаний о разных способах жизни и разных традициях? Причем это означает не полное их признание, а просто способность *узнать*, даже свято придерживаясь собственной традиции.

Приведем еще один пример. Иоганн Себастьян Бах и Антонио Вивальди, композиторы начала XVIII столетия, то есть эпохи барокко в искусстве и расцвета Нового времени, начала Просвещения, в современном мире широко известны. Об этом свидетельствует не только количество классических исполнений, но и наличие многочисленных эстрадных обработок, а также то, что, наверное, эти имена известны даже тем, кто не получил специального музыкального образования и мало сведущ в истории культуры и искусства, причем повсеместно. Их произведения признаются шедеврами. Тем не менее следует сказать, что так было не всегда, например к концу XVIII — началу XIX века они были практически позабыты и мало ценились европейцами, даже в среде весьма образованных людей и музыкантов. Только к середине XIX века возрождается интерес к музыке Баха, причем случайно: композитор-романтик Феликс Мендельсон обнаружил рукопись «Страстей по Матфею» и был впечатлен ею, однако исполнить так, как это было задумано Бахом, он не мог, рискуя провалом. Он предложил «модернизированную» версию, «подогнанную» к традициям своей эпохи — с мощным хором и оркестром, далеко не камерными и не церковными голосами, которые выявили бы в музыке Баха нечто значимое для людей романтизированного, революционно настроенного нового демократического общества в рамках развивающейся концертной индустрии. В произведениях Баха обнаруживается общечеловеческий гуманистический порыв к объединению людей, который совпал бы с порывом Бетховена или Вагнера. В начале XX века в музыке Вивальди обнаруживается не только прочувствованный гуманизм, но и определенная песенная развлекательность, и интерес к ней, хотя и в весьма специализированных кругах, совпадает с тенденциями развития эстрадной музыки. В это время начинают интересоваться барокко, потом более старой музыкой, восстанавливают средневековые манускрипты. Сначала их модернизируют, а к концу XX века музыканты, напротив, начинают стремиться к аутентичности исполнения, и именно она начинает пользоваться повышенным спросом у публики.

В качестве примера здесь приводится музыка, хотя о специфичности этого примера и о том, почему ярче всего эта тенденция проявилась именно в музыке, мы еще поговорим. Пока же обратим внимание на сле-

дующий важный момент: даже внутри одной традиции то, что кажется нам шедевром, могло полностью лишиться этого качества, а потом вновь обрести его. В то же время многое, что не имело качества шедевра в свое время, иногда признается таковым в более позднее время (причем часто не проходит и 50 лет). Тогда говорят, что художник, изобретатель, философ, пророк (или кто бы то ни было) «опередил свое время». Но все же это означает, что наименование «шедевр» условно, хотя такое произведение имеет больше структурных возможностей для того, чтобы быть включенным в интерпретации новых поколений.

И все же то, что мы обнаруживаем в тенденции к аутентичности исполнения старинной музыки в современном мире или в интересе современников к игровым и театральным реконструкциям, больше всего напоминает ностальгию, которая прослеживается и в культурологическом интересе к незначимым вещам.

Таким образом, можно заметить определенный ностальгический настрой в культурологическом исследовании в целом. С другой стороны, нарастание этого настроения делает людей более интересующимися, разносторонними, они бережнее относятся как к собственному, так и к чужому наследию. В современном мире, где возникли гуманитарные науки и развилось культурологическое исследование, люди в целом стали гораздо внимательнее относиться к сохранению культурного наследия. Сам опыт общения, развитие мысли, в том числе критической, общего уровня образованности подтолкнуло к этому и вылилось, в конце концов, в возможность культурологического исследования.

Испанские конкистадоры видели в индейских артефактах лишь золото, но вслед за ними пришли ценители, искатели и исследователи индейской культуры. Мы можем обвинять современного исследователя, готового сохранить хотя бы в резервации эти остатки, в следовании властному порыву, но нельзя отрицать, что определенную роль в сохранении и умножении того, что признается ценным, эта тенденция (в развитии от захвата к интересу) играет. И если мы не живем такой насыщенной жизнью, как индейцы или конкистадоры, то по крайней мере имеем гораздо большие возможности для познания и эстетического удовольствия множественности наблюдаемых артефактов.

Подведем итог: для культурологии нет незначимых вещей, но значимость они всегда приобретают в некотором контексте — будь то великий шедевр или бытовая мелочь. Потому культуролог может исследовать на равных и то и другое, вводя свой предмет в широкий междисциплинарный контекст.

Что такое сравнительная культурология?

Итак, ранее мы предположили, что виды культурологии разнятся целями, которых желает достичь исследователь. Его целью может быть построение целостной системы культуры, исследование определенного культурного типа, какой-либо традиции внутри него, или отдельного явления, или даже незначительной вещи. При этом все междисциплинарные и сравнительные методологии применяются для введения ее в культурный контекст и выявления специфики культуры через призму этой незначительной, казалось бы, вещи. Именно как «проявитель», фиксатор культурной специфики в особом преломлении она и оказывается значимой.

Что же является задачей того, кто занимается сравнительной культурологией? Исходя из названия, включающего дополнительный эпитет «сравнительная», мы можем заключить, что *задачей может быть также и само сравнение*. Получение пестрой картины многообразия возможно на основании сопоставления общего и частного, принадлежащего одной или разным культурным традициям, в динамике развития и синхроническом аспекте, наиболее значимого и заметного, повседневного и незначительного, рационально осознаваемого и очевидного, тайных скрытых механизмов. Сравнение может дать не столько целостный, сколько *объемный и многогранный образ культурного развития*, который позволил бы ориентироваться в истории культуры и, можно сказать, жить в ней или проживать, явственно переживать ее ценность.

Понимая задачу сравнительной культурологии таким образом, мы можем заметить: если культурологию, культурологическое исследование мы определили как некую метанауку в гуманитарной сфере, гуманитарную метанауку, то сравнительная культурология, использующая в качестве материала для сопоставления и анализа весь спектр достижений культурологии, представляет собой метаисследование более высокого уровня, своеобразное *метакультурологическое исследование*.

Что такое сравнение: философско-эстетический анализ

А. Роль сравнения в познании

Поскольку мы уже несколько раз говорили о специфически «живом» характере культуры, который обуславливал, по Шпенглеру, применение именно сравнительного метода к изучению культурных явлений, а также о культуре как жизненном мире человека и вживании в культуру посредством сравнительной культурологии, следует сделать

небольшое отступление от основного сюжета и остановить внимание на наличии *специфической связи между понятиями «жизнь» и «сравнение»*. Какое вообще отношение метод сравнения может иметь к сущности жизни?

Под сравнением мы имеем в виду проведение некой познавательной операции, которая направлена на выявление сходств и различий тех или иных объектов. Как утверждают философские словари, сравнение является основанием для обобщения. И действительно, чтобы увидеть различия, нужно сначала увидеть сходства. Даже наиболее полное определение в логике предполагает подведение под общий род и нахождение внутри него видовых отличий. Словом, именно сравнение и обобщение лежат в основе любого познания. Особенно отчетливо мы обнаруживаем необходимость сравнения в эмпирическом познании, где всегда (в той или иной мере осознанно или неосознанно) вынуждены исходить из опыта об индивидуальных предметах, синтезируя новые понятия посредством сравнения их свойств и последующего обобщения. Сравнение, по сути, есть основа индуктивного метода в познании, который в XVII веке был разработан Фрэнсисом Бэконом и признан основой экспериментальной науки. До тех пор предполагалось, что основой познания является дедукция, то есть аналитическая процедура в отношении общих понятий, что на первый взгляд позволяет отодвинуть необходимость сравнения на второй план, а познание, таким образом, основывается скорее на анализе, чем на синтезе. Анализируемое же ни в каком сравнении и обобщении не нуждается, ибо существовало испокон веков, что обосновывается в ряде метафизических концепций, начиная с наиболее яркой эпистемологической теории Античности, изложенной в философии Платона.

Б. Сравнение, сходство и метафизическая гармония мира у Платона

Платон — восхищенный созерцатель гармонии космического порядка. Хорошо известно утверждение его ученика Аристотеля о том, что философия начинается с удивления. Это удивление вызывается неким недостатком знания. О том, что философом становится тот, кто ощущает недостаток знания и стремится к его обретению, говорили и Аристотель, и Платон, и ранее них Пифагор, впервые назвавший философию философией, то есть не мудростью, но стремлением к ней.

Однако чему удивляться в этом мире, из-за чего начинать стремиться к знанию? Именно на этот вопрос дается существенный ответ в философии Платона, которая не только исполнена новых концептов и логических разработок, но и несет огромный эмоциональный

накал, отраженный в ее художественной форме (вся его система изложена в художественной форме — в виде диалогов, иногда обладающих весьма сложными сюжетами и даже наполненных побочными действиями и бытовыми подробностями). Этот эмоциональный накал как бы обосновывает, подтверждает необходимость обращения к метафизическому познанию, умозрительному созерцанию высшей божественной истины. Это художественное изложение есть подробное раскрытие структуры слова «философия», ибо в ней заложено не просто стремление к познанию или интерес к нему, но страстное стремление, а именно любовь.

Один из наиболее известных и художественно совершенных диалогов Платона, излагающий основные моменты его метафизической концепции, — «Пир» — посвящен вопросу о любви как о начале познания. Любовь проходит ряд ступеней, на вершине которых открывается путь к созерцанию чистых эйдосов, а по сути, самого божественного, представляющего в форме абсолютной красоты. Начинается познание с восхищения прекрасными телами. Так, Платон отмечает:

Кто хочет избрать верный путь ко всему этому, должен начать с устремления к прекрасным телам в молодости. Если ему укажут верную дорогу, он полюбит сначала одно какое-то тело и родит в нем прекрасные мысли, а потом поймет, что красота одного тела родственна красоте любого другого и что если стремиться к идее прекрасного, то нелепо думать, будто красота у всех тел не одна и та же. Поняв это, он станет любить все прекрасные тела, а к тому одному охладает, ибо сочтет такую чрезмерную любовь ничтожной и мелкой. После этого он начнет ценить красоту души выше, чем красоту тела, и если ему попадется человек хорошей души, но не такой уж цветущий, он будет вполне доволен, полюбит его и станет заботиться о нем, стараясь родить такие суждения, которые делают юношей лучше, благодаря чему невольно постигнет красоту нравов и обычаев и, увидев, что все это прекрасное родственно между собою, будет считать красоту тела чем-то ничтожным¹.

Что же выступает здесь в качестве методологической основы, как не сравнение, которое ведет к пониманию общности и раскрытию эйдоса, идеального прообраза как источника этой общности? Хотя эйдос как основа способности нашей души к познанию, видению порядка в мире, постижению законов существует изначально, однако, чтобы понять это, мы должны идти сложным путем — восхищенного обнаружения в те-

¹ Платон. Собрание сочинений : в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи ; пер. с др.-греч. М. : Мысль, 1993. Т. 2. С. 120–121.

лах, а потом и в душах сходств, которые позволяют провести обобщение и узнать, или «припомнить», изначальную идеальную форму.

Речь в «Пире» идет об эротическом влечении, любви к человеческим телам как о начальной ступени познания. Но можно предположить, что такое влечение между людьми есть залог страстности в познании, без которой оно невозможно. Не менее важно и то, что речь идет о красоте, и тот чистый эйдос, который созерцается на вершине познания, есть прекрасное как таковое. Но также Платон явственно говорит, что красота одного тела родственна красоте другого, а также родственна красоте души и в целом красота любых прекрасных вещей родственна между собой, они все причастны к одному и тому же, поэтому именно общее в них есть источник восхищенного познания. В другом месте он также сравнивает красоту прекрасного тела с красотой горшка или вышитой золотом ткани, задаваясь вопросом, что же в них общего, и таким образом наводя на мысль об эйдосе красоты. Значит, эротический аспект важен лишь для подчеркивания интенсивности страсти. Но иное дело, что основанием этой страсти является восхищение красотой. Мы могли бы найти общее между всеми желтыми вещами, или всеми глиняными, или всеми справедливыми. Но не будет ли чувство восхищения возникать не от того, что вещь глиняная, но от того, что глиняные вещи подобны друг другу? И не происходит ли наше заключение о справедливости поступка в первую очередь из наблюдения о его совпадении с нашим припоминанием о справедливости? Чувство восхищения порождается совпадением, сходством, потому что, сталкиваясь лишь с множественным и многообразным, мы не способны познать его и оно представляет собой лишь внешний хаос впечатлений. Находя же в этом видимом хаосе сходства, мы обретаем способность мыслить его упорядоченно, находить в нем порядок и восхищаемся гармонией мира, которая позволяет нам называть мир прекрасным. Таким образом, красота, пожалуй, избрана Платоном не случайно. Красота оказывается не просто одним из эйдосов, к которому могут быть причастны вещи. Красота есть свидетельство общности вещей, присутствия эйдосов, которое мы созерцаем воочию в разнообразных материальных вещах, напоминая об эйдосах, поэтому созерцание телесной красоты, рождающее восхищение, есть начало истинного познания.

Платон упрекал предшествующих натурфилософов за то, что они предаются выявлению случайных подобий в природе. Даже в великом «Мифе о пещере» из диалога «Государство» упоминаются некие прикованные к стенке пещеры люди, созерцающие лишь тени и более всего восхищающиеся теми среди них, кто лучше всего видит подобия

и совпадения, запоминает их и даже на основе их научается предугадывать будущее. Они почитаются мудрецами, потому что умеют находить подобное в различном и видят определенный порядок. Платон хочет обратить внимание на источник *самой способности видеть порядок*, он удивляется ее наличию в нас, восхищается тем, что в хаосе материального есть этот порядок, и предлагает заняться поиском его причины. Потому именно он продвигается по пути философии.

Платон ищет принцип, который позволяет вещам быть сходными и нашему познанию узнавать эти сходства. Он и будет основой космического порядка. Не удивительно ли, что между вещами материального мира есть сходства? Не удивительно ли, что, взглянув вокруг себя, мы находим то, что можем узнать, нечто сходное с тем, что мы прежде видели, нечто, для чего мы уже имеем имя? Разве мы смогли бы научиться говорить и абстрактно мыслить, если бы не сталкивались с вещами, которые можем уподобить друг другу, сравнить, вычленив сходства и различия? Разве мы могли бы оценить мир как целостный, гармоничный универсум, если бы не могли улавливать единство в многообразии? Сама возможность сравнивать вещи уже подталкивает к созданию метафизической концепции, обнаружению некоего высшего разума, сотворившего упорядоченный мир из хаоса.

В обнаружении сходств между вещами, столкновении с совпадениями есть нечто чудесное. Не воспринимается ли нами именно как чудо (вторжение сверхъестественного, иногда восхищающее, иногда повергающее нас в ужас) то, что нечто в мире неожиданно совпадает с нашим желанием или опасением, что нечто повторяется без особых оснований, совпадает без причины?

В. Эстетический характер сравнения у Канта

Как ни странно, на этот факт обращает пристальное внимание Иммануил Кант, выступая в качестве критика метафизики, и на этом он фактически строит свою третью «Критику» — «Критику способности суждения» (1790), которая призвана соединить все части его системы и завершить ее. Эта работа посвящена двум вопросам — эстетике и телеологии. Первая, основная и базовая ее часть, состоит в учении о прекрасном. Рассматривая структуру познавательных способностей человека, Кант, наряду со способностью познания (направленной на познание мира природы и состоящей в формировании логических понятий относительно него) и способностью желания (определяющей возможность свободно ставить цели и стремиться к их достижению), выделяет еще одну — способность суждения, которая позволяет нам судить о предме-

тах окружающего мира природы по нашему желанию. То есть фактически мы судим о том, подходят или не подходят окружающие предметы для достижения наших целей, соответствуют ли они им.

Как критик метафизики, Кант не утверждает возможности на основе того, что вещи сходны, сделать заключение о наличии высшей причины в их сходстве — эйдоса, мирового разума или Бога, хотя признает, что такие выводы при наличии множества сходств и совпадений вполне естественны. Тем не менее он оставляет это пространству фантазии, полагая «счастливой случайностью». Его заботит то, что в структуре нашего сознания есть способность, которая в принципе позволяет видеть эти сходства и производить сравнения — безотносительно к тому, есть они на самом деле в вещах или нет. Эта способность суждения, согласно Канту, представляет собой субъективную способность судить о целесообразности предметов, то есть неким образом соотносить их с целями, без особых на то причин и оснований и без того, чтобы кто-то с нами совпал в этом акте. Эта способность в основе своей есть «свободная игра» более фундаментальных способностей — воображения и рассудка. Свободная игра как таковая наблюдается в суждении о прекрасном, когда вещь, которую мы созерцаем, неожиданно кажется более гармоничной, чем другие, и как будто бы соответствующей некой цели, замыслу, однако какому — мы не знаем, словно какая-то воля создала ее согласно цели, но это не наша воля, и цель нам неизвестна. Словом, красота — это субъективная целесообразность, то есть неожиданно возникающее впечатление, что прекрасная вещь существует не просто так.

Такое впечатление, что Канта волнует тот же момент в познании, что и Платона, только он при характеристике старается избежать отсылки к сверхъестественному бытию, ограничившись описанием познавательного акта. Но в данном случае еще более, чем эстетика (анализ суждения о красоте), нам интересна телеология, которая лежит, по Канту, в основе всего эмпирического познания окружающего мира. Способность суждения, по Канту, — в первую очередь способность обнаружения «единства многообразия эмпирических законов природы». В частности, он пишет:

...Соответствие природы нашей познавательной способности априорно предпосылается способностью суждения для ее рефлексии о природе по эмпирическим законам природы, тогда как рассудок объективно признает это соответствие случайными <...> без такой предпосылки мы не имели бы порядка в природе по эмпирическим законам и, следовательно, не имели бы путеводной нити для того, чтобы с помощью этих законов ставить опыт сообразно всему многообразию природы и для его исследования.

Ведь легко можно предположить, что, несмотря на все единообразие вещей природы по общим законам, без которых вообще не было бы формы опытного познания, специфическое различие эмпирических законов природы и их действий могло бы оказаться настолько значительным, что наш рассудок был бы не способен обнаружить в ней постижимый порядок, делить ее продукты на роды и виды, чтобы пользоваться принципами объяснения и понимания одного для объяснения и понимания другого и создавать из столь запутанного для нас (собственно говоря, лишь бесконечно многообразного, несоразмерного нашей способности постижения) материала связанный опыт¹.

Из этого следует, что логическая способность познания предоставляет возможность составить понятие о данной нам в опыте вещи. Сначала мы, согласно описанному в «Критике чистого разума» (1781) априорным формам чувственности, обнаруживаем некий предмет в пространстве и времени, далее вступает в действие приведенная там же таблица категорий рассудка, определяющая предмет как единичный или всеобщий, возможный, действительный или необходимый, рядоположенный с другими, находящийся в причинно-следственных отношениях. Подвести предмет под такое понятие позволяет «определяющая» способность суждения, формирующая для нас мир объектов. И только после этого в силу вступает способность суждения из третьей «Критики», которую Кант называет рефлектирующей, ищущей общее правило там, где дано лишь различное и случайное. Хотя мы уже смогли сформировать понятие о вещи, кто подскажет нам, *что две разные вещи подходят под одно и то же понятие?*

Часто вещи бывают достаточно сходны между собой, и это удивительное сходство позволяет нам дать им одно имя или возвести их к одному эйдосу. Так мы находим сходными двух людей, два стола, две березы. Но как нам подвести под одно понятие, скажем понятие дерева, березу и ель? Сходство менее явно, но, рефлексируя над их формой и тем, что они для нас значат в мире, как мы ведем себя с ними, где встречаем и как можем использовать, мы путем сравнения видим в них достаточно сходств для объединения. Хотя, сравнивая две разные березы, мы можем найти в них достаточно различий, чтобы говорить о разных видах, и в любом случае оказываемся способны отличить одного индивида от другого.

Не случайно, согласно известной истории, философ и математик Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716) водил в сад придворных дам,

¹ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. V. С. 25–26.

уверенных в том, что в мире много сходных вещей и нет ничего нового и различного, чтобы они нашли ему два одинаковых листа на деревьях. Дамы не преуспели в этом поиске: все листья разнились между собой, что подтверждало идеи Лейбница о необходимости методов исчисления бесконечно малых величин.

То есть сходства нет — и тем не менее мы можем его найти, иногда оно кажется очевидным, а иногда является итогом долгих раздумий и изысканий. К примеру, не удивляет ли до сих пор построение классификации живых организмов на основе теории эволюции, усматривающей структурные сходства между на первый взгляд несходными животными или их неожиданные эволюционные связи? Если бы мы не обладали способностью к обнаружению сходств, то не могли бы, как говорит Кант, вообще классифицировать вещи на роды и виды. Он продолжает свое рассуждение, по сути, вторя Платону:

...Хотя от совпадения восприятий с законами по общим понятиям природы (категориям) мы отнюдь не испытываем чувство удовольствия и не можем его испытывать, поскольку рассудок непреднамеренно действует здесь необходимым образом соответственно своей природе, то, с другой стороны, обнаруженная совместимость двух или нескольких гетерогенных эмпирических законов природы под охватывающим их принципом служит основанием *очень заметного удовольствия, часто даже восхищения*, причем такого, которое не исчезает и при достаточном знакомстве с предметом. Правда, мы больше не испытываем заметного удовольствия от постижения природы и единства ее деления на роды и виды, что только и делает возможными эмпирические понятия, посредством которых мы познаем природу по ее частным законам, но *в свое время это удовольствие несомненно существовало*; и лишь потому, что без него не был бы возможен даже самый обычный опыт, оно постепенно смешалось с познанием и как таковое уже не замечалось¹ (курсив наш. — С. Н.).

Способы классификации могут быть совершенно разными в зависимости от того, по какому критерию и для какой цели мы их классифицируем. Они могут составлять основу науки, а могут быть совершенно субъективными. Так, с точки зрения биолога, кит — млекопитающее, а с точки зрения сказочника — рыба; с точки зрения физика, звезды можно сопоставлять по составу и спектру, но важно ли это для поэта, для которого ценен сопровождающий их созерцание настроений? Потому для поэта, а вслед за ним и для литературоведа вечерняя и утренняя звезды — две разные звезды, даже если за ними стоит одно и то же

¹ Кант И. Указ. соч. С. 28.

астрономическое тело, вовсе звездой не являющееся (планета Венера). Даже простая бытовая вещь одними определяется по функции, другими — по стоимости, третьими — по дизайну, а четвертыми — по памятным воспоминаниям, связанным с нею.

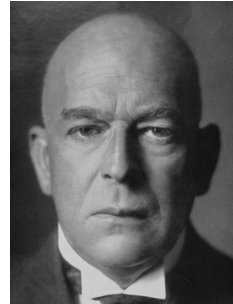
Таким образом, для строгого и исключительно логического познания мир был бы все еще хаотичен, несмотря на то что в нем был бы наведен первичный порядок и все распределено по законам и формам. Логический порядок — математический, геометрический, но все еще механический, мертвый. Тот порядок, который делает мир пригодным для жизни в нем (а именно для использования окружающих предметов в целях удовлетворения наших желаний, обнаружения в мире разных и по-разному применимых порядков, привязанности к нему и просто для эмоциональной окрашенности столкновения с ним, хотя бы даже в ощущении удовольствия от красивой формы), дается не логикой, а способностью суждения. Она строится на том, что мы можем по-разному сопоставлять и сравнивать, наблюдая многообразие порой неожиданных сходств и различий, совпадений, припоминаний и даже свободных ассоциаций. Способность суждения основана на рефлексии, творческой работе духа, отнюдь не всегда осознанной, как и любое творчество, но уходящей своими корнями в глубины бессознательного. И она делает мир объемным и живым, эмоционально окрашенным.

Кант называет эту способность в первую очередь эстетической, первое ее проявление — суждение вкуса о прекрасном. Но мы можем видеть, что эстетическая способность или суждение вкуса требуется и для того, чтобы в принципе рефлексировать о мире на любом уровне: для научного познания, обнаружения сходства идей и мыслей, сходств и различий в функционировании культур.

Не случайно Освальд Шпенглер, почитаемый не только как один из первых культурологов, но и как мыслитель, в высшей степени приверженный сравнительному методу и стремящийся создать, по сути, первую сравнительную концепцию культурного развития, называет умение видеть сходства в действии культуры морфологией культуры, то есть учением о форме. Не является ли его стремлением развитие *вкуса* в области исследования форм культуры в их сопоставлении — развитие способностей к обнаружению морфологических сходств?

Сравнительный метод Освальда Шпенглера. Морфология культуры

Освальд ШПЕНГЛЕР (1880–1936) — немецкий философ и историк, один из основоположников современной философии культуры, представитель философии жизни. Создатель циклической теории развития культуры, согласно которой каждая культура, подобно живому организму, проходит стадии жизненного цикла от рождения до старости и смерти. Основные сочинения: «Закат Европы» (1918–1922), «Человек и техника» (1931), «Годы решений» (1933).



О. Шпенглер о материале для сравнения:

Современные историки полагают, что дело сделано, раз ими использованы религиозные, социальные и даже художественные подробности для «иллюстрации» политического характера эпохи. Но они забывают решающее, так как видимая история — только выражение, знак, принявшая формы душевная стихия. Я еще не встречал никого, кто бы серьезно занимался изучением этих проявлений морфологического сродства, не ограничивался бы областью политических фактов и подробно изучил бы основные глубочайшие математические идеи греков, арабов, индусов, западноевропейцев или смысл их раннего орнамента и древнейших форм архитектуры, метафизики, драмы и лирики, или тенденции и течения в области главных искусств, или, наконец, подробности художественной техники и выбора материала, я не говорю уже о постижении окончательного значения всех таких явлений по отношению к проблеме форм истории. Кому известно, что существует глубокая общность форм между дифференциальным исчислением и династическим государственным принципом эпохи Людовика XIV, между государственным устройством античного полиса и евклидовой геометрией, между пространственной перспективой западной масляной живописи и преодолением пространства при помощи железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и экономической системой кредита? Даже реальнейшие факторы политики, при изучении их в этой перспективе, принимают в высшей степени трансцендентальный характер, и мы видим, пожалуй, в первый раз, что такие явления, как египетская система управления, античная монетная система, аналитическая геометрия, чек, Суэцкий канал, китайское книгопечатание, прусская армия и римская техника сооружения дорог — всё в равной степени воспринимается как символы и, как таковые, подвергается истолкованию¹.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. С. 38–39.

Морфология культуры Освальда Шпенглера, идеи которой наиболее полно изложены в его знаковом труде «Закат Европы» (первый том увидел свет в 1918 г., то есть сочинение создавалось во время Первой мировой войны и вышло сразу после ее окончания, так что название и замысел вполне отражают общее настроение эпохи), до сих пор признается одной из важнейших вех на пути развития культурологического знания.

Эта работа Шпенглера крайне противоречива. Претендуя на первый взгляд на научное изложение фактов в определенной системе, она отличается весьма поэтичным, если не сказать пропагандистским, историко-софским стилем. Опираясь огромным количеством фактов, автор периодически делает натянутые, идеологически обусловленные выводы. Отвергая традиционное описание истории в виде прогрессивной линии «Древний мир — Средние века — Новое время», поскольку она ничего не может сказать о культурах иных регионов мира, помимо Европы, признавая самодостаточность и даже самозамкнутость культурных образований, тем не менее он отчетливо проводит идею европейского превосходства, корреспондируя тем самым с тоталитарными устремлениями своего времени. По этой причине идеи Шпенглера были с энтузиазмом восприняты немецкими национал-социалистами. Однако автор отверг всякое сотрудничество с ними, подвергнув национал-социализм критике, вследствие чего его имя в Германии в 1930-е годы было запрещено упоминать.

Шпенглер написал свою книгу с целью, обозначенной в первых ее строках: предопределить историю, дать прогноз ее дальнейшего развития. Однако его конкретные прогнозы представляются фантастическими. Упрекая предшественников во «фрагментарности и произвольности» морфологических сопоставлений, отвечающих, по его мнению, скорее «минутному порыву», чем «глубокому чувству исторической формы», Шпенглер фактически грешит тем же следованием настроению. Его описания «прасимволов» древних культур вызывают резкую критику среди ученых-исследователей за полное отсутствие понимания жизни этих культур. Тем не менее следует обратить внимание на любопытное замечание историка и филолога Сергея Аверинцева (1937–2004), описывающего конец его жизни:

К 1935 году этот бойкот приобретает официальный и всеобщий характер. Шпенглер пытается вернуться к научным интересам и работает над большой статьей «Ко всемирной истории II тысячелетия до н. э.», несмотря на многочисленные отступления от научной логики, обильной остроумными догад-

ками; между прочим, в ней содержится прогноз относительно содержания недоступных тогда крито-микенских текстов, блестяще подтвердившийся после их дешифровки. Положительно, Шпенглеру больше везло с прогнозами относительно изучения прошедшего, чем с пророчествами об актуальных событиях...¹

Далее Аверинцев дает еще один более общий пример и столь же неоднозначную оценку концепции в целом:

Главная задача, которую ставит себе Шпенглер, — схватить первофеномен, внутреннюю форму каждой из восьми заинвентаризованных им культур и затем из этого первофеномена эйдетически дедуцировать решительно всё: формы политики и тип эротики, юриспруденцию и музыку, математику и лирику. Описание первофеноменов производится у Шпенглера с грубоватой односложностью, что идет на пользу суггестивности книги, но во вред деликатному объекту анализа. Так, внутренняя форма египетской культуры — образ прямого и неуклонного пути: отсюда доминирование профиля в живописи и барельефе (чистое направление), фронтальность пластики, специфическая структура храмов с постепенным следованием дворов и валов, суровая целесообразность бюрократии в политике и т. д. Первофеномен «аполлоновской» культуры — «евклидовская» телесность: отсюда господство пластики в искусстве, геометрии — в математике, обозримых микроформ полиса — в политике, отсюда специфическое понимание половой любви и душевной структуры, отсюда скульптурные платоновские идеи и скульптурные же демокритовские атомы. Напротив, «фаустовская» культура живет идеей «глубины» — пространственной глубины, «третьего измерения», которое само есть знак для времени и для «пафоса дистанции»: отсюда доминирование музыки, единственный в своем роде феномен линейной перспективы в живописи, учение о бесконечном пространстве в физике и инфинитезимальная математика, отсюда же и политический динамизм европейского мира и т. п.

Очевидно, подобные формулировки культурных первофеноменов могут быть в разной степени убедительными, но только недоказуемыми. Действительно, для схватывания внутренней формы культур Шпенглер требует специфической формы знания, не тождественной научному знанию. Речь идет о «физиогномическом такте», «артистической уверенности глаза»².

¹ *Аверинцев С. С.* Морфология культуры Освальда Шпенглера (п. 1) // KnigoGid : электрон. портал. URL: <https://knigogid.ru/books/395912-morfologiya-kultury-osvalda-shpenglera/toread> (дата обращения: 19.02.2017).

² *Аверинцев С. С.* Указ. соч.

Итак, отмечается суггестивность концепции, то есть плодотворность, наличие почвы для подлинных открытий и интуиций, несмотря на односложность и «грубость» недоказуемого, по сути, схематизма.

Что же делает эту концепцию столь суггестивной, несмотря на оправданную критику, и значимой в первую очередь для нашего предмета? Не вдаваясь в подробное описание, которое можно найти в любом справочнике, отметим лишь черты, представляющиеся нам значимыми в данном контексте.

Во-первых, несмотря на то что подобные шпенглеровской идеи «циклической» истории в противовес прежней «прогрессивной» (нашедшей отражение в исторических построениях европейских мыслителей от Просвещения до Гегеля) возникали и ранее (ярким примером служит концепция Н. Я. Данилевского (1822–1885), по общему идеологическому настрою сходная со шпенглеровской и также говорящая об упадке Европы, только без возвеличивания ее духа, но с ноткой отчетливого славянофильства), можно сказать, что именно Шпенглер первым раскрыл суть *сравнительного метода* исследования культуры. Цель и способ его применения зафиксированы в цитате, приведенной в начале данного параграфа.

Шпенглер указывает на необходимость продумывания морфологического родства, а не просто сравнения. Он замечает также, что часто проводимые исторические сравнения, несмотря на их поверхностную очевидность, совершенно чужды идее морфологического глубинного родства. Весьма легко, например, сравнить деятельность тех или иных полководцев, что он и демонстрирует в начале книги. Однако иногда эти сравнения глубинны и истинны, а иногда не просто недопустимы, но и «губительны», например, как отмечает Шпенглер, «для шведского короля Карла XII стало фатальным то обстоятельство, что он с юных лет носил в кармане жизнеописание Александра <...> и во всем хотел подражать этому завоевателю»¹. Между тем сравнение Наполеона с Александром, а также с Алкивиадом Шпенглеру представляется вполне приемлемым. Доказательств он в данном случае не приводит, но это лишь подчеркивает то, что для его замысла важны не исторические личности, а сама идея того, на какой основе следует сравнивать.

Приведем еще один пример подобного различения в практиках сравнения, использовавшийся другим исследователем скрытых механизмов истории на полстолетия ранее. Карл Маркс, напоминая, что деятели Великой французской революции сравнивали себя с римлянами, проводит любопытное сопоставление. Он не корит их за сравнение, полагая его

¹ Шпенглер О. Указ. соч. С. 35.

исторически неуместным, но подходящим в качестве метафоры. Между тем сравнение Французской революции 1848–1851 годов, которой он посвящает работу «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», с Великой французской революцией и деятельность Луи — с деятельностью Наполеона он считает не просто ложным и идеологически натянутым, но и катастрофичным как для самой революции, так и для деятельности новоявленного императора, и для идеи империи. По той причине, что изменились фоновые условия, форма распределения конфликтующих сил. Причем дело не в том, что силы изменились содержательно, а в том, что их формальное соответствие стало иным. Именно эту морфологию, по сути, прослеживает Маркс. Так, якобинцы могли сравнивать себя с римлянами, хотя и не имели с ними ничего общего. Как отмечает Шпенглер, они позаимствовали у Рима, например, образ Брута как тираноборца, потому что он убил правителя-узурпатора. Между тем Брут являлся поборником консервативных олигархических сил, против которых Цезарь, подобно Робеспьеру, выступил как поборник демократии. Так, якобинцы и другие деятели революции могли сравнивать себя с римлянами, согласно Марксу, потому что делали нечто, что до них никто не делал, и нуждались в опоре (метафоре) для своих деяний. Как только их действия возымели результат и укрепились, необходимость в сравнении отпала. Между тем в ходе революции середины XIX века не происходит ничего нового, она не меняет общественной формации, но просто отражает внутреннюю форму существования установившейся в ходе первой революции власти буржуазии, которая, по Марксу, носит принципиально кризисный и внутренне конфликтный характер. Противоборствующие силы — внутрибуржуазные: одна буржуазная партия смещает другую, поэтому, несмотря на то что предыдущая революция также была буржуазной, сравнение между ними недопустимо и порождает идеологические иллюзии. Это морфологическое сравнение позволяет Марксу сделать прогноз относительно упадка имперской идеи во Франции в случае возведения племянника Наполеона в сан императора до того, как это событие реально произошло.

Данный пример показывает, что глубинный анализ морфологических сходств в историческом исследовании сопутствует углубленным поискам скрытых механизмов истории. Однако у Шпенглера он впервые отчетливо заявляет о себе. Шпенглер подробно описывает необходимость такого анализа, его плодотворность, прогностический смысл, сферу применения и итоги, к которым он может привести исследователя, хотя сам далеко не всегда приводит удачные примеры.

Шпенглер о душе культуры и «последней великой задаче» западного мышления

Важнейшее понятие в концепции Шпенглера — «душа культуры». Как уже упоминалось, с точки зрения Шпенглера, посредством аналогии познаются живые формы, основанием живого является душа. Таким образом, душа создает основу для сравнения, поскольку определяет внутреннее единство, сходство внутри культуры. Душа наполняет все стороны и проявления культуры единым порывом, устремлением, обуславливает оригинальность традиции, окрашивает все многообразие ее проявлений в одни и те же тона. Это некий идиосинкразический комплекс, изначальный вопрос, на решение которого направлен тот или иной культурно-исторический тип. Когда все возможности решения этого вопроса во всех сферах жизни исчерпаны, душа отмирает и то, что было культурой, становится застывшей формой, которую Шпенглер называет словом «цивилизация». Он пишет об этом весьма поэтично:

Культура зарождается в тот момент, когда из первобытно-душевного состояния вечно детского человечества пробуждается и выделяется великая душа, некий образ из безобразного, ограниченное и преходящее из безграничного и пребывающего. Она расцветает на почве строго ограниченной местности, к которой она и остается привязанной, наподобие растения. Культура умирает после того, как эта душа осуществит полную сумму своих возможностей в виде народов, языков, верований, искусств, государств и наук и, таким образом, вновь возвратится в первичную душевную стихию. Ее жизненное существование, целый ряд великих эпох, в строгих контурах отмечающих постоянное совершенствование, есть глубоко внутренняя, страстная борьба за утверждение идеи против внешних сил хаоса и внутренней бессознательности, где угрожающе затаились эти противоборствующие силы. Не только художник борется с сопротивлением материала и уничтожением идеи внутри себя. Каждая культура находится в глубоко символической связи с материей и пространством, в котором и через которое она стремится реализоваться. Когда цель достигнута и идея, то есть все изобилие внутренних возможностей, завершена и осуществлена во внешнем, тогда культура вдруг застывает, отмирает, ее кровь свертывается, силы ее надламываются — она становится цивилизацией¹.

Впрочем, цивилизация — еще не смерть культуры, но лишь ее «застывание», последняя стадия, стагнация, при которой не происходит решения изначального вопроса. Оно останавливается на достигнутом

¹ Шпенглер О. Указ. соч. С. 172.

этапе, часто мешая продолжению дальнейших поисков, поскольку они в любом случае вышли бы за пределы возможностей данного культурного типа. Но цивилизация еще может бороться за свои ценности, хотя и не продолжает развивать их. Она их еще *понимает*. Смерть культуры — это полная утрата души, при которой сохраняется лишь видимое единство, люди по привычке продолжают следовать старым традициям, но уже не понимают их смысла. Цивилизация превращается в мертвое тело. Любое внешнее воздействие приведет к утрате ее видимого единства, распаду остатков формы, как распадается разлагающийся труп.

Что же такое душа, как и где она может быть обнаружена? По сути, это некое ценностно-мировоззренческое единство мироощущения, мышления, вызывающее к жизни возможность существования определенных форм экономической, политической, религиозной, художественной жизни. Иные формы для людей, объединенных данным мироощущением, невозможны, неприемлемы и непонятны. Люди готовы отстаивать свои формы жизни, пока понимают их душу; когда душа отмирает, люди уже не знают, что отстаивать, их можно направить в любую сторону. Любая живая культура всегда сильнее, чем умершая, разлагающаяся бывшая цивилизация. Несмотря на то что сила привычки велика, сила жизни в любом случае значительнее.

Таким образом, исходя из теории Шпенглера, можно объяснить европейскую экспансию, произошедшую в XVII–XX веках по всему миру. По Шпенглеру, из всех имевшихся когда-либо культур (он выделил восемь культурно-исторических типов, то есть мощных образований, каждое из которых объединено внутренней идеей: египетскую, шумерскую, китайскую, индийскую, культуру американских индейцев, греко-римскую, византийско-арабскую и западноевропейскую цивилизации) к началу XX века осталась только последняя, хотя, как он предполагает, она находилась уже на последней стадии своей цивилизационной «дряхлости». В таком случае почему, несмотря на явные попытки политического сопротивления, захваченные европейцами государства и народы стали перенимать европейские ценности и бытовой стиль европейской жизни? Возможно, именно потому, что их захватила *сила жизни* (пусть даже затухающей), которой они были лишены и потому не имели жизненного ориентира.

В этом проявляется ярко выраженный европоцентризм концепции Шпенглера, не уступающий европоцентризму предшествующих авторов, предполагавших наличие прогресса в цивилизационном процессе. Только теперь европоцентризм обосновывается не с точки зрения господства разума и исходя из рационалистической традиции, а с точки

зрения иррационализма философии жизни. Тем не менее можно предположить, что к началу XX века ситуация в глобализируемом европейцами мире могла вызвать к жизни подобные печальные идеи — о крахе не только европейской культуры (на волне пессимизма относительно будущности которой Шпенглер создал свой труд), но и всей мировой культуры в целом. Ситуация мировой войны сопровождалась ощущением тотального разложения, кризиса и катастрофы — это послужило фоном для создания первых культурологических концепций. На этом фоне из недр философии жизни возникают идеи сознательного человеческого или «сверхчеловеческого» переустройства мира, на осуществление которых были ориентированы крупные тоталитарные проекты начала — середины XX века.

Для нас важна идея мировоззренческого, смыслового единства, или единства понимания, которое Шпенглер называет «душой». Мы уже упоминали о важности изучения философии для применения сравнительного метода. Но следует оговориться, что философия той или иной эпохи артикулирует те ценностные и смысловые ориентиры, которые руководят жизнью культуры, но отнюдь не раскрывает их глубинных особенностей, то есть не ставит их под сомнение. Потому что сделать это — значит поставить под сомнение основу собственной жизни. Таким образом, для сравнительного культурологического исследования нужно не просто познакомиться с философией той или иной эпохи, но должно философски ее осмыслить, то есть поставить под вопрос эту философию. Речь идет о рефлексии более высокого порядка, развертывающейся на метауровне. Если философские концепции создают картины мира, то для сравнительной культурологии требуется осмысление философских концепций в их многообразии и динамике. В этом случае мы, конечно, разрушим целостность и стойкость своей картины мира, зато будем иметь возможность осознать другие картины мира в их многообразии.

Еще одна важная мысль Шпенглера, в которой его европоцентризм оказывается весьма плодотворным, — что именно для западноевропейского культурно-исторического типа, чью душу он называет «фаустовской», то есть ищущей, этот взгляд оказывается возможным. Причем он пишет о нем, с одной стороны, как о чем-то заложенном изначально, с другой — как о чем-то еще предстоящем, как о судьбе, возможности, которая должна быть осуществлена европейской культурой в последнем акте ее существования:

И теперь мы видим лицом к лицу последнюю великую задачу западного мышления, единственную, которая еще предстоит стареющему духу фау-

стовской культуры, ту, которая предопределена нашей душе длившимся столетия развитием. Ни одна культура не властна сама выбирать путь и обличье своей философии; но здесь в первый раз культура может предусмотреть, какой путь избран для нее судьбой.

Мне рисуется некоторый — специфически западный — вид исследования истории в высшем смысле, ни разу еще не проявившийся и оставшийся чуждым и для античной, и для всякой иной души. Широкая физиогномика всего существования, морфология становления всего человечества, достигающая на своем пути высочайших и последних идей; задача проникновения мироощущения не только своего собственного, но и вообще всех душ, в которых вообще до сего времени проявлялись великие возможности и чьим воплощением в области действительного являются отдельные культуры¹.

Не случайно Шпенглера считают одним из отцов-основателей культурологии: что описывается здесь, как не возможность осуществления сравнительного культурологического исследования? Его возможность задана особым чувством, характерным для «фаустовской души», которому будет посвящен второй раздел нашего пособия, — особым чувством истории, вызывающим к жизни то, что можно назвать историческим мышлением. Не случайно также и то, что осуществление его в качестве исследования мировой истории и сравнительного анализа культур становится возможным только *в самом конце*, на грани собственной жизни — когда можно осуществить полную рефлексию и поставить свое существование под вопрос. Именно тогда можно познать других в их различии и многообразии как исторически иных, удаленных, имеющих свою самобытность. По сути, повышенная способность к саморефлексии, по Шпенглеру, отличает «фаустовскую душу». В этом смысле его философия культуры продолжает философию духа (понятого как абсолютный субъект), представленную столетием ранее Гегелем. Шпенглер приходит к тому же выводу, что и Гегель, — о конце не просто европейской культуры, но о *конце истории*. С этим выводом можно связать его отказ от предвидения возникновения каких-либо культур (чтобы смягчить пессимизм, он их только предполагает).

Также интересно, что наиболее яркое проявление этой рефлексивно-исторической способности «фаустовской души» Шпенглер находит в структуре европейской музыкальной системы, порождающей мелодическую музыку как развертывание внутренней истории субъекта. Рефлексия и чувство истории находят живое воплощение в музыке,

¹ Шпенглер О. Указ. соч. С. 229.

и такая структура музыки характерна только для европейской культуры, то есть это воспринимаемое выражение европейской души. Потому ранее мы говорили, что рассмотрение развития того типа мышления, который порождает культурологию, на примере музыки является неслучайным. Также, если доверять интуиции Шпенглера, мы можем сказать, что до тех пор, пока подобная музыка жива и хотя бы отчасти понятна, жива и сама культура.

Многое в концепции Шпенглера противоречит тенденциям развития последующего культурологического исследования. Например, его историко-философские предположения о гомологическом принципе развития культурно-исторических типов, которые подобны в стадиях своего развития организмам и поэтому проходят в своей жизни один и тот же путь, выглядят несколько неубедительно. Но его принцип аналогии может подвести под исследование существенную методологическую основу. Также значимым оказывается полученное посредством анализа внутреннего единства европейской культуры и ее «души» обещание провести историко-культурологическое исследование. Такое исследование провозглашается «судьбой» современного мышления. Оно должно стать последним мощным достижением типа мышления, последовательно идущего от формирования принципа гуманитарного знания к многогранному и всестороннему пониманию культурных различий в их динамике и многообразии.

Вопросы для закрепления знаний

1. Какие сложности возникают при определении понятий «культурология» и «культура»?
2. Как связаны культурология и «науки о духе»?
3. Что такое науки о духе и как они сформировались? Каковы предпосылки их возникновения?
4. Каково различие между науками о духе и науками о культуре? Какова роль кантовской критики в формировании гуманитарных наук?
5. В чем различие гуманитарного и естественно-научного методов познания?
6. Какую эволюцию прошли в своем развитии термины «культура» и «цивилизация»? В чем причины их неоднозначного применения? Что лежит в основе противопоставления культуры и цивилизации?
7. Какими могут быть задачи культурологического исследования?
8. В чем состоит важность применения сравнительного метода в культурологии? В чем заключается философская значимость процедуры сравнения?
9. В чем суть культурологии как междисциплинарного исследования и в чем заключается специфика сравнительной культурологии?

10. Какова значимость сравнительного метода согласно концепции Освальда Шпенглера и какова роль Шпенглера в сравнительной культурологии?

Литература

Бахтин М. М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук / М. М. Бахтин. — СПб. : Азбука, 2000. — 337 с.

Бенвенист Э. Цивилизация. К истории слова / Э. Бенвенист // Бенвенист Э. Общая лингвистика. — М. : Прогресс, 1974. — С. 386–396.

Берк П. Что такое культуральная история / П. Берк. — М. : Высш. шк. экономики, 2015. — 240 с.

Вульф К. Антропология. История, культура, философия / К. Вульф. — СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. — 280 с.

Дильтей В. Введение в науки о духе / В. Дильтей // Дильтей В. Собр. соч. : в 6 т. — М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. — Т. 1. — 760 с.

Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе / В. Дильтей // Дильтей В. Собр. соч. : в 6 т. — М. : Дом интеллектуальной книги, 2004. — Т. 3. — 418 с.

Каллер Дж. Теория литературы: краткое введение / Дж. Каллер ; пер. с англ. А. Григорьева. — М. : Астрель : АСТ, 2006. — 158 с.

Крёбер А. Избранное: Природа культуры / А. Крёбер. — М. : РОССПЭН, 2004. — 1008 с.

Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Ф. Ницше ; пер. Г. Бергельсона // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза : пер. с нем. — СПб. : Худож. лит., 1993. — С. 130–249.

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт // Культурология. XX век. Антология. — М., 1995. — С. 69–103.

Рождение культурологии в России. — М. : Центр кризисологических исследований ШПГУ, 2011. — 599 с.

Смит Р. История гуманитарных наук / Р. Смит. — М. : Высш. шк. экономики, 2008. — 392 с.

Старобинский Ж. Слово «цивилизация» / Ж. Старобинский // Старобинский Ж. Поэзия и знание. История литературы и культуры : пер. с фр. — М. : Языки славянской культуры, 2002.

Уайт Л. Избранное: Наука о культуре / Л. Уайт. — М. : РОССПЭН, 2004. — 960 с.

Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры / Л. Уайт. — М. : РОССПЭН, 2004. — 1063 с.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. — СПб. : А-сad, 1994. — 408 с.

Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления ; пер. с нем. В. В. Библихина. — М. : Республика, 1993. — С. 63–176.

Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер ; вступ. ст. А. П. Дубнова ; коммент. Ю. П. Бубенкова, А. П. Дубнова ; пер. с нем. Н. Ф. Гарелина. — Новосибирск : Наука, 1993. — 592 с.

Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования : в 2 т. / Н. Элиас. — М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. — Т. 1. 332 с.; Т. 2. 382 с.

Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук / М. Эпштейн. — М. : Новое литературное обозрение, 2004. — 864 с.

Эпштейн М. От знания к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменять мир / М. Эпштейн. — М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2016. — 482 с.

Раздел II

СРАВНИТЕЛЬНАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Что нас вообще заставляет осознавать прошлое, что должно случиться или уже случилось с какой-нибудь нацией или каким-нибудь сообществом, чтобы их захватила идея собственного прошлого?¹

Ф. Р. Анкерсмит

Глава 1. ЧТО ТАКОЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ?

Историческое мышление как свойство западноевропейской культуры

О. Шпенглер об историческом мышлении:

Для кого возможна история? Вопрос кажется парадоксальным. Конечно, для всякого, поскольку всякий является членом и элементом истории. Но следует иметь в виду, что как история, так и природа — и то и другое есть комплекс явлений — предполагает дух, через который и в котором они становятся действительностью. Без субъекта невозможен и объект. Независимо от всяких теорий, которым философы придали тысячу разных формулировок, твердо установлено, что Земля и Солнце, природа, пространство, Вселенная — все это личные переживания, причем их существование в определенном виде зависит от человеческого сознания. Но то же самое справедливо и по отношению к исторической картине мира, к миру становящемуся, а не покоящемуся; и если даже знать, что она такое, все же еще неизвестно, для кого она является существующей. Конечно, не для человечества. Это наше западноевропейское ощущение, но мы не человечество. Конечно, не только для первобытного человека, но и для человека некоторых высоких культур не существовало никакой всемирной истории, никакого мира как истории. Мы все знаем, что в нашем детском миропонимании сначала возникают представления о природе и причинности и только много позднее исторические представления, как, например, определенное чувство времени. Слово «даль» получает для нас раньше определенное значение, чем слово «будущее». Что же произойдет, если целая культура, целый высокий душевный мир строится в таком не знающем истории духе? Как должна ему рисоваться действительность? Мир? Жизнь? Если учесть, что в сознании эллина все прожитое, не только свое личное прошлое, но и всякое другое, немедленно превращалось в миф, то есть природу, во вневременное, неподвижное, неизменяющееся настоящее, в такой мере, что история

¹ Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / пер. с англ. А. А. Олейникова. М., 2007. С. 14.

Александра Великого для античного понимания еще при его жизни начинала сливаться с легендой о Дионисе и что Цезарь в своем происхождении от Венеры не видел ничего противного разуму, то приходится признать, что для нас, западных европейцев с сильно развитым чувством расстояний во времени, почти невозможно вжиться в такой душевный склад, но что, с другой стороны, мы не имеем никакого права, занимаясь проблемой истории, просто игнорировать этот факт.

Две цитаты, с которых мы начинаем эту главу (одна — приведенная в качестве эпиграфа, другая — открывающая изложение), принадлежат разным авторам — Освальду Шпенглеру, жившему в начале XX века, и Франклину Анкерсмиту (р. 1945), нашему современнику (его слова произнесены в начале XXI в., спустя столетие после Шпенглера). Однако оба они в приведенных цитатах отмечают редкость, нехарактерность интереса к истории, осмысления себя в истории для большинства человеческих сообществ и традиций и тот факт, что это свойство стало характерно для одного типа культуры, к которому принадлежат в своем историческом изучении и данные мыслители.

Шпенглер считает историческое мышление характерным свойством западноевропейского культурного типа, специфической принадлежностью «фаустовской» ищущей души. Анкерсмит говорит о радикальном усилении этого свойства особенно после эпохи Просвещения и Великой французской революции, в XIX веке, и далее — в XX веке. При этом можно также отметить значительную трансформацию этого свойства, происходящую в современном мире, столь сильную, что иногда она даже напоминает упадок интереса к истории.

Наконец, еще один современный мыслитель, которого стоит упомянуть в данной главе, Хейден Уайт (р. 1928), анализируя историческое повествование с точки зрения литературоведения, то есть разбирая исторические тексты как художественные произведения, приходит к выводу, что история как наука и исторический способ мышления есть «специфически западный предрассудок», который, с его точки зрения, был призван «доказать превосходство индустриального общества»¹ посредством формулировки идеи прогресса и создания уже упоминавшейся схемы исторического развития — от дикости через варварство к цивилизации.

Однако даже если это так, удивительной представляется специфика мышления целого культурного типа, который нуждается в оправдании

¹ *Uyım X.* Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002. С. 23.

своего существования и самоутверждения настолько сильно, что готов осознать и научно изучить всю человеческую историю. Этот тип мышления, каким бы экспансивным и самоуверенным он ни был, представляется зараженным сильнейшим внутренним чувством *несамодостаточности*.

Формирование исторического мышления

Рассуждая о формировании европейского исторического мышления, Анкерсмит отмечает, что оно не могло быть однократным событием, которое невозможно было бы не заметить, вроде войны или революции, но стало результатом многих микрособытий, изменений, подобных развитию мутации, в конце концов изменивших способ рассмотрения исторической реальности, трансформировавших перспективу, в которой человек воспринимает себя и мир. Когда этот длинный ряд мутирующих микрособытий уже произошел, появился человек совсем иного типа, который историю во всей ее совокупности воспринимает иначе, чем прежде. То есть сама историческая реальность не меняется, но предстает в новом свете. Новый способ восприятия, новую перспективу и все приведшие к ней мутации видения Анкерсмит связывает с чувством утраты. Данный опыт определяется им как опыт «глубокой печали», «невыносимой боли», травматический опыт, смягчаемый и преодолеваемый тем, что он наполняется возвышенным смыслом, становится возвышенным эстетическим переживанием европейского человека¹. Причем возможность такого преодоления в создании исторической перспективы видения связывается им с возможностью установить дистанцию с исторической реальностью, с опытом разрыва, выхода за пределы данности. Анкерсмит также отмечает, что то же самое свойство лежит в основе возможности физического исследования объективного мира, сформировавшегося в рамках западноевропейской культуры². Итак, *утрата* и *разрыв* — две главные составляющие возможности исторического мышления, согласно этому автору.

Если мы посмотрим на историю западного мира и возникновение западноевропейской культуры, то увидим здесь нечто отличное от истории других регионов, и если не чуждое, то в гораздо меньшей степени характерное для других культур. Мы наблюдаем здесь отчетливый радикальный культурный разрыв между двумя типами мышления, двумя цивилизациями, словно история начиналась здесь дважды. Причем

¹ Анкерсмит Ф. Р. Указ. соч. С. 495.

² Там же. С. 494.

разрыв и новое начало сопровождаются одновременно чувством связанности, укорененности, наследования, продолжения, то есть наличием большого потенциала исторической памяти, и в то же время чувством различия, радикального несходства, полного переворота, исторического забвения. Если в других регионах, переживших смену культурных типов, и присутствовало осознание этой смены, все же можно предположить, что подобная двойственность ощущений нигде не была столь резкой.

Речь идет о разрыве, который отделяет падение Западной Римской империи от начала формирования нового культурного типа на территории Западной Европы. При этом сохранялись память о римском мире, влияние распространявшегося по Западной Римской империи христианства, ведущая роль Ватикана. Варвары, которых еще Августин Блаженный противопоставлял развращенным язычникам-римлянам, во всей своей дикости все же воспринявшие новую единую веру, ставшие, по его словам, гневными носителями слова Божьего и в то же время Божьей благодати (огнем, сжигающим Рим, но милосердным к братьям-христианам), постепенно сформировали новое культурное пространство, которое рождалось в лоне новой, уже не языческой, веры и спустя несколько веков начало структурироваться в систему западноевропейских феодальных государств.

В данном случае мы придерживаемся следующей трактовки исторического следования. Переход к религиозному мировоззрению оказался логическим следствием развития античной культуры и мысли. Христианство можно считать специфически эллинистическим явлением, результатом взаимодействия античной метафизики и библейской веры в единое и таинственное божество, сформировавшимся на почве активного межкультурного взаимодействия в рамках эллинистического и римского миров. В Византии религиозный трансформированный вариант межкультурного синтеза на основе греко-римского завоевания достиг расцвета, проявившись во многих аспектах. Но в Западной Римской империи катастрофические события привели к упадку и гибели имевшуюся культурную традицию. Тем не менее следование событий христианской истории не прекращалось, и историческая память сохранялась. Новая культура сформировалась под явным «родительским» влиянием предшествующей. Это влияние не могло не сказаться на ней, но это было влияние не базовых элементов, а позднейших явлений, самых поздних и во многом наиболее сложных, даже неразрешимых вопросов. То есть новая культура должна была, по сути, начать с того места, на котором угасла старая, однако она была совсем иной,

ибо сформировалась в совершенно других условиях, уже измененных и преобразованных старой. Таким образом, здесь налицо и связь, и память, и полное различие.

Окончательное осознание этого разрыва произошло в эпоху Возрождения, о чем говорит ее итоговое название. Хотя термин для наименования эпохи был предложен в XIX веке, мысль о возрождении — а именно о возрождении утраченной античной культуры и ее достижений — охватила элиту уже в ренессансный период. В этом смысле Возрождение отрицает принципы предшествующего ему позднего Средневековья, противопоставляя им память о возрождаемой Античности. Но на деле можно говорить о том, что оно продолжает развитие того, что зарождалось в позднем Средневековье, возвращая использование забытого античного наследия, в то время как средневековая мысль обращалась лишь к небольшой поздней христианизированной части. В противовес этому можно сказать, что если западное Средневековье еще находилось в сильной зависимости от опыта памяти о позднем античном наследии, то Возрождение впервые полностью вышло из-под его влияния. Полагая, что возрождает Античность, эпоха Возрождения создала нечто принципиально новое, что получило свое воплощение в культуре Нового времени — эпохи, которая впервые обретает собственное имя исключительно по своему временному отношению к предшествующему типу мышления и укладу жизни, или к исторически предшествующему *времени*.

Итак, заявленное возрождение Античности оказалось ее полным изменением и даже отказом от ее принципов и переходом к новым принципам, хотя они еще длительное время ассоциировались скорее с принципами Средневековья, ведь именно тогда изучалось античное наследие. Новое время оказывается новым по отношению к Средневековью, но тем более новым по отношению к Античности. Попытка осознания этой сложности отношений и в то же время своего положения во времени в качестве наследника и последователя могла привести к возникновению исторического чувства, или чувства исторического следования, значимости временной перспективы восприятия.

Ощущение себя в истории не обязано быть естественным ни для отдельного человека, ни для целой культуры. Если отдельный человек в обществе, основанном на традиции, постепенно учится повторять и производить то, что умели делать его отцы и деды, внимает накопленному опыту, он чувствует себя продолжением, повторением того, что прочным образом вписано в бытие. В качестве удачной метафоры можно сослаться на передачу царской власти в сакрализованной системе, например

в древнеегипетской, где каждый новый фараон становился воплощением того же божества. Он может стать осуществлением того же принципа, эйдоса, проявлением той же сущностной составляющей традиционной жизни. Если подобное проявление или воплощение не полностью соответствует оригиналу, то это рассматривается как порча, упадок и причина бедствий. Совершенно иное отношение к новизне и изменениям мы встречаем в западноевропейской культуре, где в конце концов тяга к новому становится болезненной манией, а главным оказывается страх повторения, быть неоригинальным, запоздалым.

Что касается традиционной культуры в целом, то она должна мыслить себя как возникшую естественным образом или, наоборот, посредством сверхъестественного влияния, то есть сотворенной Богом или богами на чистом месте, в противовес всем другим, как единственно истинную и правильную, самодостаточную благодаря Богом данной традиции, своей вере, идеалам и ценностям. Культура, которая заведомо мыслит себя как продолжение, преодоление, развитие того, что было, — крайняя редкость, о чем сообщается в приведенных в начале цитатах.

Что дает нам историческое мышление?

До сих пор мы говорили об историческом мышлении в терминах утраты, разрыва, тоски и ностальгии. Кроме того, мы говорили о том, что только с ним появляется *устремленность к новому*, способность мыслить себя как новое и готовность к обретению новых знаний. Идея синтеза новых знаний, ставшая основой современного научного метода, — достижение нового типа мышления.

С историческим мышлением рождается мысль о возможности изменения, столкновения с тем, чего ранее не существовало. Мысль о нестатичности Божественного замысла уже заложена в ощущении перехода эпох. Мы поговорим об этом более подробно в следующей главе, когда будем рассуждать о различных версиях философского осмысления истории.

На данный момент важнейшим для нас является следующее: именно историческое мышление, обретенное с чувством разрыва и утраты, способно стать *источником ощущения различия* эпох и народов, причем различия особого характера.

Это различие не формулируется в терминах «свое–чужое», «правильное–неправильное» или «культурное–варварское». Теперь тот, кто пред-

стает перед человеком, склонным к ксенофобии, как чужой, враг или варвар, впервые обретает шанс получить право на *самобытность*.

С историческим мышлением разные типы поведения и мироощущения впервые приобретают возможность мыслиться как равные по своей значимости. Даже идея преодоления, вера в прогресс, в то, что предшественники были хуже или примитивнее нас, не способны до конца уничтожить обретенное равенство: они могут быть, как это утверждалось в упоминавшейся просветительской модели истории «дикость—варварство—цивилизация», ниже нас, но они *необходимы* для нашего становления — хотя бы в качестве ступеней, основы, фундамента, тех, кто первым совершил открытия, а может, страшные ошибки, которых мы, наученные опытом, теперь можем избежать.

Впервые появляется ощущение, что мы возникли *не на пустом месте*, не были прямо поставлены править миром Богом, стершим с лица земли наших предшественников как неудавшиеся, несовершенные варианты.

Выше уже говорилось о подспудном влиянии памяти, сохраненной Средневековьем относительно прошедшей Античности, а также о наличии ряда фактических знаний о достижениях прежней культуры, хотя и языческой, поэтому должной быть отвергнутой, но все же осознанной как источник большого количества сведений и методологий. Однако в эпоху Возрождения такое отношение было подкреплено еще и эмоционально: глубоким восхищением античной культурой, охватившим в то время тех людей. Восхищением, вызвавшим желание возродить и повторить ушедшую культуру. Хотя, как постоянно уточнялось восхищенными ренессансными гуманистами, остававшимися в то же время искренне верующими христианами, повторить лучше — уже без язычества, на основе идеалов христианства. Повторить без старых ошибок, вписав в новую историю спасения.

Таким образом, вдохновенное желание *повторения* неожиданным образом породило стремление к обновлению, *новизне*, которое способствовало процессу радикального преобразования самой христианской традиции и христианской веры, развернувшейся в сторону гуманизации и интериоризации. Это указывает, что повышенный интерес и любовь к старому являются оборотной стороной повышенного интереса к себе и началом саморефлексии. В историческом мышлении впервые проявляет себя интерес к Другому, понятому именно как Другой (то есть с точки зрения различия, а не с точки зрения общности, как предполагал античный диалогизм), — как к источнику познания самого себя.

Значит, в качестве того, что было обретено с историческим мышлением, мы можем назвать готовность видеть различия, признавать отличие Другого, любовь к этому отличающемуся Другому и в то же время готовность к восприятию нового и тягу к новизне.

В данном контексте важно, что только при наличии такого типа мышления появляется почва для *сравнения*, поскольку для него важна способность наблюдать *различия*. Признание права Другого и его ценности впервые дает возможность увидеть также и *сходства*. Таким образом, историческое мышление имеет принципиально диалектическую природу, здесь противоположности вызывают к жизни друг друга, так что понимание истории через диалектику, сложившееся практически при зарождении философии истории, оказывается вполне естественным.

Миссия по созданию культурологии, возложенная Шпенглером на европейскую культуру, оказывается крайне органичной для ее природы как исторически ориентированной. Но, конечно, для ее выполнения требовался огромный «багаж» произведенного самоанализа, так что неслучайно эта миссия приписывается им только на поздней стадии развития.

Глава 2. ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ КАК ПУТЬ К СТАНОВЛЕНИЮ СРАВНИТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Проблема истории и способы восприятия времени

Должно быть, столько, сколько человек живет в мире как мыслящее и говорящее существо, он так или иначе, с той или иной степенью проблематичности должен мыслить свое отношение ко времени.

Пример. Проблематичность можно наблюдать, вероятно, в тех типах культур, в языках которых затруднено выражение временных категорий. Яркий пример такого рода дает лингвистический казус индейского племени пирахан. В языке этого народа отсутствует большое количество привычных нам структур. Так, у них нет числительных и не обнаружена рекурсия, то есть возможность построения сложноподчиненных конструкций, предполагающих какое-либо логическое следование, а соответственно нет отчетливого понятия о времени. Описывая образ жизни этого народа, этнологи отмечают, что его представители уверены, что мир всегда был таким, как теперь, что они мгновенно забывают то, что выпадает из их непосредственного восприятия, не понимают рассуж-

дений о прошлом и будущем (по крайней мере не испытывают к ним интереса, по причине чего миссионерам не удалось обратить их в христианство). Они не накапливают продукты, занимаясь собирательством и охотой, а то, что представляют собой их религиозные верования и утверждения о духах, слабо соотносится с нашим способом разделять материальное и духовное. При этом они приспособлены к жизни и обладают достаточными когнитивными способностями. При отсутствии числительных у представителей племени пирахан не вызывает затруднений оперирование точным количеством в практической жизни. Еще одной любопытной чертой является то, что они почти не спят, полагая, что сон меняет человека так, что в конце концов он становится другим и вынужден поменять имя.

По сути, человеческая жизнь представляется индейцу пирахан не непрерывным длящимся существованием одного индивида, но сменой ряда разных людей. Эта смена происходит во сне — поэтому пирахан не любят спать, опасаясь перестать быть собой, исчезнуть. Таково их мироощущение. Не видим ли мы здесь не столько отсутствие понятия времени, сколько его чуткое понимание, вызывающее к жизни связанный с ним ужас исчезновения, утраты себя, то есть смерти? И не есть ли структура их языка — бессознательный способ преодолеть этот ужас, мысль о смерти? В их языке отсутствует понятие смерти, так как представление об изменчивости жизни включено в настоящее. Они, словно следуя совету даосских мудрецов, живут вместе с вещами и вливаются в поток природы. И тем не менее подвижность времени (даже при всех описанных лингвистических обстоятельствах) не является непонятной для них¹.

По сути, время — это то, что совершенно невозможно себе представить. Это непрерывное уничтожение, ускользание существующего. Более того, если даже пространство мы склонны представлять ограниченным и, только хорошо подумав, поймем, что в пространственной границе заключена проблема, то смена временных состояний столь постоянна, что скорее наводит на мысль о ее бесконечности. Как и в случае с пространством, можно отодвинуть границу времени в туманную даль, но если в пространстве она таким образом просто затеряется, то время потребует постановки вопросов: «Что было до этого? Откуда возникло то, что есть? Откуда возник я сам?».

¹ См. об этом племени подробно: *Эверетт Д. Л.* Не спи — кругом змеи! Быт и язык индейцев амазонских джунглей : пер. с англ. М. : Издат. дом ЯСК, 2016.

Древнее мифологическое мышление, похоже, успешно справлялось с ответом на вопрос о времени, отодвигая границу постижимого времени обычно на весьма существенное, но представимое расстояние (жизнь нескольких десятков или сотен поколений), и там ставило границу времени — но не всему времени, а известному, своему времени, времени своего мира. До этого мира был другой мир. То есть, чтобы избежать проблемы бесконечности времени, это мышление зацикливало время, полагая, что до этого было другое такое же время, и так бесконечное количество раз. Таким образом, мифологическое представление о времени оказывается цикличным: существуют мировые циклы, в течение которых возникает мир в целом. Люди живут в нем, совершают множество поступков, умирают, рождаются новые — и так будет происходить до тех пор, пока мир не погибнет, тогда его время закончится, и процесс запустится заново. То, что этих циклов должно быть бесконечное количество, уже не кажется ужасающей идеей.

Что или кто запускает эти циклы? Скорее всего, какое-то божество. Оно тоже едва ли является бесконечным, появляется первым и создает мир. Это упорядочивающая сила. Причем мир оно создает совершенным, но потом начинается процесс постепенной порчи, так что каждый раз рассказчик циклического космогонического мифа, оглядываясь вокруг себя и наблюдая за положением дел, должен был прийти к выводу, что уже настали последние времена и недалек конец. Мысль о конце мира характерна для мифологических представлений.

Индийцы смотрели на мир, по-особому понимая цикличное время. Представляя мировые циклы астрономических (совершенно нечеловекомерных) размеров, охватывающие триллионы лет, они только одним подавляющим масштабом вызвали к жизни идею бесконечности и осознали тщетность существования перед лицом времени, пожелав покоя (освобождения от временных циклов и перехода во вневременное состояние) за пределами оного.

Другим путем пошли древние греки: задавшись вопросом о механизме временного цикла, они столкнулись с представлением о логическом чередовании периодов космического упорядочения, сменяющихся периодами низвержения в хаос. Чередование стало закономерным, жизнь предстала как принципиально конечная, хотя эта конечная оформленность сразу приобрела ценность и красоту, достойную сосредоточения и тоски по неизбежной утрате. Опять-таки они вынуждены были столкнуться с успешно вытесняемой мифологическим мышлением мыслью о смерти.

Но с чем-то принципиально новым мы сталкиваемся в ветхозаветной иудейской традиции. Здесь также описывается версия творения мира Богом, причем еще вовсе не из ничего, потому что «ничто», предшествовавшее творению, в Ветхом Завете никак не акцентируется. Однако этому Богу приписывается важное свойство: его абсолютная единственность и неисповедимость. Это начало монотеизма: Бог оказывается не одной из мировых сил, но внемировой силой. Этот Бог не «рождается» из хаоса, но существует вечно, поэтому автоматизму цикла не поддается. В связи с этим вообще пропадает возможность предположить какую-либо цикличность. Бог сотворил мир один раз — и едва ли мы можем думать, что что-то непременно заставляло его делать это бесконечное количество раз (или сделать это бесконечное количество раз в будущем). Несмотря на то что идея о совершенстве творения и последующей его порче остается, творение становится единоразовым, а история приобретает *линейный* характер — не просто повторяющаяся череда одних и тех же поступков, но уникальная история последовательно развивающихся отношений между человеком и Богом. По сути, это впервые, когда мы обретаем понятие *истории*, замещающее понятие времени. При этом понятие бесконечности времени распадается на конечное «сотворенное» время и противопоставленную ему внемировую *вечность* Бога.

Будучи уникальной историей отношений человека с Богом, история неизбежно приобретает характер имеющей смысл, развивающейся в определенном направлении. И хотя пути Господни неисповедимы, в развитии иудейской традиции этот смысл все отчетливее ассоциируется со спасением, благом. В христианстве эта идея закрепляется и становится очевидной: со времени прихода Мессии история целенаправленно движется к царству Божьему, что ярко актуализируется в создании первой осознанной модели философии истории — модели истории как борьбы земного и небесного градов у Августина Блаженного. Причем история теперь направлена на достижение окончательного, абсолютного блага, которое превышает первоначальное райское состояние мира ввиду осознания и покаяния, боговоплощения и прощения и также вследствие диалектического отрицания и преодоления, в то время как благо первоначального состояния было еще неразличенным и неосознанным. Таким образом история начинает мыслиться как *прогресс*.

Характерными чертами обретенного философского осмысления истории являются линейное представление о времени, убежденность

в уникальности и значимости исторических событий, расположенных в логической последовательности, и вера в прогресс. Таким образом, истоки современной философии истории можно найти именно в христианстве. Однако христианское осмысление истории выстраивает ее скорее не по горизонтали, как отношение между людьми, а по вертикали, как отношение каждого человека с Богом. Борьба между двумя градами, хотя и неизбежна, и жестока, отходит на второй план и не является ее основной движущей силой. В качестве истории, обладающей всеми перечисленными характеристиками, но развернутой в горизонтальном плане, история может быть осмыслена только тогда, когда центр философского интереса переносится с Бога на человека.

От идеи прогресса к диалектической философии истории

Итак, философия истории появляется не вместе с историческим мышлением, но одновременно и раньше, и позже него: в раннем христианстве — как описание истории отношений человека с Богом, в эпоху Просвещения — как утверждение веры в прогресс человеческого разума и цивилизованности. Философия истории возникает как попытка осмыслить судьбу человечества и его существование в целом, для нее важны не столько перипетии различий между эпохами, ступени, по которым она движется, сколько направление и цель движения.

Можно сказать, что идея линейного времени лежит в основе философии истории, а историческое мышление — в основе исследования культуры и гуманитарного знания в целом. Однако в определенный момент эти две тенденции накладываются друг на друга и порождают первые системы философского осмысления истории как череды сменяющихся друг друга эпох или культур.

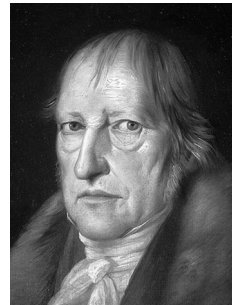
Наиболее значимыми являются две теории, с одной стороны, казалось бы, противоположные друг другу, а с другой — тесно связанные между собой: идеалистическая модель исторического развития как развертывания абсолютного духа, предложенная Г. В. Ф. Гегелем, и материалистическая модель поступательной истории как борьбы классов Карла Маркса. Их объединяет то, что они описывают не просто историю, судьбу человечества, но выстраивают нечто, что можно назвать *всемирной историей*. Это историческое повествование, охватывающее все народы, когда-либо населявшие и населяющие мир, и находящее единый принцип их развития. Эта история претендует на то, чтобы охватить все многообразие культурно-исторических событий.

Антропологизация истории в философии Георга Гегеля

Философии истории Гегель посвящает отдельный курс лекций, органично включенный в общую систему его философии. Поясняя свою концепцию философски понятой истории, он сообщает, в чем состоит основная идея его видения мира в целом: «...разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно»¹. История предстает как последовательный процесс развертывания разумной идеи в жизни человечества, диалектически развивающейся, проходящей ряд стадий, или ступеней, с необходимостью сменяющих друг друга. Причем этот процесс имеет ярко выраженную антропологическую, а не теологическую природу.

Несмотря на заявленную разумность, история не является чем-то добрым или благостным. Разум получает в ней развитие, стремясь к достижению самосознания, но развитие происходит через отчуждение и борьбу. Поэтому история насыщена катастрофами и страданиями. Процесс развития разума осуществляется через объективацию им себя в тех формах, которые не выглядят разумными: объективацию — и преодоление. Под разумностью истории в целом скорее понимается не ряд разумных событий, а *разумность логики их следования*, ведущей к разумной цели.

Георг Вильгельм Фридрих ГЕГЕЛЬ (1770–1831) — немецкий философ, один из представителей немецкой классической философии, создатель учения, основанного на принципах абсолютного идеализма, системности, диалектики, историзма. Рассматривал всемирную историю в ее единстве как процесс становления человеческого самосознания и свободы. Основные сочинения: «Феноменология духа» (1806/1807), «Наука логики» (1812–1816), «Энциклопедия философских наук» (1817).



Г. В. Ф. Гегель о катастрофическом развитии истории:

Когда мы наблюдаем эту игру страстей и видим последствия их неистовства, неблагоприятия, примешивающегося не только к ним, но и главным образом даже к благим намерениям, к правильным целям; когда мы видим происходящие благодаря этому бедствия, зло, гибель процветающих государств, созданных человеческим духом, — мы можем лишь чувствовать глубокую

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия истории : пер. с нем. СПб. : Наука, 1993. С. 64.

печаль по поводу этого непостоянства, а так как эта гибель не только является делом природы, но и вызвана волей человека, то в конце концов подобное зрелище нас морально огорчает и возмущает нашу добрую душу, если у нас таковая имеется. Не впадая в риторическое преувеличение, лишь верно устанавливая, какие бедствия претерпели славнейшие народы и государства и отдельные добродетельные лица, можно нарисовать ужаснейшую картину этих результатов, которая еще более усилит наше чувство глубочайшей, беспомощной скорби и которой нельзя противопоставить ничего примиряющего. Возможность преодолеть это чувство или освободиться от него дает нам разве только та мысль, что ведь это уже произошло, такова судьба, этого нельзя изменить, а затем, избавляясь от тоски, которую могла бы навести на нас эта грустная мысль, мы опять возвращаемся к нашему чувству жизни, к нашим текущим целям и интересам, словом, вновь предаемся эгоизму, который, находясь в безопасности на спокойном берегу, наслаждается открывающимся перед ним далеким видом груды развалин. Но и тогда, когда мы смотрим на историю как на такую бойню, на которой приносятся в жертву счастье народов, государственная мудрость и индивидуальные добродетели, то пред мыслью необходимо возникает вопрос: для кого, для какой конечной цели были принесены эти чудовищнейшие жертвы?¹

Так пишет Гегель во введении к лекциям по философии истории, определяя средства, при помощи которых осуществляется исторический процесс. Представленная картина не является радужной, более того, позволяет сделать вывод о том, что история есть процесс, исполненный зла и, скорее всего, совершенно бессмысленный. Если, конечно, мы не допускаем, как теологически настроенный Августин, противостояние падшего мира и того, что ведет к спасению: в падшем мире царит зло, правят страсти и низкие пороки, и он должен быть полностью преодолен.

Однако антропологический настрой позволяет Гегелю сделать совершенно иной вывод, придать этому рассуждению иное значение, раскрывает его новый методологический подход к истории.

Итак, в предыдущем пункте, где Гегель рассуждал не о средствах движения истории, но о ее конечной цели, он заявляет, что поскольку история, понятая философски, — это творение человеческого духа, а основной формой и субстанцией существования духа является свобода, то и конечной целью истории должна быть достигнутая человеком свобода, то есть осознание им свободы, которое делает его в подлинном смысле духовным существом. Здесь он произносит свое знаменитое определение: история есть прогресс в сознании свободы².

¹ Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. С. 73–74.

² Там же. С. 72.

Однако, продолжает Гегель свою мысль, свобода в ходе истории «сама еще неопределенна и оказывается словом, имеющим бесконечное множество значений; что она, будучи высшим благом, влечет за собой бесконечное множество недоразумений, заблуждений и ошибок и включает в себе все возможные искажения»¹. Поэтому необходим прогресс, проходящий через множество самоосуществлений, порой катастрофических, средством которых являются желания людей, осознающих себя свободными в достижении целей, но еще не понимающих, к какой *общей* цели они идут, то есть, по сути, не до конца осознающих себя в качестве духа. Тем не менее, поясняет Гегель, эти люди действуют сознательно и свободно, становясь историческими личностями, идя на риск, разрушая и погибая. Их действия создают новые формы жизни, которые в конечном счете позволяют осуществить лучшее и более глубокое самосознание, достичь более высокой степени осознанности своих желаний, а значит, и свободы, по сравнению с той, что существовала раньше. Таким образом, через это осознание, достигаемое историческими действиями, но неведомое их участникам, событие позволяет людям, пришедшим после, выстраивать и внешние структуры своей жизни (государство, право) на основе принципа большего осознания свободы.

Приведем еще раз эту характеристику истории, по Гегелю: «Прежде всего мы должны обратить внимание на то обстоятельство, что интересующий нас предмет — *всемирная история* — совершается в духовной сфере»². История — свершение духа, и цель ее может находиться только в духовной сфере. Но цель не дана в самом начале, это конечная цель и должна быть достигнута в конце истории. Только в конце станет ясно, что вся история была событием духа: он узнает, что она была его свершением, то есть полностью постигнет себя. Значит, в тот момент, когда дух узнает историю как свое внутреннее свершение, познает себя как свободу, а все события истории — как прогресс этого сознания, ступени, ведущие к великому познанию себя, история закончится и начнется постисторическое пребывание духа в качестве мудреца, созерцающего все перипетии приведшего его к этому состоянию процесса.

Из этого следует несколько выводов.

Во-первых, создание философии истории как философского построения именно всемирной истории, истории, охватывающей и осмысливающей весь исторический процесс, возможно только тогда, когда история достигла своего завершения.

¹ Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. С. 72.

² Там же. С. 70.

Во-вторых, поскольку система Гегеля претендует на построение всемирной истории, исходя из собственной позиции философа, она есть акт завершения истории.

В-третьих, поскольку система всемирной истории может быть выстроена только в момент завершения, а до этого остается неизвестной участникам процесса, которые видят лишь собственные цели, но не видят конечной, то фактически всемирная история разворачивается не от начала к концу, а, напротив, посредством экстраполяции от конца к началу.

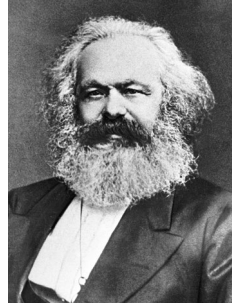
В-четвертых, исходя из всего перечисленного, всемирная история есть вещь оформленная и завершенная. Она всегда дана как свершившаяся.

Описывая исторический процесс, охватывая разные культурные традиции, включая восточный мир, Античность, Средневековье вплоть до современного ему «германского мира», Гегель описывает скачки и катастрофы, способы, которыми определенные традиции и образы мышления осуществляли себя в порой прекрасных, а порой ужасных формах, чтобы полностью себя изжить, быть разрушенными и подвергнутыми отрицанию, дать дорогу другим, на первый взгляд еще более диким, а на самом деле как бы уже наученным горьким опытом, достигшим большего осознания и потому более прогрессивным формам. Совершается ли этот процесс людьми? Нет, потому что люди не знают о его целях. Совершается ли он неким высшим разумом, проявляющим свою знаменитую гегелевскую «хитрость»? Да, история разумна — но разум не руководит ею извне, а развивается в ней самой через череду диалектических преодолений. Этот разум осуществляется в самой истории, причем так, чтобы стать разумом человека, чтобы человек в акте осознания наконец совпал с этим разумом, который и есть его собственная суть.

Значит, на самом деле целью всемирной истории является тот, кто ее созерцает, то есть философски схватывающий ее историк или философ истории. Цель истории — акт осознания себя через историю, все ее этапы мыслятся историком или философом истории как приведшие к его собственному всемирно-историческому существованию. То есть, по сути, построение всемирной истории необходимо как метод понимания самого себя в современной ситуации.

Механизм исторического развития по Карлу Марксу

Карл МАРКС (1818–1883) — немецкий философ, экономист, публицист и политический деятель. Философия марксизма, оказавшая огромное влияние на политику и историю XIX–XX веков, включает материалистическое понимание истории и обоснование необходимости революционной борьбы за преобразование общества и свободное развитие человека. Основные сочинения: «Тезисы о Фейербахе» (1845), «Немецкая идеология» (1846), «Манифест коммунистической партии» (1848), «Капитал» (1867–1910).



К. Маркс о движущих силах исторического процесса и смене формаций:

В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства — от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче, от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего

конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо или, по крайней мере, находятся в процессе становления. В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства, антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов; но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества¹.

Если для Гегеля история имела характер духовного события, была развертыванием идеи, то Карл Маркс, напротив, создал материалистическую концепцию истории. Любопытно, однако, что Маркс не просто отталкивался от идей Гегеля, но и признавал влияние системы Гегеля на свою философию, в том числе философию истории. Более того, в целом историко-философская концепция Маркса может быть описана именно в контексте развития определенного направления гегельянства. Видный английский исследователь истории философии Фредерик Коплстон (1907–1994), обратив внимание на то, что влияние марксизма на политическую практику столь велико, что мы имеем шанс упустить его контекстуальную включенность в философию XIX века, разделу, посвященному философии Маркса, дает заглавие «Трансформация идеализма»².

Именно с этой позиции нам следует рассмотреть марксистскую философию истории: материализм марксовой интерпретации, по сути дела, есть трансформированная вариация той же мысли, которая у Гегеля представлена как идеалистическая. Это никоим образом не противостоит

¹ Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госизд-во полит. лит., 1959. Т. 13. С. 6–8.

² См.: Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / пер. с англ. В. В. Васильева. М.: Республика, 2004. С. 346–378.

речит Марксу, потому что несколько важных тезисов у Гегеля и Маркса полностью совпадают. Во-первых, история мыслится как прогресс. Во-вторых, история мыслится строго антропологически, как последовательность и результат человеческих деяний. В-третьих, цель истории разумна, хотя неразумен сам ход ее свершений и объективаций.

Едва ли Маркс стал бы спорить с тем, что история — прогресс в сознании свободы, поскольку то состояние, которое видится ему в конце истории, — коммунизм — и есть царство свободы и неотчужденного творчества человека, достигшего осознания себя как свободного существа. Причем так же, как и в системе Гегеля, этот процесс осуществляется диалектически, проходя ряд стадий, или ступеней, которые оказываются необходимыми и неизбежными и каждая из которых, полностью осуществив себя, наращивает столько количественных изменений, что они приводят к качественному скачку — преобразованиям, позволяющим перейти к следующей ступени, или форме исторического существования, или, как было названо впоследствии, социально-экономической формации. Собственно только здесь, при описании движущего механизма диалектического развития, появляется существенная разница, которая делает две модели философии истории фактически противоположными друг другу.

Мы уже говорили о том, что Гегель описывает модель истории путем экстраполяции из момента ее завершения, однако, поскольку завершением является ее полное осознание, предполагается, что конечная цель была также и начальной причиной всего процесса. Именно этот момент относительно гегелевской системы оказался наиболее уязвимым для последующих критиков: возможно ли, достигнув чего-то в конце, с необходимостью сделать вывод о том, что это было заложено с самого начала? Не есть ли это начало — некое метафизическое допущение, которое легко позволяет трактовать эту модель истории не антропологически, а теологически, в терминах божественного замысла? Разум, достигнутый в конце в качестве самосознания абсолютного духа, предстает вечным, надчеловеческим двигателем исторического процесса.

Маркс стремится преодолеть этот теолого-метафизический элемент и понять историю исключительно антропологически. Причем в его концепции это отнюдь не исключает, но даже подчеркивает неумолимую логику истории. Но логика вытекает теперь скорее из характера сложившихся между людьми отношений, специфики человеческой природы (не в качестве созданных Богом, а в качестве природным образом эволюционировавших существ) и социально-экономической жизни, которая исторически складывается в человеческом сообществе.

Сформировавшись в грубом и примитивном виде, социально-экономическая жизнь начинает развиваться согласно неумолимой логике, которая сродни биологическим или физическим законам. То есть борьба, катастрофы, бедствия, войны, крушение цивилизаций, «неистовство и неблагоразумие», упомянутые Гегелем, сохраняются, однако разумности и смысла в их проявлениях больше нет. Именно благодаря своему абсурду они обуславливают борьбу с ними, которая имеет строгую и необходимую логику. Ибо «неистовство и неблагоразумие» на этот раз являются уже не свободным решением свободных, но недостаточно сознательных личностей, а проявлением скрытых от них процессов материальной (в смысле не осознанной — духовной) стороны бытия: *действием социально-экономических структур*.

Материализм Маркса — это не признание диктата материи над идеей или природы над сознанием, но признание господства *неосознанных* процессов, управляющих социально-экономическим бытием человека, над теми, которые он осознает и которые составляют сферу его духовных свершений. По сути, здесь мы имеем дело с первым намеком на исследование бессознательных структур человеческой жизни. Спустя полвека Фрейд скажет, что нанес третий заключительный удар по сомнению человека, мыслящему себя центром Вселенной (первые два принадлежали Копернику и Дарвину), поскольку доказал, что человек — не хозяин в собственном доме — в разуме, сознании, что оно полностью зависимо от деятельности бессознательных структур. Но первый размах этого «удара» был совершен именно Марксом в его концепции соотношения «базиса» и «надстройки».

Тот «дом», в котором человек «хозяин», Маркс относит к сфере «надстройки». Сюда входит вся историческая деятельность человека: создание им государства, права, систем морали, религии, философии, искусства, то есть все, что Гегель рассматривает как проявления деятельности духа. Однако базисной деятельностью человека является материальное производство, обусловленное физиологическими потребностями человека как вида (человек должен есть, пить, одеваться и т. п.). Именно производство материальных благ является тем первоначальным двигателем развития человеческого сообщества, с которого начинается история. Система способов и средств производства формирует систему производительных сил. Определенный характер производительных сил вызывает к жизни установленный род производственных отношений. Развитие производительных сил приводит к качественному изменению и переходу к новому способу производства, что ведет к слому сложившейся традиции отношений, часто болезненному, а в конечном счете — револю-

ционному, и к созданию системы отношений, соответствующих новому способу производства. Государство и право есть объективации этих отношений, мораль, религия, философия, наука, искусство и тому подобное — средства их обоснования и оправдания. Таким образом, совокупность производительных сил и производственных отношений составляет базис, лежит в основе общества, а все, что их объективирует, следует из них, так или иначе оказывается обусловлено ими — надстраивается поверх.

По сути, эта надстройка и есть вся сфера культуры. У Маркса по-новому обосновывается наличие необходимой культурно-исторической обусловленности тех или иных форм мышления, творчества, нравственного сознания, научного описания мира, выражающих себя в определенных концепциях и произведениях, возникающих в ту или иную эпоху. Если для Гегеля они были обусловлены уровнем самосознания, которого достигли люди на той или иной стадии исторического развития, служили выражением достигнутого понимания, то для Маркса форма мышления является попыткой объяснить то, что с нами происходит, причем тщетно, потому что создает ложные и фантастические представления об устройстве мира, направленные на то, чтобы оправдать существующий тип отношений между людьми. В момент возникновения концепции воспринимаются как имеющие истинный, абсолютный характер, но в тот момент, когда природа их «надстройки» раскрыта и они развенчиваются (так как служат прикрытием глубинных социально-экономических процессов), они могут быть названы *идеологической системой* того или иного общества.

Сутью исторического процесса, по Марксу, является борьба, обусловленная тем, что продукты материального производства отчуждаются от производящего человека. Наряду с Гегелем он полагает, что человек — принципиально производящее, то есть преобразующее окружающую реальность, существо. Вместе с Гегелем Маркс уверен, что в процессе преобразования он познает и осуществляет себя. Производство — это познавательный акт человека. Однако недостаток материальных ресурсов ведет к социальному расслоению, также к нему подталкивает сама структура избыточного производства, вызванного переходом к оседлому аграрному образу жизни. Следствием является разделение труда и начало эксплуатации, так как продукты, произведенные тем, кто осуществляет материальное преобразование действительности, отчуждаются от производителей и присваиваются теми, кто осуществляет процесс управления. Именно они становятся основой дальнейшего культурного и духовного производства. Безусловно, это прогресс, создающий

культуру, однако приводящий к радикальному неравенству и эксплуатации, так что вся дальнейшая история представляет собой борьбу эксплуатирующего и эксплуатируемого классов. Смена формаций, как уже говорилось, обусловлена сменой способов производства. Меняющиеся отношения изменяют идеологию общества, способы объяснения мира. Пока, наконец, это изменение не достигает той стадии, на которой социально-экономический базис проявляет себя в чистом виде, порождая такие мировоззренческие концепции, которые описывают его существование и напрямую обосновывают эксплуатацию.

Кроме обоснования, теории, исследующие «надстройку» и структуру базиса, теперь могут ее критиковать, чем, собственно, и занимается Маркс. Это «раскрытие» происходит на стадии буржуазного общества, при капиталистическом способе производства и сопутствующих ему отношениях. Именно в этот момент борьба становится наиболее жестокой, потому что никаких идеологических прикрытий для эксплуатации больше нет: буржуазия объявляет человека свободным, причем всех людей объявляет равно свободными — остальное зависит от их способности эксплуатировать, грабить, наживаться за счет других, обманывать нагло и бесстыдно. В процессе «раскрытия» эксплуатируемый класс также узнает о своей свободе. Потому данная стадия классовой борьбы признается Марксом последней и по логике должна привести к революционному взрыву, когда эксплуатируемый класс, то есть большинство, достигнув сознательности, сбросит эксплуатирующую верхушку и установит всеобщее равенство, основанное на принципах разума. В этом новом бесклассовом обществе освободившиеся и достигшие высшей степени самосознания люди смогут обратиться к свободному неотчужденному производству, то есть к преобразованию реальности (что, как уже говорилось, составляет природу человека) в процессе творчества. Однако достижению этого состояния должно, как и прежде, соответствовать изменение базиса, то есть производительных сил, способов производства. Такое состояние может быть достигнуто только в том случае, если обеспечиваемые научно-техническим прогрессом ресурсы будут достаточны для поддержания свободной жизни всех людей и в них не будет недостатка. Потребуется лишь равномерное их распределение.

В этом последнем акте, в идее коммунистической революции, по сути, Маркс оказывается в наибольшей мере гегельянцем и идеалистом, причем не в том, что выстраивает идеальную утопию, а в смысле следования идеалистической линии в философии. Хотя разум не является движущей силой исторического процесса, он цель и механизм окончательного преобразования общества. Целью истории является прогресс

сознания, который позволит человеку стать, по представлению Гегеля, подлинно духовным существом. Именно среди подлинно духовных существ может быть реализован коммунистический способ жизни.

Маркс верит в преодоление бессознательного воздействия и торжество сознания. Потому именно Фрейд (а не Маркс) окончательно лишил разум его доминирующей позиции, обратив внимание на неизбежность влияния бессознательных структур на человеческое сознание, показав, что сознание является результатом столкновения бессознательных структур. По Марксу, сознание все же независимое, отделенное от материального мира достоинство человека, в чем этот философ следует новоевропейской традиции разделения «мыслящей» и «протяженной» субстанций.

Тем не менее, помимо радикальной антропологизации истории за счет введения бессознательного, Маркс совершает еще один поворот, который можно назвать *экзистенциальным*: история, которую он описывает, не имеет *никакого начального замысла*, ее не нужно описывать, исходя из изначального замысла или конечной цели путем экстраполяции. То, что является ее итогом, понимается им как *совокупный результат человеческих деяний*. Словом, смысл истории действительно обретается только в ее конце, но при этом истории необязательно мыслиться в качестве завершенной, так что обретение этого смысла и достижение идеального состояния общества провидятся Марксом как дело будущего. Когда достижение смысла будет осуществлено, начнется подлинно историческое, свободное и творческое существование человека.

К. Маркс об истории как о человеческом предприятии:

В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, то есть мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, — мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют

вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. При первом способе рассмотрения исходят из сознания, как если бы оно было живым индивидом; при втором, соответствующем действительной жизни, исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание только как их сознание¹.

Иррационализация истории у Артура Шопенгауэра

Как мы уже видели, Маркс не предполагает у истории изначально заданной цели, однако то, что он находит в ней единый руководящий ею механизм, заставляет его предписать ей единую логику развития. Кроме того, хотя он не считает, в отличие от Гегеля, историю руководимой разумом, тем не менее именно прогресс разума оказывается способным привести ее к наиболее разумному состоянию. Человек представляется Марксу, по-видимому, потенциально разумным, его разум развивается и в конечном счете становится основой будущей подлинно человеческой жизни.

Именно эта вера в разум была поколеблена в середине XIX века в других философских концепциях, так или иначе отталкивающихся от системы Гегеля и преодолевающих ее. И, как ни странно, именно это преодоление оказалось необходимым для того, чтобы не только отказаться от идеи прогресса и доминирующего в философии истории европоцентризма, но и, по сути, создать историю в качестве более или менее «объективного» гуманитарного научного исследования. То есть создать историю в качестве науки, изучаемой дисциплины, а также в качестве неиссякаемого источника материала для культурологического сравнения.

Историческое мышление в порыве сравнения себя с другими, предшествующими, иными, непохожими формами жизни, чтобы осуществить себя в полной мере, начав с выстраивания логической линии следования, должно было перейти к собственной иррационализации.

Эта иррационализация не только исторического мышления, но и философского осмысления мира в целом начинается с наиболее яростного критика Гегеля — Артура Шопенгауэра (1788–1860). Может, именно то, что Гегель настолько отчетливо определил всю действительность как нечто управляемое разумом, немедленно вызвало радикальное сомнение в этой позиции.

Не то чтобы Шопенгауэр был противником разума — скорее напротив. Но объяснить все те неразумия, неистовства, все те ужасающие

¹ *Маркс К.* Немецкая идеология // Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние работы. М. : Академ. проект, 2010. С. 394–402.

преступления и всю эту квинтэссенцию зла деянием разума, хотя бы и проявляющим «хитрость», кажется ему совершенно невозможным. Шопенгауэр не просто любит разум, но склонен связывать разум с представлением о благе — следуя Канту. И кроме того, на основе этого представления о благе он испытывает сострадание. Это не делает его хорошим человеком или гражданином, верным подданным государства или ответственным служителем закона. Но его чувства оказываются угнетенными созерцанием мучений и несправедливости. И вопреки рациональности, вопреки закону, вопреки государству он готов сострадать и ускользать от законных требований. Мало того, он полагает, что разум не может быть жестоким. Разум должен вести к признанию равенства прав на благо. И если оно не соблюдается, разум должен признать мир негодным к существованию и уничтожить его.

Такова в целом логика мира по Шопенгауэру. Так же как Маркс, он ищет за сознанием человека какую-то иную силу, но, в отличие от него, он ищет эту силу глубже, не в социальной действительности, а в самих основах психики. И эта сила в итоге представляется не просто как управляющая историей, а как управляющая бытием в целом, поскольку это бытие воспринимается человеком. Эта сила оказывается имеющей метафизический характер. Шопенгауэр называет ее волей и полагает, что желание, воля к утверждению себя в бытии есть абсолютный двигатель любого становления любых вещей. То есть именно воля лежит в основе всего физического мира, всего сущего, а не только в основе человеческих поступков.

То, что Шопенгауэр выступает как метафизик, не мешает ему одновременно быть кантианцем и критиком метафизики. Воля есть воля любого существа, любого субъекта, она объективируется в любом конкретном желании и объективируется полностью. Ее и нет вне этих конкретных объективаций, но все же она предшествует им, как способность желать предшествует любому объекту желания.

Мир представляет собой множество объективаций воли, порождение желания. Но желание в целом едино, оно проявляет себя во всех желаниях всех существ. И оно совершенно неразумно, бессмысленно. Это просто желание утвердить себя в бытии, быть. Однако это бытие не достигает желаемого. Все, что желается, ускользает, и все отдельные воли катятся в бездну. Воля не знает, чего хочет, она порождает объект за объектом, ибо все объекты — ответ на желание воли. Но ни один объект не может утолить самой способности желания.

Здесь Шопенгауэр нашел сродство с древнеиндийской философией, ибо и она называет мир порождением желания и иллюзией. Также

она признает мир источником страдания, поскольку желание оказывается принципиально неудовлетворимым. И также оказывается, что единственный способ избавиться от страдания — это остановить желание, прекратить волю, тогда весь мир, который есть всего лишь иллюзия, просто исчезнет, и настанет абсолютный и вечный покой.

Однако как воля может остановить себя? И здесь Шопенгауэр вновь наблюдает некую логику развития сущего, подобную гегельянской. В бессмысленной и тщетной погоне за самоудовлетворением, сметающей все на своем пути, воля порождает все более сложные формы, пока наконец не доходит до акта самосознания. И в этом акте самосознания, посредством которого воля могла бы достичь желаемого, она, напротив, осознает полную невозможность этого совпадения, радикальный разрыв и страдает наивысшим образом от своей неудовлетворенности. То есть человек, совершающий акт самосознания, всего лишь резко и ясно осознает полный трагизм, бессмысленность и беспросветную жестокость мира. Но он может взять под контроль волю. Его сила в том, что он может сказать воле «нет». Сказать «нет» самому себе и собственному желанию. Это сила разума. Хотя разум вовсе не есть движущая сила бытия, но это та сила, которая может сказать бытию «нет» и покончить с его бессмысленностью. Шопенгауэр верит в разум, но не в то, что он правит миром. Только в то, что он может расправиться с миром. Если бы в мире правил разум, мир был бы, безусловно, хорош. Но оказывается, что разум — это всего лишь способность отвергнуть мир.

А что же с историей? История неразумна и подвижна лишь желанием. Люди не вольны в истории. Шопенгауэр недаром соглашается с религиозной концепцией отрицания свободы воли, то есть контроля разума над волей. Таким образом, становление царства разума исключается: всё, что может сделать разум, — это устранить мир или устранившись от мира. А по ходу развития желающие индивиды подвижны совершенно случайными, непредсказуемыми, бессмысленными порывами. В какие комбинации они сложатся, так же трудно предугадать, как и то, в какие комбинации сложатся узоры в калейдоскопе или формы облаков на небе. Именно эти формы и узоры предстают как законченные культурные образования, произведения искусства, науки, религиозных верований. И только где-то вдалеке брезжит возможность достижения самосознания, понимающего всю случайность совершающегося, мерцает взгляд, уставший от бытия и желающий покоя.

Исторический релятивизм Фридриха Ницше

Итак, полученная интерпретация истории представляет собой историю, саму по себе лишённую цели и смысла, а разные культурные образования предстают как кристаллизация случайных порывов желания.

Философская концепция Фридриха Ницше (1844–1900) представляет собой следующий шаг в осознании автономии истории или в осознании историзма как главного принципа рассмотрения жизни человека и мира. Ницше окончательно отказывается от диктата идеи разумности посредством того, что отказывает разуму в праве на этическое превосходство. Вместо этого он отдаёт право на *эстетическое превосходство* случаю.

Потому осуждение происходящих в истории событий, исходя из позиции сострадания, обвиняющего их в катастрофической неразумности, больше не имеет силы. Это признак апатии, отрицания жизни. Утверждение жизни происходит вопреки ее моральной оценке, которая сама по себе предстает исторически и культурно определенной, а потому условной. Утверждение жизни есть признание многообразия ее форм и права этих форм на самоутверждение. Причем для признающего это право взгляда такое признание трагично — ведь оно отрицает его собственную универсальность. Он есть теперь один из множества возможных взглядов, одна из множества утверждающих себя воля. Каждая из этих воля есть воля к тому, чтобы утвердить себя в бытии и властвовать над ним. Такова воля всех людей, утверждающих себя, такова воля человека. Человек стремится к абсолютной власти и потому утверждает свою волю как окончательную и свое видение мира как абсолютно истинное. Но так делает *каждый* человек, даже не подозревая о том, чем руководствуется его воля и сколь условно ее правление. Он не знает, чем он определен, не видит и не помнит собственных оснований, он думает, что уникален и что обретенное им могущество вечно. Но сотни и тысячи других таких же воля уже просятся к жизни, раздавливают все его достижения и приходят ему на смену. Тот взгляд, который видит эту бессмысленную возню, это бесконечное борение воля за власть, впадает в нигилизм и апатию, ненавидит жизнь. Это взгляд сознания, описанный Шопенгауэром.

И лишь тот, кто сможет преодолеть в себе обретенную сознанием апатию и утвердить себя здесь и сейчас, невзирая ни на что, кто видит все это вечное борение, понимает бессмысленность истории и то, что его собственные творения условны и не вечны, — и все же утверждает себя, — тот достигает иной, отличной от человеческой позиции. Тот, кто

способен созерцать утверждения других, другие культуры, другие истины и радоваться им не потому, что они истинны, но потому, что они многообразны, а также не страдать от их уничтожения, если он любил их, но принимать это уничтожение точно так же, как и уничтожение себя самого, своей истины и своих творений, тот уже не является человеком. Он стоит на *сверхчеловеческой* позиции, чуждой состраданию, но все принимающей, радующейся всему многообразию сущего во всем его катастрофическом зверстве. И эта позиция есть позиция эстетического созерцания, а «мир может быть оправдан лишь как эстетический феномен», — как говорил Ницше еще в своей первой философской работе «Рождение трагедии из духа музыки» (1872). Эту позицию, предполагающую отчаянную борьбу за свою истину в полном осознании бессмысленности этой борьбы и условности того, за что она осуществляется, а также принимающую все иные истины в их условности и временности, принимая также и их уничтожение, — эту позицию Ницше называет «трагическим оптимизмом».

Ницше еще внимательнее, чем Маркс и Шопенгауэр, относится к исследованию вопроса о бессознательном. «Мы чужды себе, мы, познающие», — этими словами он начинает свое генеалогическое исследование проблемы морали, призванное обнаружить у великих моральных категорий чисто человеческое, а может, даже животное, низменное происхождение¹. Мы склонны исследовать то, что нам интересно. А нам интересны различные объекты вокруг нас, различные знания, достижения человеческих деяний и человеческого духа, однако смотреть на их подосновы, а тем более на собственные подосновы мы не хотим. Нас интересуют цветы, но не интересуют корни, увязшие в земле. Ницше предлагает переориентироваться и заняться изучением корней. Не искать больше общих смыслов и великих целей, но смотреть на возможные исторические источники. А главное, если эти источники окажутся смутными, многообразными и даже противоречивыми, даже если они перевернут все наши представления о ценностях, первопричиной которых являются, если даже они сделают их неоднозначными и внутренне противоречивыми, если внутри каждой мы обнаружим по червоточине, то что же: главное — это раскрытие истины, пусть это даже низкая, пошлая, грязная истина, «ибо есть ведь и такие истины».

Ницше не утверждает больше единства истории, но утверждает многообразие исторических свершений. Он не верит больше в торжество

¹ См.: Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1997. Т. 2. С. 407–524.

разума, даже в вопросе преодоления бессмысленности истории, но верит в возможность сверхчеловеческого эстетического созерцания. Он опирается на теорию эволюции скорее, чем на принцип сверхъестественного творения, и на идею случайности скорее, чем на идею разумности. При этом в противовес мысли о проявлении единой воли во всех формах мира он предполагает наличие *конфликта* множества противостоящих друг другу волей.

Однако в работе «О пользе и вреде истории для жизни» (1874) Ницше весьма отчетливо показывает противоречивость исторического мышления. В его же собственном представлении подлинное действие, подлинное событие оказываются внеисторичными или даже антиисторичными. В свете знания истории, с оглядкой на это знание не совершается ничего великого. Жизнь радостно процветает без истории, мгновенно забывая свое прошлое. История есть слишком человеческое занятие, это достижение современного человека, испуганного, маленького «последнего человека», который знает, что он последний, то есть он пришел после, бесконечно опоздал к подлинному историческому свершению. Сверхчеловеческое утверждение жизни отталкивается от нее и не знает ее. И в то же время именно охватывание истории, знание ее и утверждение жизни вопреки убийственной силе истории — сверхчеловеческое деяние.

Вот слова Ницше: «Историческое чувство, когда оно властвует безудержно и доходит до своих крайних выводов, подрывает будущее, разрушая иллюзии и отнимая у окружающих нас вещей их атмосферу, в которой они только и могут жить. Историческая справедливость даже тогда, когда она неподдельна и проистекает из чистого сердца, есть ужасная добродетель, потому что она постоянно подкапывается под живое и приводит его к гибели: суд ее всегда разрушителен. Когда исторический инстинкт не соединяется с инстинктом созидания, когда разрушают и расчищают место не для того, чтобы будущее, уже живущее в надежде, имело возможность возвести свое здание на освободившейся почве, когда властвует одна справедливость, тогда творческий инстинкт утрачивает свою мощь и мужество»¹.

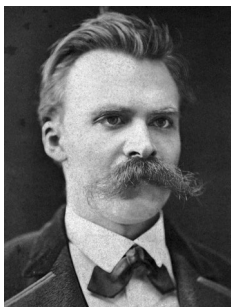
Ницше уже в XIX веке, можно сказать, в самый момент зарождения науки истории, подчеркивает глубоко трагическую двойственность того, что является историческим знанием и что осуществляет себя в чувстве тотальной запоздалости, приходящем на смену чувству все сметающей новизны.

¹ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1997. Т. 1. С. 199.

Историческое чувство, как мы уже говорили, из надежды на повторение прошедшего выводит стремление к абсолютной новизне, погоню за новым, непрерывную тягу к движению, преодолению границ, трансгрессии. Но из этой тяги к новизне проистекает панический страх того, что все уже было, страх повторения.

Вновь кажется, что история, даже будучи бессмысленной и случайной, оказалась законченной и во всем объеме своего бесконечного многообразия стоит теперь перед лицом наблюдателя-историка как давным-давно прошедшая, да и в целом не принесшая плодов и не имеющая значения. Жизнь внеисторична. И именно поэтому там история процветает и сменяются яркие события. История внежизненна. Это полный упадок жизни и духа.

И именно следующим актом Освальд Шпенглер, ницшеанец, декларировав падение западной цивилизации, назначает ей роль постисторического описателя мировой истории, мыслимой уже не как линейно направленный единый процесс, но как череда и многообразие мощных вспышек жизни, проявляющих себя в различных причудливых формах, но никогда не вечных, расцветающих и приходящих к упадку. Именно поэтому здесь философия истории, предполагающая за историей единый смысл, расходится на два направления исследования: с одной стороны, возникает более или менее фактическое изучение последовательности исторических событий в их закономерном развитии, то есть наука история, с другой — развивается исследование особенностей многообразных культур в их специфике и целостности, то есть то, что и можно назвать культурологией.



Фридрих НИЦШЕ (1844–1900) — немецкий философ, крупнейший представитель философии жизни. В центре его творчества — кризис современной культуры, критика религии и метафизики, необходимость переоценки моральных и культурных ценностей с точки зрения приоритета самодостаточного становления жизни. Основные сочинения: «О пользе и вреде истории для жизни» (1874), «Веселая наука» (1882), «Так говорил Заратустра» (1883–1887), «По ту сторону добра и зла» (1886), «Сумерки идолов, или Как философствуют молотом» (1888), «Воля к власти» (1901).

Ф. Ницше об историческом образовании:

В объяснении прошлого вы должны исходить из того, что составляет высшую силу современности. Только путем наивысшего напряжения ваших благороднейших свойств вы сумеете угадать в прошлом то, что в нем представляется стоящим познания и сохранения и что есть в нем великого. Равное познается только равным, иначе вы всегда будете принижать прошлое до себя. Не верьте историческому труду, если он не является продуктом редчайших умов; а вы всегда сумеете заметить, какого качества ум историка, по тем случаям, когда ему приходится высказывать какое-нибудь общее положение или повторять еще раз хорошо известные вещи: истинный историк должен обладать способностью перечеканивать общеизвестное в нечто неслыханное и провозглашать общее положение в такой простой и глубокой форме, что при этом простота не замечается из-за глубины и глубина из-за простоты. Никто не может быть одновременно великим историком, художественной натурой и плоским умом, но отсюда не следует, что можно относиться с пренебрежением к тем работникам, которые подвозят материал, складывают его в кучи и сортируют его, только потому, что они ни в каком случае не могут сделаться великими историками; их, разумеется, не следует смешивать с последними, но рассматривать как необходимых сотрудников и помощников на службе их хозяина-мастера... Эти работники, возможно, станут постепенно большими учеными, но все же никогда не смогут стать мастерами. Большая ученость и большое плоскоумие — эти свойства уже гораздо легче уживаются друг с другом в одной голове.

Итак, история пишется только испытанными и выдающимися умами. Кто не пережил некоторых вещей шире и глубже всех, тот не сумеет растолковать чего-либо из великого и возвышенного в прошлом. Заветы прошлого суть всегда изречения оракула: только в качестве строителей будущего и знатоков настоящего вы поймете их. Теперь принято объяснять необыкновенно глубокое и широкое влияние Дельфов главным образом тем, что дельфийские жрецы были удивительными знатоками прошлого; но пора уже понять, что только тот, кто строит будущее, имеет право быть судьей прошлого. Тем, что вы смотрите вперед, ставите себе великую цель, вы обуздываете в то же время ту страсть к анализу, которая своим пышным развитием теперь опустошает современность и делает почти невозможным всякое спокойствие, всякий мирный рост и созревание. Окружите себя частоколом великой и широко захватывающей надежды и полного упований стремления вперед. Творите в себе идеал, которому должно отвечать будущее, и отбросьте предрассудок, что вы эпигоны. Довольно с вас и того, что вы должны создавать и изобретать, устремив свой взор к будущей жизни; но не требуйте от истории, чтобы она ответила вам на вопросы: как и посредством чего? Если же вы, напротив, вживетесь в историю великих людей, то вам удастся извлечь оттуда верховную заповедь стремления к зрелости и освобождения себя от парализующего воспитательного гнета эпохи,

которая видит свою выгоду в том, чтобы не позволить вам сделаться зрелыми, дабы властвовать над вашей незрелостью и эксплуатировать вас. И если вы интересуетесь биографиями, то требуйте не тех, в которых повторяется припев «имярек и его эпоха», но только таких, на заглавном листе которых должно значиться: «Борец против своего времени». Старайтесь насытить ваши души Плутархом и имейте мужество верить в самих себя, веря в его героев. Сотня таких воспитанных не в духе времени, то есть достигших зрелости и привычных к героическому, людей может заставить замолчать на веки все крикливое лежебразование нашей эпохи¹.

Глава 3. ИСТОРИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И СРАВНИТЕЛЬНОЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

Отражение исторического мышления в европейской культурной жизни XIX–XX веков: сравнительный анализ

Итак, историческое чувство, историческое мышление в конце XIX века приобретает в Европе исключительную распространенность и влияние. Нельзя сказать, что оно господствует безраздельно, напротив, фактически оно поднимается против безраздельного господства позитивизма с его обобщающим естественно-научным методом, тенденцией рассматривать мир, как природный, так и социальный, согласно математическим законам, которые, безусловно, едины для всего мира. С точки зрения исторического мышления, напротив, законы человеческого общества субъективны и находятся в зависимости от условий исторического формирования и развития этого общества. Историческое мышление предполагает культурный релятивизм.

При этом, как уже говорилось, обе тенденции, и позитивистская, естественно-научная, и историцистская, гуманитарная, происходят из одного источника — радикальной критики метафизики и теологии. В своем исследовании мира, каким бы оно ни было по методологии, они больше не склонны к поиску первоосновы и смысла за пределами мира. Расхождение их касается лишь того, насколько этот закон универсален или относителен ситуации и времени. Интересно, что в конечном счете, несмотря на всю точность и техническую мощь естественно-научного подхода, на методологическом метатуровне гуманитарный подход оказывается сильнее, интерпретируя естественную науку и ее обобщающий метод как порождение определенных исторических условий мышления и определенной культуры, развивающееся скорее по индивидуа-

¹ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. С. 198–199.

лизирующим социальным законам, чем по собственным универсальным естественным. Даже если сами физические законы, выявляемые естественными науками, универсальны, их формулировки и методы открытия и придания им значимости соотносимы исключительно с историческими условиями жизни и мышления общества.

Интересно, что Ницше указывает на эту тенденцию в науке, отмечая, что в условиях краха метафизики поиск «абсолютной истины» оказывается невозможным. При этом он утверждает, что таким образом утратившее свою внешнюю цель познание начинает осуществляться по принципам *искусства* — то есть ради самого процесса, ради самой формы познания¹. Но именно этот принцип и можно обозначить как главный принцип культурологического подхода: все культурные образования, лишённые единой цели и смысла своего существования, но в высшей степени различные в своих основаниях и специфике, теперь предстают перед взглядом исследователя как завершённые и многосмысленные произведения искусства. Любопытно, что в самом искусстве XIX века прослеживается резкая и отчетливая тенденция к внедрению в его структуру исторического чувства, значительно перекрывающего по своему размаху все то чувство времени, какое проявлялось в искусстве прежде.

Романтизм, по сути, стал первым художественным течением, принесшим в искусство отчетливое веяние истории. Начиная с эпохи Возрождения европейское искусство было направлено на выражение взгляда субъекта, на развертывание его перспективы, чувства, видения мира. Но даже в таком временном искусстве, как музыка, это развертывание сперва оказывалось просто способом представления, выражения, обладало некоторой статичностью, которая прослеживалась в повторяющейся структуре произведений эпохи барокко. Хотя, безусловно, чувство развертывается во времени, но отдельное произведение тонально-гармонической системы как бы фиксировало отдельное чувство. Отсюда и проистекает, должно быть, чистота и незамутненная свежесть барочных мелодий. Романтизм внес в искусство развитие, и музыка стала в полном смысле историей субъекта, в произведениях вошло развитие, почти уже не терпящее повторения. Произведение стало развитием мысли, чувства, оно стало программным, рисующим целую историю становления субъекта, оттого более хаотичным, диссонансным, что в конце концов поставило под сомнение саму тонально-гармоническую систему.

Не менее заметно эта тенденция проявляет себя в литературе. Отечественный литературовед Ефим Эткинд (1918–1999) в работе

¹ См.: *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки / пер. с нем. Г. Бергельсона // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993. С. 199–200.

«“Внутренний человек” и внешняя речь» отмечает существенное преобразование, произошедшее в прозаическом языке начала XIX века, то есть переход от классицизма к романтизму. Причем это преобразование, отличающее романтизм и вслед за ним в еще большей мере реализм, коснулось отнюдь не только и не столько выбора сюжетов или структуры их построения. То есть не тематика в первую очередь отличает новую литературу от старой. Ее отличает способ выражения образов и мыслей в языке. Как именно составляются описания, как представляются персонажи, как излагается их речь или ход размышлений? Именно на этом уровне проходит различие между литературой XVIII и XIX веков.

Эткинд обращает внимание на «условность» описания образов и «театральность» монологов, производимых в классических произведениях¹. Классического писателя волнует коллизия, трагический конфликт, который представлен определенным персонажем, персонаж ведет себя как актер-выразитель этого конфликта. В своем монологе он может выражать страсть, но сам анализ, производимый монологом, строго рационален. В этом Эткинд обнаруживает не только общую тенденцию классицизма (он цитирует как Карамзина, так и Расина), но и наследие древнегреческой литературы. Персонажи, какими бы они ни были, — цари или пастухи, ученые или безграмотные крестьяне — говорят и выражают свои мысли на одинаково литературно правильном языке, по всем законам стиля. И даже переживая трагическую коллизию, они остаются неизменными, чем-то вроде масок, обозначающих переживаемое ими чувство.

Нечто совершенно иное мы обнаруживаем уже с приходом романтизма. Такое впечатление, что писателей вдруг перестает волновать сама коллизия, они полностью отдаются описанию персонажей и специфики их внутреннего мира. Этот внутренний мир передается не только через детализацию образа, но также через разработку приемов их внешней речи. Именно этому и посвящена упомянутая работа Эткинда: как персонаж проявляет свой внутренний мир через внешнюю речь? Внешняя же речь, точнее способы речи, разнится от человека к человеку. Крестьянин говорит не так, как дворянин, ученый — не так, как воин. Они различаются и по принятым в его социальном слое и в определенное время правилам. Старик говорит не так, как юноша, житель города — не так, как житель деревни. Они различаются и говором, и национальными привычками. Они различаются и индивидуально, своими личными психическими особенностями. И так же как способы персонажей гово-

¹ Эткинд Е. Г. Внутренний человек и внешняя речь. Очерки психоэтики русской литературы XVIII–XIX вв. М. : Школа «Языки русской культуры», 1999. С. 30.

речь, разнятся их способы мыслить, иногда вовсе не сходные с первыми. Передать то, как протекает ход мыслей персонажа, — важный элемент в создании объемного и глубокого образа. Резонанс всех этих особенностей позволяет писателю не просто изящно и ярко изложить коллизию, но создать насыщенную картину реальности. Чтобы создать ее, писателю требуется быть наблюдательным, замечать многие особенности окружающих людей, причем людей всех слоев общества, а также, может быть, путешествовать, изучать особенности народных говоров, особенности регионов, о которых он думает начать повествование. Он больше не ограничивается символической условностью. Он хочет выразить очень и очень специфицированное видение реальности, и для этого он должен собрать множество фактов.

И, стало быть, вместо единой зафиксированной драматической коллизии перед нами в литературном произведении разворачивается в своем подвижном становлении передаваемая через развивающуюся речь, через столкновения и борьбу, через длинные размышления и самоанализ персонажей, производимый прямо по ходу повествования, картина исторического развития внутренней жизни множества находящихся в динамических отношениях субъектов. Это проявление исторического мышления вызвало расцвет реалистического романа в конце XIX века. А дальнейшее его развитие и углубление во внутреннюю историю субъекта в первой половине XX века привело его к кризису. Бесконечность и безысходность блуждания по внутренней истории в литературе, должно быть, лучше всех зафиксировал Джеймс Джойс (1882–1941) в романе «Улисс», сравнив приключения внутренней жизни своего персонажа в течение одного-единственного дня с одиссеей, бесконечным скитанием, бесконечным становлением без цели и смысла.

Историчность захватывает даже пластические искусства. По сути, везде, где мы обнаруживаем тягу к изображению динамики внутреннего через внешнюю форму, мы сталкиваемся с тенденцией к реализму. Даже картина начинает передавать не просто образ или идею, а историю становления, и становится свернутым в образ рассказом. И везде тяга к реалистичности начинается с попытки субъекта выразить собственное становление, развитие собственного взгляда через обращение к детализации своего изменчивого восприятия и заканчивается полным уходом во внутреннее скитание и тягой к беспредметности. Эта история искусства охватывает все XIX столетие, так что в XX веке порыв модерна оказывается антиреалистическим. Но это вовсе не означает, что он утрачивает историческое чувство, скорее наоборот, художник начинает гнаться за собственным видением все быстрее.

Хосе Ортега-и-Гассет называл романтизм первенцем демократии¹. И действительно, романтизм старается обратиться к непосредственным переживаниям, к знакомым всем чувствам. Реалистическое же изображение настолько детально изучает мир, что делает его совершенно узнаваемым для целых масс народа. Но важно, что эта узнаваемость мира, в концентрированном виде представленная искусством, имеет динамическую цель: развитие, изменение позиции зрителя, влияние на него, его преображение, изменение. Цель искусства оказывается революционной, оно требует преобразования мира. Соответствием романтизма является демократизация, достигаемая революционным путем, требующая постоянного преобразования и становления. А сама демократизация является идеологическим требованием мировоззрения, где человек полагает, что у него нет изначально данной природы и за ним не стоит изначальный замысел Божий, но он может стать тем, кем он сделает себя сам, то есть является свободным творцом своей жизни, изменяющимся исторически, не застывшим на месте. Я могу стать другим, мое истинное «я» находится в состоянии становления — вот девиз романтического творчества, но также и девиз среднего класса, выступившего против аристократии в процессе буржуазных революций.

Идея исторических циклов как условие обнаружения и сравнения межкультурных различий

Таким образом, мы обнаружили двойственность исторического мышления. С одной стороны, при взгляде на окружающий мир оно раскрывает различия, специфику разных культурных и других человеческих образований. С другой стороны, оно не только их наблюдает и изображает в динамике их становление, но и само постоянно находится в состоянии преобразования. Здесь уже практически невозможно обнаружить какой-либо статики, даже статики единого направления или единых цели и смысла. Этот динамический способ осмысления истории привел к возникновению концепции культурно-исторических циклов, то есть рассмотрения истории как смены динамически развивающихся и совершенно различных систем мышления, которые раскрывают свои возможности во времени. Все они оказываются самобытными, самозамкнутыми и конечными.

Считается, что одним из первых об идее цикличности заговорил еще в XVIII веке итальянский мыслитель Джамбаттиста Вико (1668–1744).

¹ *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства / пер. с исп. С. Л. Воробьева // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 220.

Однако скорее он своей концепцией подготавливает возможность описания истории как поступательного, проходящего определенные стадии в форме разных цивилизаций процесса. Но та идея, о которой мы говорим здесь, как раз и противостоит видению истории как прогресса. Поэтому очень существен для нее отказ от возможности увидеть в историческом процессе поступательное развитие, что выражается иногда даже в идее о невозможности взаимовлияния между разными культурами или цивилизациями.

Мысль о цикличности истории развивается в контексте критики идеи прогресса, доминировавшей в европейской философии истории и активно развивавшейся с эпохи Просвещения до первой половины XIX века. Кризис идеи прогресса связан в том числе и с политической обстановкой в Европе, с развитием и усложнением революционных движений, с установлением нового типа экономических отношений, а именно буржуазных отношений. Вначале идея демократии и равенства внушала вполне рационально обоснованный оптимизм, однако на практике она оказалась не просто трудно осуществимой, и даже не просто встречающей почти непреодолимые препятствия, но самим своим распространением эти препятствия создающей. Разумный идеальный порядок оказался невоплотимым, и, кроме того, попытка его установить вызвала к жизни действие скрытых иррациональных сил человеческой души, которые сдерживались иерархическим устройством традиционного сословного общества с его сакрализованными основаниями. То, что виделось наиболее рациональным, оказалось наиболее бездушным и бесчеловечным. Механическая система нового типа общества выделилась на фоне глубинной нерационализируемой изнанки иррациональных влечений. Процесс их расслоения обусловил внутреннюю конфликтность, надломленность всей жизни и мировосприятия наступившей эпохи. И также он снабдил ее глубоким рефлексивным чувством — чувством глубочайшего пессимизма в отношении собственного развития, собственных оснований, собственной структуры. Этот пессимизм заставлял признавать все это развитие неудачей, искать другие пути и возможности, а его рефлексивность позволяла их видеть. Однако пессимизм вновь брал свое и указывал на их принципиальную конечность, тщетность, то есть на цикличность процесса становления и гибели разных мировоззрений и культур. Заметим, что циклическое представление об истории снова, как и в древности, оказывается связанным с пессимистическим мироощущением.

Идея исторических циклов была подготовлена философией жизни, зародилась в ее недрах вместе с мыслью о «вечном возвращении»,

ставшей достаточно популярной в конце XIX века и ярко представленной в философии Ницше. В этой идее проявляется древнее мифологическое и особенно восточное влияние, только окрашенное в глубоко рефлексивные субъективированные тона. Кроме того, большое влияние на нее оказало неокантианство, проводящее линию критического и антиметафизического осмысления истории, сопровождаемую тенденцией к герменевтическому вживанию и вдумчивому исследованию гуманитарных процессов.

Идея исторических циклов особенно отчетливо обнаруживает себя в концепциях русского мыслителя Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885), а также в уже подробно рассматривавшейся морфологической теории культуры Освальда Шпенглера и в культурологической концепции Арнольда Тойнби, изложенной в книге «Постижение истории». В целом основная мысль построения теории культуры на циклических принципах состоит в том, что рассматриваются определенные исторические образования, государства, цивилизации, путем сравнительного анализа выявляются общие черты всех сторон их жизни, а также принцип, согласно которому они развиваются от своего зарождения до заката. По сути дела, выявляется мировоззренческая установка, тип мирозидения, свойственный данному культурно-историческому образованию и обуславливающий его специфику, а также ставящий ему границы и ведущий к его разрушению.

Итак, история предстает здесь не единой линией развития, но набором витков, отдельных эпизодов существования той или иной цивилизации, рядом разных историй, не последовательных и вообще мало связанных друг с другом. Истории разных цивилизаций можно рассматривать практически раздельно. Даже если они входили в контакт друг с другом, этот контакт становился частью их истории по-разному, как одно из воздействий внешних факторов.

Определяющей для каждой цивилизации силой является специфика ее мироощущения, которая находится в основе, в глубине ее структуры и не осознается до конца ее представителями. Вся жизнь культуры есть как бы проявление этой основы в качестве сущности. Данилевский в своей концепции так и говорит — о различных основах культуры. Такие могут быть связаны с религиозным мышлением, с художественным и научным мирозидением, а также с экономическими и политическими процессами. В той или иной культуре та или иная сторона жизни может преобладать, тогда мы получаем одноосновные культуры (так он полагает еврейскую культуру религиозной, греческую связывает с наукой и искусством, римскую — с политикой). Но может возни-

кать и сочетание разных основ. Возможны двухосновные или же трехосновные культуры (двухосновной он полагает западноевропейскую, развившую экономическую сферу своей жизни, а также преуспевшую в науках и искусствах; как бы то ни было с политикой, Данилевский определенно не считает религию чем-то существенным для Западной Европы, особенно в контексте процесса секуляризации). Но наилучшим и наиболее гармоничным типом был бы тип четырехосновный, то есть такая культура, в которой бы равным образом развивались все перечисленные стороны жизни, не доминировала бы ни одна из них. Но, даже несмотря на это, ни один тип не является вечным, хотя чем более гармоничным он будет, тем больше шансов на устойчивость и меньше причин для распада.

Но само содержание и особенность того, что проявится в сфере политики или религии, искусства, науки, экономики, в этой трактовке остаются совершенно непредсказуемыми. Они в лучшей мере определяются в концепции Шпенглера, в уже упоминавшемся положении о «душе» культуры или ее прафеномене. Шпенглер не акцентирует преобладание того или иного аспекта жизни культуры, он прослеживает проявление прафеномена во всех сторонах ее жизни. Однако, как мы уже видели, специфика мироощущения культуры может привести, с точки зрения Шпенглера, к доминанте тех или иных сфер жизни, занятий, размышлений, практик. Так, неслучайным является и проявление западноевропейской культурой себя, в частности, в историческом сознании и в особом типе музыки. Для других культур такой уклон оказывается несвойственным, они проявляют себя в других искусствах и иначе воспринимают время.

Что касается Арнольда Тойнби, то его основная идея состоит в описании механизма развития цивилизационных циклов, причин их зарождения, а также причин упадка. Кроме того, он описывает возможность зарождения принципиально нового типа культуры, типа мировоззрения из недр разложения культуры предшествующей. При этом все же идея межкультурного влияния здесь не возникает, поскольку главным является именно различие в основаниях мироощущения разных культурных типов. Тойнби создает свою знаменитую теорию исторического вызова и ответа. Цивилизации, как мощные, стремительно прогрессирующие внутри себя и разрастающиеся образования, противопоставляются примитивной и статичной жизни родоплеменного общества. Стимулом к развитию цивилизации является внешний вызов, сообщаемый средой, климатом, ландшафтом, соседними цивилизациями. Также резкий

кризис и крах той или иной цивилизации сам может стать вызовом, ведущим к формированию новой. Этот вызов представляет собой очень сложную комбинацию внешних условий, ставящих нормальную жизнь людей под вопрос. Но, конечно, эта ситуация не должна являться полностью непреодолимой, слишком тяжелой. Именно найденный способ преодоления и становится стимулом к цивилизационному развитию. Этот способ является историческим ответом на вызов. Ответ дается теми, кого Тойнби называет «творческим меньшинством», и соответственно ведет к расслоению общества на элиту и массы, закладывает основы социальной стратификации.

Меньшинство влечет за собой пассивную массу народа, зажигает своей идеей, сдвигает с мертвой точки и таким образом основывает новую традицию в поведении, поддержании и осуществлении которой играет главенствующую роль, формируя структуры власти. Со временем образ родоначальников цивилизации мифологизируется, спасительное решение, сделавшее цивилизационный прорыв возможным, сакрализуется. Теперь этому способу поведения следуют как данной издавна и освященной богами традиции, уклонение от которой грозит основам миропорядка. Соответственно в изменяющихся условиях жизни — а они изменяются под влиянием даже самого развития цивилизации, расширения ее территорий, накопления богатств и ресурсов — от нее будет крайне сложно отказаться. И таким образом то, что привело к расцвету, само станет условием упадка и кризиса.

Вера в силу устоявшейся традиции, когда-то бывшей настолько благодетельной, что ее можно считать космогоническим условием существования мира, станет теперь основой для взаимных обвинений народа и власти и всех членов общества, уверенных, что все несчастья связаны с тем, что она нарушается: народ отклоняется от нее, власть ей не следует, нравы приходят в упадок. Власть, утратившая свой творческий потенциал, будет держаться ее до последнего, так как видит в ней условие для своего существования. Народ будет держаться ее до последнего в силу своего консерватизма. Неукоснительное следование традиции станет утопической идеей, неисполнимым чаянием и причиной повсеместных бунтов, направленных на попытки восстановления этой утопии. Но все это в дальнейшем будет лишь подтачивать силу цивилизации, пока она не рухнет под влиянием внешних факторов или через внутренний разлад. То, что может произойти, — это рождение в этой ситуации — ситуации исторического вызова для множества различных народов и племен, охваченных экспансивной политикой распадающейся цивилиза-

ции, — нового творческого меньшинства, способного ответить на этот вызов. Оно никогда не возникнет в рядах тех, кто составляет ядро цивилизации, потому что они слишком преданы своей структурообразующей идее. Но это может произойти в маргинальных областях. И если это произойдет, то мы получим не спасение старой цивилизации, а принципиально новый цивилизационный скачок, предполагающий полную смену мировоззрения и установление нового типа общества, то есть начало нового исторического витка.

Мы определенно здесь наблюдаем не только отказ от признания единой линии развития человечества, но и явственную демонстрацию того, что не любое человеческое общество может быть охарактеризовано как общество исторически развивающееся, не к любому применимо понятие истории. В историю нужно войти, начать действовать, развиваться, расширяться, прогрессировать или затем регрессировать посредством проявления творческой свободы. Концепция Тойнби, таким образом, предполагает элитарное разделение не только внутри общества, но и между обществами (достигшими или не достигшими стадии цивилизации) и, кроме того, придает большое значение творческому началу и свободному действию человека, таким образом продолжая гегелевскую идею, только без следования модели единого развития, без приоритета разумности и веры в прогресс. То, что остается, — это мысль о творчестве и свободе, формообразующая для всей философии истории в целом.

Концепция осевого времени Карла Ясперса и условия возможности межкультурной коммуникации



Карл ЯСПЕРС (1883–1969) — немецкий философ, один из ведущих представителей экзистенциализма. Создатель концепции осевого времени (VIII–II вв. до н. э.), выявившего универсальный смысл истории, когда одновременно в нескольких культурах коллективное мифологическое мировоззрение сменилось рефлексивным и личностным осмыслением мира. Основные сочинения: «Духовная ситуация эпохи» (1931), «Философия» (1933), «Философская вера» (1948), «Смысл и назначение истории» (1949).

К. Ясперс об осевом времени:

Ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только эмпирически, как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан. Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным — если не своей эмпирической неопровержимостью, то во всяком случае некоей эмпирической основой для Запада, для Азии, для всех людей вообще, — что тем самым для всех народов были бы найдены общие рамки понимания их исторической значимости. Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н. э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н. э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день. Это время мы вкратце будем называть осевым временем¹.

Другую версию понимания истории, в целом основанную на тех же главных принципах и понятиях, дает философ-экзистенциалист Карл Ясперс. В своей концепции истории он акцентирует тот экзистенциально-антропологический аспект, который исключает возможность предположить наличие исторического замысла или общей идеи истории в ее начале, но заставляет трактовать историю как движение к нахождению своей цели и сущности, своего осуществления в ее конце. По сути, эта мысль уже присутствовала в философии истории Гегеля, однако гегелевская риторика заставляла его дискурс замыкаться и из завершающей точки путем экстраполяции искать основополагающую цель в начале пути, превращая исторический процесс в цикл.

Ясперс исходит из той же идеи, что и другой экзистенциалист, Жан-Поль Сартр (1905–1980), утверждающий, что в человеческом мире замысел не предусмотрен, существование предшествует сущности и человек может быть определен как «проект в будущее». Также, по Ясперсу, и история есть проект в будущее. Ее цель существует, но именно как конечная цель она обретается в конце, и задача творческой свободы исторических индивидов — ее создать и осуществить. Интересно, что из по сути атеистической экзистенциальной идеи, отрицающей предшествующий замысел, божественный или метафизический, исключающей какую-либо заранее заданную сущность, Ясперс в конечном счете делает вывод, утверждающий религиозную позицию на новом уровне.

¹ *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. М. : Республика, 1994. С. 32.

Хотя никакой замысел истории не задан изначально, он может быть *обретен посредством ее развития*. И потому божественная цель не оказывается необходимой сначала. Однако достижение ее становится возможным в конце.

Эта идея изложена в работе «Истоки истории и ее цель» (1949), в которой Ясперс вводит крайне значимое для культурологического дискурса понятие, существенное для проведения сравнительного анализа, поскольку выявляет принципиальное различие позиций и структуры двух разных форм состояния культуры. Это понятие осевого времени.

По сути дела, в концепции осевого времени Ясперс соединяет две модели истории — циклическую и линейно-прогрессивную — на основе констатации значимого перехода в структуре мышления, формирующего то, что можно назвать осью мировой истории.

Этот переход связан с выходом на первый план в способах осмысления и организации жизни понятий *рефлексии, самосознания*. Ось истории отмечает различие тех форм культурной жизни, которые в собственном смысле традиционны, и тех, где традиция начинает соотноситься с размышлением индивидов, отдающих себе отчет в ее исполнении. Что ложится в основу человеческого действия и характеристики его ценностных качеств: соответствие установленному канону или искренность внутреннего порыва? Хотя действия людей во все времена совершаются попеременно и на том, и на другом основании, но то, какой из этих двух вариантов в первую очередь ложится в основу их оценки или становится культурным цензом, определяет весь стиль развития мировоззрения и включает сознание культуры в линейную либо циклическую модель.

Ясперс говорит о первом этапе развития культурной или же исторической цивилизационной жизни как о связанном с расцветом и циклической сменой «великих культур древности». В общем смысле они возникают и развиваются тем же способом, который мы уже описывали, рассуждая о циклическом представлении истории. Их традиции прочны и сакральны, соответствуют случайной констелляции условий, и поэтому, ввиду полной поглощенности культурного сознания их непреложностью, совершенно не приспособлены к общению между собой. Другая культура предстает для них отсутствием культуры вообще, чуждостью, варварством, непонятностью. Отношение таких великих образований друг к другу враждебно или индифферентно, однако это смягчается тем, что они не слишком склонны к существенному выходу за свои пределы, не обладают склонностью к глобальной экспансии, это оседлые земные цивилизации, формирующиеся в долинах рек. Представления их о мире отличаются статичностью.

Любопытно сделать отступление и упомянуть о примерно в те же годы развертываемой другим немецким мыслителем, Карлом Шмиттом (1888–1985), концепции, в которой он говорит о наличии в истории непрерывной борьбы сухопутных и морских держав. Первые из них вполне соответствуют определению «великих культур», но вторые предполагают торговый морской характер и связанную с ним готовность к диалогу. Шмитт отмечает, что именно сухопутный способ жизни являлся поначалу преобладающим, и даже морские державы имеют в себе сухопутные черты, для сухопутных же держав характерна стабильность и статичность, строгая внутренняя иерархичность, а также неспособность или нежелание принимать в себя чуждое. Как земная поверхность, они устойчивы, но в то же время сильно дифференцированы по своей структуре и при этом отличны друг от друга. Тот, кто плывет по морю, движется по гладкой и ровной поверхности, дающей возможность для общения и обобщения. И все же в древние времена мореплаватель возвращался к дому, к своей крепости, видя в ней цитадель и центр мира. Так что диалогизм мышления оказывается отложенным в далекое будущее. Однако об этой концепции мы подробнее поговорим позже.

Вернемся к Ясперсу. Великие культуры древности, таким образом, по всем своим характеристикам пребывают в системе исторических циклов. Но в какой-то момент времени, как он сам отмечает, по причинам, которые трудно однозначно объяснить, происходит трансформация мышления: вместо того чтобы опираться на традицию, самоестественным начинает считаться размышление.

Этот переход происходит почти одновременно в разных регионах земного шара. Эти регионы на тот момент времени не являются знакомыми друг другу, живут раздельной, самобытной жизнью. Это в первую очередь Греция, Индия, Китай. Также к данному процессу Ясперс относит и цивилизации Ближнего Востока. Момент же этот приходится на I тысячелетие до н. э., примерно с VIII по II век, а эпицентр — на VI–IV века до н. э. Этот период и называется осевым временем.

Что было общим для греческой, индийской, китайской, персидской, древнееврейской культур того времени? Безусловно, они оказались в достаточно сложных условиях: сталкивались с набегами кочевников, испытывали внутренние неурядицы, и умножалось внутреннее разнообразие, увеличивалась потребность в общении, хотя различия в ситуациях были огромны. В любом случае это не объясняет полностью того, что произошло, а произошло нечто великое. И это нечто выразило себя в формировании весьма специфических явлений. Так, в Греции развитие агонистического духа привело к появлению искусства спора диалектики,

а также к попыткам осмыслить и доказать истины мира и даже мифологические сюжеты посредством собственного разума. Появилась греческая философия. В это же время развивается деятельность иудейских пророков, вносящих моральный аспект в ветхозаветную мистику. Развивается первая, по сути, моральная религия — зороастризм, говорящий о мире как о вечной борьбе сил добра и зла. В Индии возникают течения, ставящие под сомнение истины Вед, настаивающие на том, что любой человек, лишь сосредоточив свое сознание, может стать на путь освобождения, и для этого ему не надо обладать определенной кастовой принадлежностью. По сути, признается, что у человека нет заложенной подобно животному, но способен свободно изменить и трансформировать себя посредством самосознания. Поэтому он не обязан оставаться на статично заданном ему при рождении месте. Человек — единственное существо, которое может преодолеть закон жизни, потому что обладает самосознанием. Эта идея находит выражение в таких течениях, как джайнизм и буддизм.

В Китае в это же время, которое называется здесь периодом Сражающихся царств (а это значит, что обстановка здесь была крайне нестабильной), также возникает множество различных философско-этических и религиозных учений. Даосизм и конфуцианство — ярчайшие из них. Они формируются как непримиримые противники друг друга, спорят между собой. Последователи Конфуция призывают строго следовать древнейшей традиции, даосы же желают вообще отказаться от всех традиций и следовать природе, естественному потоку вещей. Однако и те, и другие предлагают сделать это посредством развития духа, мышления, сознания. Традиции надо следовать не слепо, но осознав ее ценность, потому традиция и ритуал, а также следование им сами по себе являются акт человеколюбия, истинное же человеколюбие и становится подлинным следованием традиции и исполнением ритуала. Растворение в потоке вещей, дающее всему быть как оно есть, предполагает силу духовного становления, акт активного недеяния, который осмысливает мир в целом и сознает естественную данность скорее, чем формальные человеческие установления. Пафос даосизма заключается в том, что не стоит довольствоваться статичными внешними формами поведения, канонам, правилом, но надо свободно следовать потоку превращений. Везде в этих течениях мы видим проявление доминанты сознания и духа свободы. Везде происходит явный поворот к рефлексии, к осмыслению мира. Даже если в конечном счете на основе этих учений формируются религии, то это религии нового уровня, сконцентрированные

не на том, как при помощи правильного общения с духами и богами достичь слаженной жизни племени или народа, но на том, как достичь совершенствования человека и общества, их приближения к некому высшему образцу наилучшей жизни, к божеству, которое задает этот высший моральный образец.

Ясперс отмечает, что в этом понимании высшего морального образца, совершенствования, в стремлении к познанию истины мира в целом все эти разрозненные традиции становятся сходны между собой, приобретают единое направление развития, начинают задаваться едиными вопросами. Удивительно, но именно в это время они также выходят за свои пространственные пределы, начинают общаться, посредством или военных столкновений или религиозных и экономических контактов. При этом общении они теперь не просто захватывают и уничтожают друг друга и даже не просто обмениваются материальными ресурсами, они могут общаться, понимать друг друга и обмениваться идеями. Таким образом, можно сказать, что начиная с осевого времени история приобретает единую линию развития. Эта линия создается общностью мышления, общностью интересующих его вопросов. *Мышление становится противовесом традиции.* Традиции случайны и различны, мышление задает единство человечества. Причем мышление развивается, одни вопросы сменяют другие. Развитие мышления, к чему бы оно ни вело, всегда поступательно, направленно, даже если его цель бесконечно удалена и недостижима. Таким образом, после осевого времени для тех регионов и культур, которые вступают на путь рефлексии, история приобретает линейный и поступательный характер, становится всемирной общечеловеческой историей в собственном смысле слова.

Характеристика осевого времени:

Все эти изменения в человеческом бытии можно назвать одухотворением: твердые изначальные устои жизни начинают колебаться, покой полноты сменяется беспокойством противоречий и антиномий. Человек уже не замкнут в себе. Он не уверен в том, что знает самого себя, и поэтому открыт для новых безграничных возможностей. Он способен теперь слышать и понимать то, о чем до этого момента никто не спрашивал и что никто не возвещал. Неслышанное становится очевидным. Вместе с ощущением мира и самого себя человек начинает ощущать и бытие, но не полностью: этот вопрос остается.

Впервые появились философы. Человек в качестве отдельного индивидуума отважился на то, чтобы искать опору в самом себе. Отшельники и странствующие мыслители Китая, аскеты Индии, философы Греции и проороки Израиля близки по своей сущности, как бы они ни отличались друг

от друга по своей вере, содержанию и внутренней структуре своего учения. Человек может теперь внутренне противопоставить себя всему миру. Он открыл в себе истоки, позволяющие ему возвыситься над миром и над самим собой.

<...>

Это — подлинный человек, который, будучи связан и скрыт плотью, скован своими влечениями, лишь смутно осознавая самого себя, стремится к освобождению и спасению и действительно способен обрести его уже в этом мире в порыве вознесения к идее, в несокрушимом спокойствии души, в медитации, в понимании того, что он сам и весь мир есть Атман, в состоянии нирваны, в единении с Дао или в покорности воле Божьей. По своей настроенности и по содержанию веры эти пути к спасению сильно отличаются друг от друга, но общее здесь то, что человек выходит за пределы своего индивидуального существования, сознавая свое место в целостности бытия, что он вступает на путь, пройти который он должен в качестве данной индивидуальности. Он может отказаться от всех мирских благ, уйти в пустыню, в лес, в горы; став отшельником, познать творческую силу одиночества и вернуться в мир обладателем знания, мудрецом, пророком. В осевое время произошло открытие того, что позже стало называться разумом и личностью.

То, что достигается отдельным человеком, отнюдь не становится общим достоянием. В те времена дистанция между вершинами человеческих возможностей и массой была чрезвычайно велика. Однако то, чем становится единственный человек, косвенным образом изменяет всех людей. Человечество в целом совершает скачок¹.

Глава 4. СРАВНИТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КАК НАУКИ

История как наука

Формирование гуманитарного знания предполагает его выход за пределы философского осмысления. Если в XIX веке можно говорить о философской разработке гуманитарного метода, то XX век — это время формирования гуманитарных наук, то есть дисциплин, обладающих ясно определенной сферой исследования, относящейся к изучению той или иной стороны человеческой деятельности, то есть той или иной стороны культуры.

Эти дисциплины, чтобы быть науками, должны обладать отчетливой методологией и опираться на обширную базу эмпирических данных,

¹ Ясперс К. Указ. соч. С. 34–35.

предлагая методы их классификации и систематизации. Гуманитарные науки с определенным успехом могут прибегать даже к использованию позитивистских методологий, разработанных для естественно-научного исследования, по крайней мере до тех пор, пока они действительно занимаются именно сбором и систематизацией данных. Эта часть сбора и систематизации крайне важна для исследования. Та точка, где позитивистская методология проявляет свою недостаточность, достигается в момент, когда собранные данные нужно подвергнуть объяснению, или же понять их, или придать им смысл. Именно в этот момент оказывается, что тот смысл, который должен быть извлечен, предполагает индивидуализирующий, а не обобщающий подход.

И здесь история проявляет свою особую сущность, которая заставляла Шпенглера говорить об исследовании истории и именно историю относить к разряду «живых» форм, в отличие от форм «мертвых», природных. Ведь именно история имеет дело в первую очередь с действием, а не с фактом, и потому именно в истории мы сталкиваемся с необходимостью перейти от фактического исследования к исследованию понимающему, гуманитарному. Сами по себе факты в любой совокупности и хронологическом изложении не представляют собой истории.

Давая естественно-научное толкование, мы объясняем рядоположенность фактов или механизм их взаимодействия, проявляющийся в любом случае. Потому, безусловно, и к некоторым сферам и явлениям культуры применим такой метод объяснения, поскольку нам важно выявление рядоположенности фактов или выяснение устойчивого механизма их взаимодействия. Это позволило, к примеру, Огюсту Контю (1798–1857), создателю позитивизма, придать научный статус социологии.

Однако, как только мы попадаем в сферу истории, мы включаемся в сферу событий. Нас интересует не рядоположенность, но изменчивость, и не механизм, но конкретная индивидуальная причинно-следственная связь. Научное исследование истории, а не составление хроники — это всегда исследование конкретной причинно-следственной связи. Исследование общих законов и механизмов истории остается делом философии истории и не обращается в науку, оставаясь чем-то находящимся скорее в сфере метафизических построений.

Итак, история как наука, имея дело всякий раз с конкретикой действия, с событием изменения, а не с обобщенной связью фактов, являет собой, по сути, квинтэссенцию гуманитарного знания. Индивидуализирующая сторона гуманитарного и есть сторона истории. История имеет дело с событием, которое требует объяснений.

Но что значит объяснить событие? Американский философ Артур Данто (1924–2013) в работе «Аналитическая философия истории» (1965) замечает: нельзя требовать объяснения чего-либо, пока оно не введено в какой-либо контекст описания. Требовать объяснить гражданскую войну, говорит он, столь же бессмысленно, как требовать объяснить лист бумаги. Мы должны дать описание и объяснить нечто уже исходя из него. Например, мы можем требовать объяснить, почему лист бумаги «белый, или находится здесь или испачкан вареньем»¹. Но при этом нужно учесть: одно дело объяснить, почему бумага вообще белая, и другое — почему нечто происходит именно с *этим* листом бумаги. Бумага вообще белая по некоторым физическим причинам и в связи с особенностями производства — это требует обобщающего естественно-научного объяснения. Но варенье на бумаге, или даже просто нахождение именно здесь именно этого листа вводит его в историю. Кто принес его? Зачем? Мы понимаем, что если бы некий детектив вроде Шерлока Холмса, обращающий внимание на бесконечное множество деталей, объяснил нам физические причины их возникновения: процесс образования пепла или накопления пыли, это расследование было бы ненужным. Артур Конан Дойл (1859–1930), писатель, жизнь которого как раз совпадает с началом формирования гуманитарных наук, наделяет своего персонажа любопытной чертой: демонстративным отсутствием интереса к общим физическим законам — например к гелиоцентрической системе Коперника, поскольку она является для него лишним знанием. Можно сказать, что он подчеркивает отнюдь не только психологическую черту героя. Эта черта может быть истолкована как акцентировка *исторического* характера его расследования. Ведь при расследовании важна событийная связь, включающая действие множества факторов — и физических, и психических, и социально-культурных. И возникающее путем их сопоставления описание представляет собой определенного рода интерпретацию событий. При этом ничто не мешает ей быть предельно точной. Но, даже будучи таковой, получаемая картина представляет собой именно *интерпретацию*. И потому неслучайно каждый раз при ее подтверждении в наблюдателях должно возникать чувство крайнего, непроходящего удивления. Ведь интерпретация всегда есть *фантазия*, дополнение фактического пространства смыслом, приписывание смысла. И вдруг эта фантазия совпадает с фактическим знанием!

Дело историка в таком случае подобно делу детектива, причем совпадает сразу в двух плоскостях. С одной стороны, историк расследует

¹ Данто А. Аналитическая философия истории / пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришкиной. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 208.

факты прошлого путем дополнения смысла, составления интерпретативного описания. С другой стороны, его деятельность направлена не на факт, а на событие, по сути дела на преступление, потому что в событии мир преступает собственные пределы и становится иным. Это делает его совершенно необъяснимым фактически, то есть исходя из статичного имеющегося набора фактов. И это препятствует истории, или исторической, событийной стороне любого гуманитарного знания, стать эмпирическим исследованием, то есть в полном смысле наукой, которую можно постичь. На уровне построения описания, интерпретации, дополнения смысла акт исторического объяснения всегда неожидан и подобен некоему дару, что роднит его скорее с искусством.

Аналитическая философия истории Артура Данто и понятие истории как нарратива

Мы уже упоминали философию истории Артура Данто, и в частности тот факт, что при анализе исторического исследования он выделяет элемент описания. Он указывает, что хроника не является историческим исследованием, мало того, она, по сути, оказывается невозможной, так как любое перечисление событий будет иметь смысл только при введении в него элемента связи, а этот элемент и есть интерпретация, которую мы домысливаем поверх событий. Для Данто именно описательный, нарративный характер истории становится основным элементом анализа, поскольку он намеревается подойти к философии истории именно как представитель американской аналитической философской традиции, то есть произвести анализ возможностей языка исторического описания и тем самым выявить статус ее научности.

Для начала Данто задается вопросом о том, что представляет собой философия истории, как она существует и функционирует в европейском мышлении с тех пор, как оно стало исторически ориентированным. Он выделяет два вида философии истории — *субстантивную* и *аналитическую*. О второй мы уже сказали, именно ею он и собирается заняться, поскольку она посвящена самим условиям возможности исторического описания. Что же до субстантивной, то по сути дела вся предшествующая философия истории является таковой, поскольку пытается выявить сущность истории, или ее подоснову, субстанцию. К этому типу истории относится в первую очередь религиозная история, повествующая обо всех событиях, исходя из идеи божественного замысла, заданного изначально и осуществляемого в конце мира. Такая философия истории всегда имеет эсхатологический характер. Но также и антропо-

логически ориентированная и даже экзистенциальная философия истории является субстантивной, поскольку пытается в человеческой перспективе домыслить в истории цель. Для ее построения нужны знания не только о прошлом, но и *о будущем*, в некотором смысле она всегда является пророческой. Если историк-исследователь, подобно детективу, проводит расследование — можно сказать, *археологическое* — того, как сложились определенные фактические комбинации, исходя из прошлого, при этом дополняя их интерпретативным смыслом, то субстантивный философ истории пытается проследить фактические взаимосвязи также и в отношении будущего. Однако о будущем у нас не хватает фактических знаний. Поэтому философу истории приходится прибегать к дискурсу, по сути пророческому.

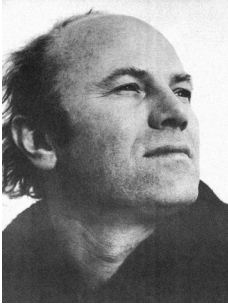
Приступая к логическому анализу языка исторического описания, можно заметить любопытные превращения в истинностном статусе высказываний. Так, например, если бы высказывание: «В 1799 году родился автор “Евгения Онегина”» было произнесено в 1799 году, оно обладало бы совсем иным статусом, чем произнесенное в 1837-м, несмотря на то что оно является сугубо фактическим и не включает никаких ценностных характеристик, а автор «Евгения Онегина» в этом году действительно родился. Осуществление событий меняет структуру фактов прошлого, они приобретают новый фактический характер. Но это вносит в историческое описание еще один странный мотив: проведение археологического расследования имеющегося положения вещей всегда недостаточно подкреплено фактически, потому что не учитывает знаний о будущем, способных *изменить* фактический характер описываемых явлений. События будущего способны оказывать *обратное влияние* на факты прошлого, хотя не оказывают влияния на *события* прошлого. События начинают рассматриваться исходя из нового фактического набора, а следовательно, меняются и интерпретативные схемы их объяснения. Таким образом, всякому исследователю истории приходится исходить из какой-либо возможности описать будущее истории, проинтерпретировать событие исходя из представления об истории в целом или из определенной субстантивной философии истории. Это опять же делает статус истории как науки сомнительным, оставляя определенную точность исключительно за аналитической философией истории, характеризующей любое историческое описание в качестве определенного нарратива, рассказа, обладающего замыслом, сюжетом, завязкой, кульминацией и развязкой. Историческое описание есть именно рассказ, и только как таковое оно может быть для нас полезным и интересным.

Это в ином свете представляет проблему правильного описания истории или возможностей «искажения» истории. Поскольку факты должны быть проинтерпретированы, история всегда оказывается в том или ином смысле «искаженной». Поскольку история *интерпретирует* события, она и есть сам процесс искажения, изменения фактов. Искажением в подлинном смысле слова может считаться только сознательная подмена одних фактов другими, несуществующими, то есть прямой обман, подлог. Но выстраивание интерпретационных цепочек не является искажением. Детективное расследование может быть признано верным в том случае, если преступник сознался. Но историческое расследование не может ограничиться этим, поскольку интерпретация события все еще меняется под влиянием событий будущего. Признание «преступника» здесь есть один из фактов, который может изменить свой смысл в ходе последующих событий.

Следовательно, можно предположить, что с большей фактической очевидностью мы могли бы делать выводы и давать описание истории удаленных и уже закончивших свой жизненный путь цивилизационных циклов, нежели тех, что продолжают свое развитие. Словом, при всей скудности знаний наши выводы относительно древнеегипетской истории будут более надежными, чем знания о современности! Древнеегипетская история может быть изменена только под влиянием открытия новых фактов прошлого, но как бы много их ни было, еще не найденных, неизвестных, их количество все равно *уже* ограничено. Но современная история может быть изменена влиянием *бесконечного количества событий будущего*, а следствия и выводы ее еще совершенно не ясны. Безусловно, можно предположить также, вместе с распространившимися в настоящее время свое влияние конспирологами, что, к примеру, древнеегипетская история может представлять собой полный и тотальный подлог. Это, однако, не меняет ее стабильности в качестве законченного нарратива. События нарратива соотнесены друг с другом, интерпретации рассказа могут быть признаны истинными или ложными исходя из структуры текста.

Но, в отличие от рассказывания сказок, от сферы художественного вымысла, при историческом описании мы совершаем попытку, или *имеем надежду* соприкоснуться с реальностью «вне текста». Потому мы обречены на вечное колебание и неуверенность под влиянием не только неполной известности прошлого, но и полной неизвестности будущего, и вынуждены в поиске реальности обращаться к метафизическим конструкциям.

Артур ДАНТО (1924–2013) — американский философ, теоретик современного искусства, представитель аналитической традиции, наиболее известный благодаря своей философии искусства. Повлиял на формирование такого направления, как институциональная эстетика. Рассматривал влияние конвенционального критического сообщества на придание предмету статуса произведения искусства. Интерес к искусству сформировался в процессе обращения к логическому анализу языка с позиций философского релятивизма. «Аналитическая философия истории» является одной из ранних работ, демонстрирующих то, как аналитические вопросы науки преобразуются в вопросы искусства. Основные труды: «Нищие как философы», «Аналитическая философия истории» (1965), “*The Transfiguration of the Commonplace*” (1981), “*After the End of Art*” (1997).



Артур Данто о релятивизме исторического нарратива:

(1) Не вызывает сомнения, что историческое исследование включает установление того факта, что некоторое событие произошло. Не так-то просто определить, в какой мере это можно сделать, не устанавливая связи между этим событием и другим событием в прошлом. Я же склонен думать, что это вообще невозможно. Однако я опускаю это, поскольку кого-то, скажем, может интересовать только установление того, когда была написана такая-то картина, и он отнюдь не стремится рассказать ее историю. Предположим, историк установил, что картина была написана в 1817 году, и публикует статью, доказывающую это. Статья может вовсе не быть написанной в форме повествования, хотя оно, несомненно, предполагается, а вновь установленный факт может в конечном счете войти в какое-то повествование. В любом случае, если статья не написана в форме повествования, она не является простым повествованием. По сути, историк отвечает в этом случае на исторический вопрос. Он высказывает истинное утверждение в отношении прошлого. Однако его деятельность не следует трактовать как создание повествования; противопоставить его работу работе историков, создающих повествования, *не означает* провести различие между двумя типами повествования. Меня же здесь интересует только, можно ли противопоставить разные типы повествования.

(2) Как можно создать повествование, в котором не устанавливаются связи между событиями? Противопоставить описание, в котором прослеживаются связи между событиями, тому описанию, в котором их нет, едва

ли означает противопоставить два повествования, скорее, это означает противопоставить повествование чему-то вроде S.

(3) Иногда мы, подобно Юму, склонны представлять события как дискретные и подобные гранулам, а связь между событиями — как отсутствие между ними промежуточных гранул. Я не буду опровергать здесь эту точку зрения. Однако я настаиваю на том, что не всегда истинное описание события можно дать посредством одних монадических предикатов. Сходным образом обстоит дело с предметами. Если сказать, что моя пишущая машинка черная, это будет верным ее описанием; столь же правильным будет сказать, что она стоит на столе в моей комнате и что на этой самой машинке я пять дней назад напечатал письмо. Чтобы описать предмет или событие, необходимо установить связь между ним и другими предметами или событиями. Вот, например, два описания одного и того же события.

D1. Джонс зажег спичку.

D2. Джонс открыл врагу расположение отряда, устранив этим необдуманым шагом тактическое преимущество, которым они обладали.

Невозможно описать событие с помощью D2, не установив множество его связей с другими событиями, и некоторые из этих связей растянуты во времени.

(4) Можно согласиться с тем, что все повествования устанавливают связь между событиями, но отсюда кто-то мог бы заключить, что некоторые повествования делают не только это. Они содержат *объяснение* наряду с сообщением о том, что же действительно произошло. Именно это и составляет различие между простым и значимым повествованием. Однако такого рода предположение не вполне корректно: оно не учитывает того, что повествование в какой-то мере уже является *формой* объяснения. Противопоставить повествование другим формам объяснения, может быть, и важно, но не такое противопоставление здесь требуется. Повествование и описывает, и объясняет одновременно.

(5) Существуют другие формы описания прошлого, помимо повествования. Это, конечно, не помогает провести искомое различие, но поднимает некоторые интересные вопросы. Я коснусь только одного из них. Повествования по определению оставляют описываемые ими предметы вовне. Однако, если кто-то не использует форму повествования, он, возможно, способен дать полное описание, в идеале полагаемое как цель истории и, таким образом, находящееся на самом нижнем полюсе спектра утверждений, объединенного историческим вопросом. Я же заявляю, что невозможно дать полное описание события, не прибегая к повествованию. Полностью описать событие — значит включить его во все возможные правильные рассказы, а этого сделать невозможно. Невозможно, поскольку мы подвержены временному провинциализму в отношении будущего. Невозможно по той же

причине, по какой мы не можем создать спекулятивную философию истории. Полное описание, таким образом, предполагает, что оно организовано в виде повествования, а подобную организацию описания создаем *мы* сами. Не только это, но само использование повествовательной организации логически предполагает *непреодолимый* субъективный фактор. В этом есть элемент чистой произвольности. Мы организуем одни события относительно других событий, значимых в том смысле, который не затрагивался нашим обсуждением. Этот смысл значения присущ, однако, всем повествованиям, и он определяется насущными интересами того или иного человека. Релятивисты, следовательно, правы¹.

Риторика исторического нарратива в метаистории Хейдена Уайта: проблематичность истории как науки

Итак, если история должна быть наукой, описывающей реальность, она вынуждена обращаться к определенным концепциям, которые Артур Данто определяет как субстантивные, а значит, к таким, которые пытаются провидеть цель и смысл истории на некоем метафизическом уровне, дополняя знания о прошлом знаниями о будущем. Однако в собственном смысле обратиться к пророческому или метафизическому объяснению смысла истории мы могли бы лишь в условиях господства религиозно-метафизической картины мира, то есть в условиях, когда мы принимаем определенное религиозно-метафизическое объяснение за реальность и верим в него как в реальность. Но именно это отвергается самим принципом существования истории в качестве науки, поскольку научное обращение к фактической реальности представляет собой отказ от возможности метафизического объяснения. Фактическая наука возможна лишь в условиях критики религии и метафизики, методологически она противоречит им, предоставляя альтернативный способ объяснения и систематизации мира.

Это становится основной проблемой в концепции другого американского исследователя — литературоведа Хейдена Уайта. Свое видение истории он излагает в обширном труде «Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века» (1973). Уайт неслучайно рассматривает именно XIX век, то есть время, когда философия истории сформировалась, историческое мышление достигло расцвета и история оформилась как наука. Это время, которое можно по праву назвать постметафизической эпохой. И тем не менее это время, когда отношение к возможности

¹ Данто А. Аналитическая философия истории / пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришкиной. М. : Идея-Пресс, 2002. С. 137–138.

ухватить реальность историческим описанием было в высшей степени серьезным, о чем свидетельствуют системы Маркса и Гегеля, рассмотренные нами выше. Как же обозначить обращение к пророческому дискурсу относительно связи фактов во всемирной истории, включающей, безусловно, все факты прошлого, но также и факты будущего (чтобы история была подлинно всемирной)?

Данто предполагал, и мы уже видели, что для этого надо в первую очередь мыслить историю как завершенную (как у Гегеля) или провидеть ее завершение (как у Маркса). Уайт дополняет это еще одной методологической характеристикой: нужно строить исторический нарратив в определенном *жанре*. Способ организации событий историком у Данто называется *интерпретацией*. Как литературовед, Уайт связывает интерпретацию с применением определенных *риторических приемов и конструкций*, то есть со способом организации текста, а это зависит от избранного нами для построения текста жанра. Таким образом, проблема возможности исторического исследования становится *литературоведческой*. От логического анализа языка исторического повествования, который показывает, что строгим фактическим и логически определенным статусом такое повествование не обладает, Уайт переводит нас к жанровому рассмотрению исторического текста как литературного. Именно литературный текст рождает смыслы, обладает эстетическим, этическим, познавательным эффектом, ради чего, собственно говоря, мы и можем изучать историю, которая в этом смысле есть *magistra vitae*.

Он рассуждает о жанрах, в которых те или иные авторы строят свои исторические повествования: это может быть история, описанная как роман, или как комедия, или как трагедия, или как сатира. Он рассуждает также о применении тех или иных фигур речи и тропов для характеристики того, что есть история и какова ее связь с реальностью. Но в целом наиболее существенными в нашем контексте являются тезисы, представленные им в теоретическом введении к книге. Во-первых, «история *не* есть наука, или в лучшем случае, есть протонаука с определенными ненаучными элементами своей конституции»¹. Во-вторых, «повидимому, в каждом историческом описании реальности существует нередуцируемый идеологический компонент»². И наконец, «историческое сознание можно рассматривать как специфически западный предрасу-

¹ Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. С. 41.

² Там же.

док, посредством которого задним числом доказывается предполагаемое превосходство современного индустриального общества»¹.

Именно идеологический компонент скрывается за выбором жанровой принадлежности. То, что раньше толковалось как метафизический смысл, теперь раскрыто как идеология, а значит, в той или иной мере как деятельность по пропаганде определенного набора ценностей. Какие же ценности пропагандируются историческим мышлением? Ценности той культуры, для которой оно свойственно. Или даже ценность самой культуры, для которой оно свойственно: ценность ее среди других культур. В чем она состоит как не в видении истории? Потому, когда мы раскрываем тропологическую и жанровую природу любого исторического описания, историческое мышление предстает не просто как универсальный способ раскрытия мира, но именно как специфическая характеристика самого этого типа мышления, накладывающего на все, с чем оно сталкивается, свою идеологическую характеристику.



Хейден УАЙТ (р. 1928) — американский литературовед, историк литературы. В качестве литературоведческого предмета избирает произведения историков и на этой основе формирует литературоведческую концепцию исторического описания. Он утверждает, что историческое описание использует литературные приемы, а следовательно, доказывает тот факт, что литературные приемы и способы построения нарратива определяют характер того, что мы называем объективным историческим знанием.

Основной труд: «Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века» (1973).

Хейден Уайт о способах организации исторического повествования:

Исторические истории [stories] прослеживают последовательность событий, ведущих от завязок к (временным) развязкам социальных и культурных процессов таким образом, который от хроник не требуется. Строго говоря, у хроник конец открыт. В принципе они не имеют завязки: они «начинаются» тогда, когда хроникер приступает к записи событий. Они не имеют кульминаций либо развязок; они могут продолжаться бесконечно. Между тем истории имеют различимую форму (даже когда эта форма есть образ ситуации хаоса), что отличает содержащиеся в них события от других

¹ Уайт Х. Указ. соч. С. 23.

событий, которые могут появиться в объемистой хронике лет, когда происходит их развертывание.

Иногда говорят, что цель историка — объяснить прошлое, «находя», «опознавая» или «раскрывая» истории, которые скрыты в хрониках; что отличие между «историей» и «вымыслом» лежит в том факте, что историк «находит» свои истории, в то время как писатель «изобретает» свои. Однако подобное представление о задаче историка затемняется в той степени, в какой в его действиях играет роль «изобретение». Одно и то же событие может служить различным типом элемента многих исторических историй в зависимости от роли, приписываемой ему из-за специфической мотивной характеристики той совокупности событий, к которой оно принадлежит. Смерть короля может быть началом, концом или просто переходным событием в трех различных историях. В хронике это событие просто «там» как элемент серии событий; оно не «функционирует» как элемент истории. Историк располагает события в хронике по степени значимости, приписывая событиям как элементам истории разные функции таким образом, чтобы раскрыть формальную связность целого набора событий, рассмотренных как постижимый процесс с различимыми началом, серединой и концом.

Сборка истории из избранных элементов хроники вызывает вопросы, которые историк, конструируя повествование, должен предвидеть и на которые должен отвечать. Это вопросы типа «Что случится потом?», «Как это произошло?», «Почему это произошло таким, а не иным образом?», «Как это все вышло в конце?» Эти вопросы определяют повествовательные тактики, которые в конструировании своей истории должен использовать историк. Но такие вопросы о связях между событиями, которые делают их элементами *прослеживаемой* истории, должны быть ограничены от другого рода вопросов: «К чему это все сводится?», «В чем смысл всего этого?» Эти вопросы должны иметь дело со структурой *всей совокупности событий*, рассматриваемой как *завершенная* история, и предполагать синоптическую оценку отношений между данной историей и другими историями, которые могут быть «найжены», «опознаны» или «раскрыты» в хронике. Ответы на них могут быть даны несколькими путями. Я называю эти пути (1) объяснением посредством построения сюжета, (2) объяснением посредством доказательства и (3) объяснением посредством идеологического подтекста¹.

Тем не менее осмысление истории с жанровой точки зрения не лишает ее ни возможности существования, ни фактической обоснованности и не превращает ее в вымысел. Мы лишь оказываемся в ситуации признания принципиальной *незавершенности* исторического повествования. А также сталкиваемся с возможностью *разнообразия интерпретаций* и наличием в них множества динамично пополняемых смысло-

¹ *Ya'um X.* Указ. соч. С. 26–27.

вых структур, как это наблюдается при интерпретации произведений искусства.

То есть история определяется здесь как *предельно гуманитарное исследование*, касающееся *индивидуального в абсолютной динамике его изменения*, а значит, как непосредственное схватывание того, что только и может быть названо *жизнью*.

Вопросы для закрепления знаний

1. Как менялось восприятие времени на протяжении истории культуры?
2. Что такое историческое мышление? Как возможно его формирование?
3. Какова эволюция философии истории?
4. Что такое философия истории и каким образом она формируется?
5. Опишите прогрессивные модели истории Гегеля и Маркса. В чем их сходство и в чем различие?
6. Как поменялся взгляд на историю в философии жизни?
7. Какие циклические модели истории вы знаете и какие основные проблемы в них возникают?
8. В чем состоит суть концепции осевого времени?
9. Как философия истории влияет на формирование истории как науки?
10. В чем состоят основные проблемы исторического описания?

Литература

Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Ф. Р. Анкерсмит ; пер. с англ. А. А. Олейникова. — М., 2007. — 612 с.

Арон Р. Избранное: Введение в философию истории / Р. Арон. — М. : ПЕР СЭ ; СПб. : Университетская книга, 2000. — 542 с.

Арон Р. Лекции по философии истории / Р. Арон. — М. : Книжный дом «Либроком», 2012. — 338 с.

Бродель Ф. Грамматика цивилизаций / Ф. Бродель. — М. : Весь мир, 2008. — 549 с.

Гегель Г. В. Ф. Философия истории : пер. с нем. / Г. В. Ф. Гегель. — СПб. : Наука, 1993. — 479 с.

Данто А. Аналитическая философия истории / А. Данто ; пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришкиной. — М. : Идея-Пресс, 2002. — 292 с.

Зиммель Г. Проблемы философии истории. Этюд по теории познания / Г. Зиммель. — М. : Книжный дом «Либроком», 2011. — 173 с.

Ильин В. В. Философия истории / В. В. Ильин. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 2003. — 380 с.

Ле Гофф Ж. История и память / Ж. Ле Гофф. — М. : РОССПЭН, 2013. — 303 с.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние работы / К. Маркс. — М. : Академ. проект, 2010. — 784 с.

Мейнеке Ф. Возникновение историзма / Ф. Мейнеке. — М. : РОССПЭН, 2004. — 480 с.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Ницше Ф. Соч. : в 2 т. — М. : Мысль, 1997. — Т. 1. — С. 159–230.

Паточка Я. Еретические эссе о философии истории / Я. Паточка ; пер. с чеш. П. Прилуцкого ; под ред. О. Шпараги. — Минск : И. П. Голованов, 2008. — 204 с.

Трельч Э. Историзм и его проблемы / Э. Трельч. — М. : Юрист, 1994. — 720 с.

Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века / Х. Уайт. — Екатеринбург, 2002. — 528 с.

Философия истории : антол. — М. : Аспект Пресс, 1995. — 351 с.

Шлегель К. В. Ф. фон. Философия жизни. Философия истории / К. В. Ф. фон Шлегель // Шлегель К. В. Ф. фон. Соч. СПб. : Издат. проект “Quadrivium”, 2015. — Т. 1. — 816 с.

Шпанн О. Философия истории / О. Шпанн. — СПб. : Изд-во С.-Петерб. унта, 2005. — 485 с.

Ясперс К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. — М. : Республика, 1994. — С. 28–286.

Раздел III

ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ И ПРОБЛЕМЫ СРАВНИТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Глава 1. ОБЗОР ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЙ. ПОНИМАНИЕ ДРУГОГО КАК ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМА СРАВНИТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

О трех источниках сравнительной культурологии в гуманитарном знании

В двух предыдущих разделах мы стремились разобраться с вопросом, что есть сравнительная культурология и что сделало возможным ее формирование, а также какова роль исторического мышления в становлении сравнительного культурологического исследования.

Настоящий раздел не претендует на последовательную характеристику всех проблем и подходов к той обширной сфере деятельности, которую можно охарактеризовать как сравнительное культурологическое исследование, а лишь на то, чтобы дать набросок некоторых основных подходов и проблем, опираясь на конкретные значимые тексты и концепции.

Однако для начала необходимо перечислить те тенденции, которые определяли развитие исследования культуры в течение последнего столетия, акценты, расставленные здесь, и приоритетные подходы, задающие направление исследования.

Мы говорили ранее, что сравнительная культурология является гуманитарным метаисследованием, обладающим междисциплинарным характером, суммирующим опыт и наработки множества других гуманитарных наук. Однако какие же из этих наук оказались задействованными в наибольшей мере именно в смысле влияния на характер исследования, в качестве концептуальной методологии сравнительного подхода?

Во-первых, как мы уже показали в предыдущем разделе, ведущую роль в формировании культурологии, и особенно того, что можно назвать сравнительной культурологией, сыграли развитие исторического мышления и изобретение *истории*.

Мы говорим об *изобретении* истории потому, что для человека, не обнаружившего себя в ней, не осознавшего себя в качестве исторического деятеля, невозможно помыслить единую динамику развития.

Мир как целостность дается нам историей, история всегда оказывается всемирной историей, но динамика ее хода сообщает мысль о различиях. Для внеисторического сознания нет целостного мира, значит, нет и истории мира. Таким образом, историческое сознание впервые изобретает историю мира и мир как историческое целое, что только и может создать почву для сравнения и наблюдения различий.

Во-вторых, огромный вклад в возможность сравнительного исследования вносит *этнология*, и не просто само развитие этой науки, но вновь, как и в случае с историей, формирование этнологически ориентированного мышления. Истоки этнологического интереса, возможно, не так уж просветленны. Этнология возникла и развивалась в ходе европейской экспансии во все уголки мира. Причины интереса к изучению специфики разных народов, с которыми приходилось сталкиваться, были изначально политико-экономическими. Там, где нельзя было просто подчинить или уничтожить, политико-экономические нужды заставляли изучать и коммуницировать. Однако в итоге возникло нечто, одновременно делающее экспансию, в том числе познавательную, возможной и напрямую противостоящее ей. Этнология формирует эмпирическую базу и метод обнаружения и фиксации межкультурных различий.

В-третьих, крайне значимой в методологическом плане для любого исследования культуры последнего столетия оказывается *лингвистика*. Безусловно, лингвистика осуществила определяющее воздействие на гуманитарное знание в целом. В течение столетия она проникла фактически во все сферы гуманитарного исследования, привнесла туда свой строй и методологию. Речь идет о «лингвистическом повороте» в культуре XX века. Культура и все ее проявления могут быть рассмотрены как текст и изучены по принципам организации языка. Именно лингвистический принцип оказывается ведущим и для этнологии: одним из наиболее существенных, неустранимых и явственных факторов определения этноса является именно язык. Лингвистически ориентированное сознание становится почвой и основой развития исследования культуры.

На этом мы остановимся в своем перечне влияний и обоснуем это. На наш взгляд, именно эти три уровня гуманитарного исследования, или организации мышления, три способа смотреть на мир — с точки зрения истории, с точки зрения этнологии и с точки зрения лингвистики — задают возможность для формирования сравнительной культурологии. Можно сказать, что историческое мышление формирует предмет, этнологическое создает эмпирическую базу, а лингвистическое дает метод исследования культуры в целом.

Другие методы и способы гуманитарного исследования, ничуть не менее значимые, предоставляют богатый материал для сравнения, однако сами по себе формируют альтернативные подходы к изучению культуры. Так, например, социология, психология имеют слишком собственный характер, собственный взгляд на мир, который подчиняет себе исследование культуры, если применяется к ней, и исследует культуру в заданном ими направлении, создавая соответственно социологию культуры или психологию культуры. В то же время три вышеперечисленных направления задают саму *возможность* культурологического исследования как такового.

О понятии парадигмы культуры

Греческое слово «парадигма» имеет значение «образец, модель, пример». Этот термин используется уже в философии Платона, когда речь заходит о том, что мир эйдосов несет в себе некие образцы для мира материальных вещей. Парадигма представляет собой как принцип устройства чего-либо, так и принцип его формирования, эволюции. Смена парадигм есть смена фундаментальных моделей действия, полное преобразование. Можно истолковать слово «парадигма», исходя из платоновской философии: как способ осуществления того или иного сущностного образца, способ развертывания сущностных свойств в индивидуальных вещах. Это то, что позволяет узнавать и опознавать вещи, классифицировать их, хотя само по себе вещью не является, но является *сущностью* вещи.

В XX веке термин «парадигма» вошел в активное употребление. Сначала это произошло в лингвистике. Лингвистическая парадигма представляет собой образец и модель спряжения или склонения части речи, словом, образец действия грамматической конструкции в языке. Многообразию речи есть система проявляющихся в ней парадигм. Благодаря этим парадигмам мы можем опознавать грамматику языка и понимать его. Одного только знания значений слов для понимания языка недостаточно. Потому фактический основатель лингвистики Фердинанд де Соссюр (1857–1913) говорил, что язык есть в первую очередь грамматическая структура и система различий. Эти различия — различия парадигм.

В философском дискурсе термин «парадигма» в первую очередь связан с философией науки. В XX веке речь зашла о существовании научных парадигм, то есть неких крупных эпистемологических моделей, проявляющих себя в многообразии научных гипотез и концепций,

определяющих тот или иной способ научного познания мира. Согласно Томасу Куну (1922–1996), смена научных парадигм происходит путем революционного преобразования, то есть касается полной замены аксиоматики науки, вопросов, которые движут мышлением, или же моделей мышления. Смена парадигмы похожа на полное изменение наблюдающей позиции, выход в иную плоскость или даже переход из одной системы измерений в другую.

Таким же образом мы можем говорить о парадигме мышления в целом, проявляющей себя не только в научном познании, но и во всех способах мысли. Так или иначе многообразие конкретных мыслительных процедур, конкретных актов осмысления подчиняется одному закону мышления, который находится в глубине и не проявляется. Этот закон структурирует все мыслительные процедуры так же, как аксиома структурирует все следующие из нее теоремы и выводы. Но как нам обнаружить этот закон, если он стоит *за* мышлением, то есть сам по себе не мыслится? Многообразие актов мышления предстает в многообразии высказываний. По сути дела, анализируя структуру высказываний, мы можем попытаться понять, что является законом мышления.

Выявление парадигмы мышления возможно через анализ языка, грамматику и форму того, что самой по себе мыслью, мыслительным актом не является. Таким образом лингвистический принцип распространяет себя на анализ мышления. Язык составляет как бы предел мысли. О мысли мы можем сказать в языке, но за его пределы нам уже не выйти, потому что о языке мы также говорим в языке и узнаем через язык. Именно этим и обусловлен лингвистический переворот в философии и гуманитарном знании XX века. Это знание направлено на поиск парадигм, фундаментальных структур и моделей мышления и культуры, поэтому это знание вынуждено быть лингвистическим.

Именно таким образом мы можем говорить и о парадигме культуры. Парадигма культуры представляет собой образец и модель, по которой функционирует вся культура того или иного типа. Вся культура есть проявление парадигмы, когда мы выходим за пределы парадигмы, то сталкиваемся с другой культурой. В этом смысле культуры подобны языкам; культур, так же как и языков, должно быть много, и нет единой парадигмы культуры или некой общей культуры, как нет общего единого универсального языка.

Парадигма культуры, однако, есть нечто большее, чем то, что может быть определено грамматикой языка. Она скорее существует *по принципу* грамматики языка. Она задает глубинную модель для всех сторон жизни. И возникает вопрос: если наше мышление полностью определя-

ется этой базовой моделью, можем ли мы помыслить себе на самом деле различные модели, или наше видение различных моделей само по себе есть часть нашей парадигмы? О языке мы можем говорить лишь в языке и выйти за пределы собственной грамматики рассуждения не в силах. Сменив грамматику, мы просто сменим парадигму. Но способны ли мы узнать об этой перемене, выйти на тот метауровень, с которого видны различия парадигм?

Таким образом, мы видим, что понятие парадигмы культуры является весьма функциональным и важным при изучении культурных различий, однако также и весьма проблематичным.

Синхроническое и диахроническое измерения культуры. Отношение к языку: Фердинанд де Соссюр vs Мартин Хайдеггер

В качестве научных терминов «синхрония» и «диахрония» в первую очередь связаны со сферой лингвистики. Этими терминами обозначаются два возможных подхода к языку. Первый предполагает исследование языка как системы в одновременном срезе (синхрония — от *греч.* «совместно» и «время»), второй — в историческом развитии (диахрония — от *греч.* «через» и «время»). Подробная разработка этих двух планов изучения языка произведена уже упоминавшимся основателем структурной лингвистики Фердинандом де Соссюром.

Соссюр полагал, что для лингвистики разграничение этих двух временных осей должно быть абсолютным: изучается либо язык как система элементов, связанных между собой в едином временном пласте, либо эволюция этих элементов в ее последовательном развитии. Поскольку структурная лингвистика в первую очередь заинтересована в рассмотрении языка как системы, то предпочтение отдается синхроническому аспекту. По сути дела, людям, использующим язык, как некоему коллективному сознанию известно только синхроническое состояние языка. Элементы языка как системы находятся именно в синхронической взаимообусловленности.

Разделение синхронического и диахронического аспектов лингвистики не может рассматриваться как однозначное, в нем есть много спорных моментов. Основанием для спора является хотя бы тот факт, что трудно определить с тем, что есть синхронный временной срез, какими временными границами он определен. Ведь если язык проявляет себя через цепи высказываний, то они всегда имеют временное измерение. Язык последовательно развертывается во времени, следовательно,

языковой срез не может проходить через мгновение. А раз так, значит, мы уже имеем дело с некоей временной системой, в которой наблюдается диахроническое изменение элементов, так или иначе меняющих систему языка в целом.

Тем не менее в лингвистике это разделение имеет существенный методологический смысл и может постулироваться как достаточно строгое.

Если мы рассматриваем культуру по принципам языка, то есть полагаем, что культура есть текст, в основе которого лежит грамматический принцип связи элементов или то, что мы назвали парадигмой, а весь этот текст представляет собой связь элементов по лингвистическому принципу, то есть целостную структуру, мы также должны учесть, что культура может быть рассмотрена в диахроническом и синхроническом аспектах.

Однако мы сразу можем увидеть, что в данном применении эти уровни не могут быть разделены так же строго, как в лингвистике.

Языковая система, как уже говорилось, дана людям в синхроническом аспекте. Это единственный аспект, в котором мы знаем свой язык и употребляем его. Структурный подход позволяет проследить связь элементов в нем, выявить действие структуры. Полностью понять, что представляет собой язык, без обращения к истории его становления нельзя, однако освоить его и научиться его строению можно и без диахронического взгляда.

Иное дело с культурой. Культура дана людям также только в синхроническом аспекте, именно в том наборе структурных принципов, которые управляют их жизнью и в которых они живут. Однако если мы говорим о понимании культуры, то оно всегда отлично от ее освоения и оттачивания умения ориентироваться в ее структурных элементах. Такое освоение и ориентирование было бы подобным изучению системы действия теней на стене платоновской пещеры. Из того, что мы видим лишь как проявление, отражение, проекцию, тень, Платон делает вывод, что истинное понимание зависит от знания источника. Чтобы понять действие теней, достаточно увидеть то, *что* их отбрасывает.

Поиск архэ, то есть первоначала мира, в метафизике всегда представляет собой исследование в диахроническом аспекте, несмотря на то что претендует на построение статичной системы мира. Первоначало всегда отложено во времени по отношению к тому, что оно производит, а следовательно, статичная система мира оказывается невозможной.

Однако то, что нас интересует, есть именно способность понимания. Понять — значит увидеть корни, причины. Понимание всегда есть

диахроническая процедура. Потому уже в XX веке Мартин Хайдеггер (1889–1976), рассуждая об истоках метафизики и о том ограничении, которое она вносит в понимание мира, пытаясь представить его как статичное разделение видимого и истинного, утверждает, что понимание предполагает погружение в *историю*, в видение истоков. Чтобы понять имеющееся положение вещей, надо увидеть, как, каким образом оно возникло, из чего оно произошло. Но метафизический характер архэ как логически предшествующего должен быть преодолен для подлинного понимания, и соответственно мы имеем дело не с описанием статичной картины мира, где есть истинное и видимое, потустороннее и посюстороннее, существующие одновременно, а с историей. Эта история есть история человеческой культуры, то есть работы духа, явленной как язык. Этот язык существует именно как история, поэтому существенным для понимания оказывается этимологическое, историческое исследование корней языка.

Проще говоря, мы не можем должным образом понять себя и то, что мы есть, если не поймем, *как мы таковым стали*. Не можем понять имеющуюся систему культуры, правил поведения, искусства, принципов науки, экономики, политики, если не поймем, в чем их истоки, как они сформировались. Мы можем научиться оперировать ими, но в то же время будем скорее только их пешками, тем, чем манипулирует сама система культуры. Если мы хотим избавиться от манипуляции и обрести свободу, то должны выйти на метапозицию, посмотреть на культуру извне, а единственный способ это сделать — соотнести ее с тем, чем она *не* является, с чем-то иным; из иного же нам дана лишь историческая перспектива, истоки, которые не являются тем, что существует в данный момент.

Конечно же, выход на метапозицию оказывается крайне проблематичным, ведь, по сути дела, выйти за пределы культуры значит выйти за пределы себя, а это невозможно, не перестав быть. Однако же именно попытка выхода за пределы себя, заключенная в возможности исторического взгляда, и есть единственное приближение к свободе, которая может быть дана тому, кто не свободен по определению, то есть всегда определен собственной парадигмой культуры или собственным языком.

Потому Хайдеггер в качестве экзистенциального мыслителя говорит о том, что человеческое бытие есть принципиально невозможный акт — выдвинутость за пределы самого себя и мира в целом, то есть выдвинутость в ничто.

Проблема Другого в европейской философии

Еще одно важнейшее понятие, которое необходимо упомянуть в нашем контексте — а именно в контексте разговора о сравнительной культурологии, — это понятие Другого. Фактически оно задает саму возможность для сравнения. Ведь то, что сравнивается, должно быть различным. Но так же то, что сравнивается в культурологии, относится к гуманитарному, человеческому миру. А это означает, что речь идет о различии между людьми, между их способами жить, ощущать свою жизнь и объективировать ее в разных формах жизнедеятельности. Речь идет о различии между субъектами действия.

Далеко не сразу это важное понятие могло возникнуть и быть артикулированным. Его истоки можно найти в диалектических концепциях немецкого идеализма, акцентирующих тот факт, что для собственного определения, понимания себя в качестве себя, нужно нечто *иное*, нужно отрицание себя, установление своей границы. Эта негативность — основа самопознания. Но сперва Иное, полагаемое субъектом в качестве самоограничения, задающее ему предел, мыслится скорее как то, что субъектом не является, как полное отрицание его. Что это может быть? Может ли это быть само отрицание? Нет, это должно быть нечто установленное как существующее, нечто полагаемое как существующее в противовес себе самому. Может ли это быть объект? Тоже нет, потому что объект — всего лишь проекция субъекта, полностью зависящая от него; объект не может быть радикальным отрицанием, не может быть радикально, совершенно Иным по отношению к субъекту, который может сказать «я», то есть ко «мне». Главным в этом противопоставлении постепенно становится именно частица «не». То, что сперва выступало скорее в качестве проекции, моего собственного полагания, начинает приобретать черты безусловного отличия, потому что в противном случае мы не встретим реальной сущностной границы, не выдвинемся, согласно приведенному выше требованию, сформулированному Хайдеггером, «в ничто». Однако мы никогда нигде не сталкиваемся с «ничто», мы сталкиваемся только с тем, что существует. Где же мы можем все-таки встретить это «ничто» по отношению к себе, которое, как говорит Хайдеггер, наполняет нас чувством ужаса? Может ли это быть Бог? Безусловно, да, но поскольку это нечто вне меня, он не познается мною в качестве Бога. Чувство, охватывающее перед Богом, сродни тому, что охватывает перед Смертью, и это именно *чувство*, то есть нечто, охватывающее изнутри. То, что Иное — это Бог, можем почувствовать только мы сами. Но то, что фиксируется нами в качестве Ино-

го в Боге, то есть главное в нем, есть то, что это Иное есть не объект, а *субъект*. Другой субъект. И в этом смысле это не только Бог, но любой другой человек, поскольку он обладает собственной волей и собственным сознанием. И вот этот другой субъект оказывается непонятным и загадочным, и тем не менее определяющим меня как меня. Он является моей границей и в то же время тем самым, что я хочу, но не могу до конца понять.

Что, однако, сказано этим рассуждением, кроме того, что человек живет в обществе людей и главная его проблема — это именно общение с людьми, которые являются разными, отличаются друг от друга, но все же вступают во взаимосвязи и определяют друг друга? Лишь то, что другой человек теперь оказывается проблемой, а факт моей определенности им и обществом в целом вместе с фактом моего непонимания этого другого человека, а значит, и общества в целом, образует некий парадокс — парадокс интересубъективного пространства, лишаящий его точности и препятствующий возможности схематизации механизмов организации общества.

Отметим в связи с этим любопытную мысль американского философа Терри Иглтона (р. 1943). Он обращает внимание, что Кант фактически сформулировал эту парадоксальную проблему в своей третьей Критике — «Критике способности суждения», работе, посвященной в первую очередь вопросам эстетики. И сформулировал он ее в форме эстетического парадокса «всеобщности» эстетического суждения. Эстетическое суждение, по Канту, субъективно, возникает бездоказательно, до всякой логики, а потому его невозможно обосновать. Поэтому о вкусах не стоит спорить. Суждение возникает на основе «свободной игры познавательных способностей», и эта игра совершенно случайна. И тем не менее суждение высказывается как если бы оно было всеобщим, и споры о вкусах — самые жаркие. Но главное, мы часто имеем возможность действительно совпасть во вкусах, кроме того, можно судить о хороших и плохих вкусах, и даже развивать и воспитывать вкус. Все это становится возможным исключительно на основе того, что Кант называет «общим чувством». Это общее чувство — возможность практически случайного совпадения между людьми, ведущая к установлению между ними согласия. Это очень зыбкое и весьма относительное согласие. И тем не менее только оно и лежит в основе человеческой солидарности в обществе, где отсутствует общий критерий истины, так как таинственная «вещь в себе», реальность мира самого по себе или божественная истина оказывается непознаваемой. Словом, исходя из этого, можно сказать, что именно

эстетическая способность суждения лежит в основе интересубъективного пространства современного либерального сообщества, в котором, хотя бы на уровне регулятивной идеи, все способы поведения и все типы культурной жизни признаются имеющими право на существование и призываются к взаимодействию.

Глава 2. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИЙ ПОНИМАНИЯ ДРУГОГО

Круг проблем и метод изложения

Исходя из вышесказанного и переходя к последующему изложению, мы наметим круг проблем, которые представляется необходимым затронуть.

В первую очередь хотелось бы разобраться в том, что можно назвать «понимающим» историческим подходом к культуре, поскольку понимание становится существенной проблемой и широко обсуждаемым принципом для философии XX века. Эта тема становится основной для герменевтической философской традиции. Потому стоит внимательно взглянуть на то, как она представляет возможность видения культуры в динамике постоянного изменения системы взаимообусловленных элементов.

Также хотелось бы остановиться на проблемах, связанных с логической возможностью помыслить другую парадигму культуры, то есть помыслить диахроническое развитие, выйти за пределы синхронного среза. Эта возможность как таковая есть, в конечном счете, возможность помыслить нечто Иное, помыслить Другого или столкнуться с ним, то есть здесь затрагивается самая основа того, что есть интересубъективная коммуникация — коммуникация между *разными* субъектами.

Эта возможность может быть представлена как философски, так и исторически, через продумывание последовательности или многообразия.

В последующих параграфах будет представлен ряд текстов, в которых так или иначе рассматриваются эти вопросы и которые видятся нам важными для понимания поставленной проблемы.

Тексты будут представлены объемными цитатами, отражающими существенные для нас вопросы, снабженными комментарием к пониманию этих вопросов в контексте предлагаемых авторами данных текстов концепций.

О том, что такое герменевтика

Слово «герменевтика» имеет древнегреческое происхождение и означает «искусство толкования». Этимология греческого слова «толковать» не ясна, и связь с именем знаменитого бога Гермеса — бога-вестника, толкователя воли богов для людей — не доказана. Но по крайней мере на уровне метафоры образ бога-вестника, создателя системы мер, алфавита и прочих обозначений хорошо иллюстрирует суть процесса обращения с текстами и языком. Кроме того, Гермес — бог-обманщик, бог запутывающий, снабжающий многозначностью. А также еще и покровитель воровства и путешествий. Все эти образы уместны при взгляде на герменевтику как на практику толкования текстов и особенно на контекст ее возникновения и развития.

Герменевтическая практика толкования текстов актуализируется в поздней Античности и раннем Средневековье, то есть в тот момент, когда начинается первый этап межкультурного диалога, испытывается первый порыв интереса к пониманию различными культурными и языковыми традициями друг друга в формирующемся общем пространстве их коммуникации. Здесь непременно должен понадобиться перевод текстов — но не только перевод, а также и понимание их.

Мы уже не раз упоминали, что люди в целом и изначально настроены на ксенофобию, на то, чтобы игнорировать все другое, считать его ложным и чуждым. А если в этом другом и находится что-то близкое, оно толкуется в своих собственных терминах и понятиях, подавляется под себя. В этом смысле весьма травматичной является ситуация, когда другое предстает как именно *другое* и при этом все же требует не отвержения, а понимания. Такой, по сути, и была ситуация начала новой эры, и неслучайно ведь здесь меняются даже летосчисление, взгляд на историю, совершается мощный культурный переворот.

То основное, что должно было непременно быть понято и пригнано к структурам греческого мышления и способам организации жизни, — радикальное событие мистической абсурдной веры, религиозное мышление, родиной которого была восточная, совершенно непонятная в терминологии античного мира традиция. Однако событие веры в абсурдного Бога и в его воплощение было столь настойчивым и радикальным, что потребовало слома всех форм понимания для того, чтобы приспособить не божественную истину к себе, но свое понимание — к божественной истине.

Потому герменевтика изначально предполагает диалог, готовность открыть свои способы понимания так, чтобы включить в них нечто

до тех пор непонятное, использовать свои способы мышления для понимания незнакомого, но безусловно важного, и поскольку оно столь важно, то и видоизменять эти способы мышления под его влиянием, подстраивать под его требования. Таким образом, здесь мы имеем дело с круговым процессом динамического взаимовлияния, когда мы меняемся под влиянием понимаемого, однако понимаем его в силу того, что есть в нас самих. То есть сама понимающая способность меняется через осуществление понимания.

Мировоззрение и жизнь: герменевтический подход Вильгельма Дильтея

Одним из первых, кто обратился к герменевтике в контексте философии культуры, стал Вильгельм Дильтей (1833–1911). Его герменевтический подход к культуре следует напрямую из философии жизни, а именно из того, что жизнь оказывается не полностью рационализируемой, не полностью укладываемой в строгую схему разумного осмысления, какой требовала до тех пор европейская философская мысль.

По сути дела, здесь вновь проявляется различие между старым, сложившимся в XVII веке подходом к исследованию, рассматривающим мир как объект, удостоверяемый в своем бытии субъектом, что обуславливает возможность естественно-научного отношения к миру, естественно-научной методологии, и новым, гуманитарным подходом. Естественно-научная методология имеет тот обобщающий характер, о котором мы уже говорили, в связи с тем, что направлена на объекты через их внешнее наблюдение. Но совсем иное дело, если мы должны обратиться к изучению субъекта — человека: исторического деятеля, просто другого человека или даже самого себя. В этом случае нам никоим образом не может хватить одного лишь внешнего наблюдения. Мы ведь сами и являемся тем, что наблюдается, или же, поскольку наблюдаемый Другой есть субъект — в нем есть нечто, что может быть понято, только если мы сами включены в понимание его, что в нем есть нечто необъективируемое, как и в нас, но удивительным и непостижимым образом иное.

Потому герменевтика с ее уже описанным круговым пониманием через взаимоизменение оказывается столь актуальной для наук о духе или гуманитарных наук, идеологом формирования которых выступает Дильтей. Его подход к миру истории, миру культуры, то есть миру духа, предполагает живание, вчувствование, сопереживание.

Это отражается и на трактовке того, что есть культура и на чем она основана. Приведенный ниже отрывок из работы «Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах» акцентирует значимость двух понятий: во-первых, это мировоззрение, во-вторых, это жизнь.

В данном случае они нужны Дильтею для поиска ответа на вопрос о множественности метафизических систем и о возможности прекратить между ними споры. Эта проблема постоянно актуализировалась в философии конца XIX — начала XX века, и течение, утверждающее возможность прекращения философских споров путем выстраивания логической системы истинного знания, уже готово было оформиться в виде логического позитивизма, предлагающего преодоление всякой метафизики через систему точного анализа языка. По сути дела, логические позитивисты формулируют идею точного языка как логико-тематического языка объектного мира и ставят жирную точку на предположении о том, что таковой точностью и претензией на истину может обладать какая-либо метафизическая система. Это движение есть движение к радикальной критике метафизики, но, кроме того, оно практически однозначно отказывает гуманитарным наукам и любым высказываниям гуманитарных наук, основанным на ценностно-индивидуализирующем подходе, в какой-либо точности. Это важный вклад в проблему различения методологий.

Чем являются метафизические системы, с точки зрения Дильтея, и разрешим ли между ними спор? Спор между ними неразрешим, и в этом нет нужды. Чтобы продемонстрировать ненужность разрешения этого спора, Дильтей апеллирует к опыту искусства, не стремящегося к построению единой системы, но предлагающего множественность описаний и требующего живания для своего постижения.

Интересно заметить, что логические позитивисты далеко не чужды этой же идее, несмотря на то что проводят ее в несколько уничтожительном ключе. Так, Рудольф Карнап (1891–1970) в работе «Преодоление метафизики логическим анализом языка» (1931) сравнивает метафизические системы с произведениями искусства, показывая, что основанием их формирования и изложения является сфера чувств и эмоций, они выражают мироощущение или «чувство жизни»¹ скорее, чем утверждают что-то логически. Только, как полагает Карнап, художники, поэты, а особенно музыканты преуспевают в этом значительно больше.

¹ Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / пер. с нем. А. В. Кезина // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М.: Дом интеллектуальной книги : Прогресс-Традиция, 1998. С. 88.

Дильтей со своей стороны вовсе не намерен принижать значимость метафизического опыта, так же как и религиозного, лишь из-за того, что они выражают мироощущение и не ведут нас к постижению единой и окончательной истины. Напротив, именно выражение мироощущения оказывается наиболее ценным.

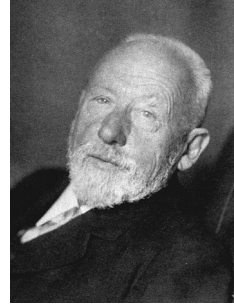
Мы использовали слово «мироощущение», поскольку оно наилучшим образом выражает нерационализируемый, глубинный эмоционально окрашенный характер того, во что мы можем проникать и вживаться при столкновении с феноменами культуры. Однако, поскольку Дильтей говорит о метафизике и схемах понимания, выражаемых в языке религии, философии, искусства, в артикулируемых способах поведения и взглядах на мир, то он использует слово «мировоззрение». Философские, религиозные, художественные системы важны именно постольку, поскольку выражают в себе и артикулируют мировоззрение. Между тем, полагает Дильтей, «основной корень мировоззрения — жизнь»¹. Жизнь многообразна, потому многообразны и мировоззрения. Они фиксируют в себе совокупность жизненного опыта и не являются каким-либо внешним продуктом деятельности мышления, отдельным от проживания жизни. Нет, следовательно, никаких пустых, ненужных схем и домыслов, фантастических построений в истории мировоззрений, которые можно было бы отбросить и признать ложными. Все, что смогло возникнуть и укрепиться, вместе со всеми своими отклонениями и странностями — следствие определенных жизненных процессов, все укоренено в жизни и потому достойно внимания как ее проявление. Мировоззрение есть итог кристаллизации многообразия опыта «возвышения жизни до сознания»². Как такой факт проявления жизни, мировоззрения не являются более или менее истинными. Их существование, как и существование жизни, абсолютно, несмотря на их множественность и историческую ограниченность.

Также Дильтей обращает внимание и на другую существенную проблему — а именно на проблему исторической изменчивости мировоззрений. Они меняются потому, что жизнь не стоит на месте, меняются непрерывно, в мельчайших чертах или в более обширных процессах. Мировоззрения находятся в постоянной динамике. Но тем не менее диалектика мировоззрения состоит в том, что, будучи непрерывно динамически изменчивым, оно представляет собой в то же время и некое единое, взвешенное, стройное образование.

¹ Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век. Антология. М. : Юрист, 1995. С. 216.

² Там же. С. 225.

Вильгельм ДИЛЬТЕЙ (1833–1911) — немецкий историк культуры, философ, литературовед. Именно ему принадлежит термин «науки о духе». По своим философским воззрениям Дильтей близок к философии жизни. Также во многом он продолжает традиции немецкого идеализма. Жизнь и деятельность духа рассматриваются им как историческое действие, однако история как целое не имеет единого смысла, но представляет собой череду замкнутых культурных систем. Основные труды: «Введение в науки о духе» (1880), «Построение исторического метода в науках о духе» (1910).



Вильгельм Дильтей. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах. I. Жизнь и мировоззрение. 6. Многообразие мировоззрений

Мировоззрения развиваются при различных условиях. Климат, расы, нации, созданные историей и тем или другим государственным порядком, обусловленные временем деления на эпохи и века, в которых живут нации, оказывая влияние друг на друга, — вот основные условия, влияющие на многообразие мировоззрений. Жизнь, возникающая при столь специфических условиях, оказывается весьма разнородной, как и сам человек, создающий себе представление о жизни. И к этим типическим различиям присоединяются еще различия отдельных индивидуальностей, их среды и жизненного опыта. Как на всем земном шаре живет бесчисленное множество форм живых существ, между которыми происходит постоянная борьба за существование и территорию, так и в мире людей развиваются различные формы мировоззрений, вступающие в борьбу между собой за власть над душой.

И здесь замечается одна закономерность: подавленная непрерывной сменой впечатлений, превратностями судьбы и силой внешнего мира душа должна стремиться к внутренней устойчивости, чтобы быть в силах всему этому противостоять, и вот от смены непостоянства, текучести, так сказать, своего содержания, своих мировоззрений она обращается к более долговечным оценкам жизни и твердо поставленным целям. Мировоззрения, содействующие пониманию жизни, выдвигающие полезные цели, сохраняются в борьбе, вытесняя более слабые в этом отношении. И в смене поколений жизнеспособные мировоззрения развиваются, становясь все совершеннее. Как в многообразии органических живых существ сохраняется одна и та же структура, так и мировоззрения развиваются по одной и той же схеме.

Глубочайшая тайна их специализации заключается в той правильности, которую телеологическая связь душевной жизни навязывает особой структуре мировоззрений.

Среди кажущейся случайности этих мировоззрений существует в каждом из них известная связь целей, вытекающая из взаимной зависимости вопросов, содержащихся в загадке жизни, и в особенности из постоянного отношения, существующего между картиной мира, оценкой жизни и целями, которые ставит себе воля. Одна общая человеческая натура и известный порядок индивидуации находятся в твердо установленных жизненных отношениях к действительности, а эта последняя остается всегда одной и той же, жизнь показывает всегда одни и те же стороны.

И вот в эту правильность структуры мировоззрений и ее дифференциации на отдельные формы вступает непредвиденный момент — изменение жизни, смена эпох преобразования в науке, гений наций и отдельного человека. Вследствие этого непрерывно меняются значимость проблемы, сила известных идей, вырастающих из исторической жизни и властвующих над ней. В зависимости от исторического места, которое они занимают, в мировоззрениях возникают все новые и новые комбинации жизненного опыта, настроений, идей — комбинации, неправильные по своим составным частям и по их силе и значению в целом. Тем не менее они по закономерности в глубинах структуры и по логической правильности не агрегаты, а цельные, стройные образования.

Далее, если эти образования сравнить, оказывается, что они распределяются в группы, между которыми существует известная родственная связь. Как сравнительный метод устанавливает известные типы языков, религий, государств, известные линии их развития и порядок их превращений, так можно аналогичным методом установить то же самое и в мировоззрениях. Эти типы наблюдаются в исторически обусловленной единичности отдельных образований. Они везде обусловлены своеобразием области, в которой они зарождаются. Но если конструктивный метод выводил их из этого своеобразия, то это было тяжким заблуждением. Только сравнительно-исторический метод может приблизиться к решению задачи установления таких типов, выяснения их изменений, развития, скрещивания. Достигнутые результаты не должны, однако, преграждать путь дальнейшему развитию. Всякое установление таких типов носит лишь временный характер. Это только вспомогательное средство смотреть исторически глубже. И с сравнительно-историческим методом связана всегда подготовка последнего путем систематического изучения и интерпретации исторических данных с точки зрения этого изучения. Это психологическое и исторически систематическое истолкование истории не свободно от ошибок конструктивного мышления, склонного во всякой области систематизации исходить из какого-нибудь простого отношения как из своего рода господствующего в ней импульса к развитию.

Резюмирую все вышесказанное в одном общем положении, подтверждаемом во всяком пункте сравнительно-историческим методом. Мироззрения не являются созданием мышления. Они не возникают в результате одной лишь воли познания. Постигание действительности есть важный момент в их образовании, но только один из моментов. Они — результат занятой в жизни позиции, жизненного опыта всей структуры нашего психического целого. Возвышение жизни до сознания в познании действительности, оценка жизни и деятельности — вот та медленная и трудная работа, которую совершило человечество в развитии мироззрений.

Это основное положение учения о мироззрении подтверждается, если рассматривать весь ход истории в целом.

Тогда же находит свое подкрепление один важный вывод из нашего положения — вывод, который приводит нас к исходному пункту настоящей статьи. Развитие мироззрений определяется волей к устойчивости картины мира, оценки жизни, работе воли, вытекающей из описанного ряда ступеней психического развития. Религия, как и философия, стремится к устойчивости, к силе влияния, к господству, к общезначимости. Но человечество на этом пути не продвинулось (продвинулось) ни на шаг вперед. Борьба мироззрений между собой ни в одном основном пункте не увенчалась победой одного из них. История производит из них отбор, но великие типы их сохранили всю свою силу, недоказуемые и неразрушимые. Они не могут быть обязаны своим происхождением тому или другому доказательству, ибо никакое доказательство разрушить их не может. Отдельные ступени и специальные формы того или другого типа опровергаются, но корень их в жизни сохраняется и продолжает влиять и вызывать к жизни все новые и новые образования¹.

Лингвистический поворот в философии и гуманитарном знании

В XX веке структура и основное направление развития философской мысли претерпели существенное изменение, которое получило название «лингвистический поворот». Словосочетание указывает на усиление интереса к языку, но не только. Скорее оно указывает на то, что сам способ философствования входит в непосредственное отношение с лингвистической проблемой.

Некогда, во времена ее зарождения в Древней Греции, философию занимали вопросы о бытии и мире: «Что есть сущее? Что есть мир? Что есть все?» И это были вопросы, которые подразумевали возможность узнавания истины этого мира, бытия, полной и абсолютной истины. Со временем, особенно в теологической мысли, возможность познания

¹ Дильтей В. Указ. соч. С. 223–225.

истины все более проблематизировалась, а сама истина все больше отдалась в сферу непостижимого, сверхразумного, совершенно неуловимого. Новое время и критическая философия совершили существенный переворот, обратившись к вопросу о познании. Вопрос о том, что есть сущее, отошел на второй план и даже был признан неразрешимым. Зато возник иной вопрос: «Как мы можем что-либо знать, как устроено наше сознание?» Но и тут оказалось, что мы сталкиваемся с некой границей, задаваемой нашей рефлексивной способностью. Как мы узнаем о нашем сознании вне тех форм, в которых мы его выражаем? И вот вопрос меняется еще раз: «Как мы можем выражать то, что знаем о мире? Как мы говорим? Как устроен наш язык, наша способность выражать и понимать?»

И сразу же мы видим: способы выражения крайне различны и ни один из них не может претендовать на абсолютную значимость. Ведь мы не знаем, что есть истина, и даже не знаем, как мы можем ее познавать. Мы знаем только разные способы выражения наших попыток познавать ее. И вне знания истины, или хотя бы единства структуры сознания, единства разума, нет никакого критерия для определения большей или меньшей истинности этих выражений. Лингвистический поворот — это прямой путь к плюрализму и релятивизму, а также к заметному росту ощущения бесосновности всего происходящего. Мы живем в плену знаков и не можем вырваться за их пределы. Все, с чем мы сталкиваемся в себе и в мире, — это разные способы говорить, выражать, но что именно выражается — остается загадкой. Можно также сказать, что лингвистический поворот обозначает поворот к атеистической позиции или к некой новой форме мистического мироощущения: то, что скрыто за языком, крайне таинственно либо вообще не существует. Апофеоз этого лингвистического обращения точнее всего сформулирован французским философом второй половины XX века Жаком Деррида (1930–2004) в знаменитых словах: «Внетекстовой реальности вообще не существует»¹. Но Деррида недаром является автором понятия «деконструкция»: фраза деконструирует сама себя. Ведь именно в момент утверждения отсутствия внетекстовой реальности мы утверждаем неумолимость ее отличия от реальности текстовой, а значит, и неумолимость того, что мы должны иметь с ней дело, чтобы хотя бы понять, что нечто является языком и нечто является текстом. Внетекстовая реальность существует хотя бы как *возможность для языка быть осознанным как язык*. Язык является следом по отношению к тому, чего нет, или,

¹ Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. Н. Автономовой. М. : Ad Marginem, 2000. С. 43.

говоря словами еще одного французского мыслителя Жана Бодрийера (1929–2007), симулякр, копией без оригинала. Даже при отсутствии оригинала, то есть истины самой по себе, статус копии остается за миром, понятым как текст.

Мы представили краткий очерк развития философского вопроса по направлению к тем радикальным выводам, которые может дать лингвистическая переориентация. Сама же лингвистическая переориентация выступает в роли продолжающейся и развивающейся критики всего, что может быть подвергнуто сомнению. Это продолжающаяся критика метафизики, доходящая до деконструкции, которая всегда есть самодеконструкция, разбирание и расслоение самого себя или условий собственной возможности. Лингвистическая критика как критика языка есть также и деконструкция условий возможности самой критики.

Тем не менее это отнюдь не путь отрицания, не путь разрушения, это путь предельного самопонимания, который способен избавить нас от тех очевидностей и предрассудков, которые как раз и могут быть губительными. Эта критика есть кульминация познания субъектом самого себя, начавшегося в древней философии, продолжившегося в теории познания Нового времени и породившего то, что мы уже охарактеризовали как гуманитарное знание. Это кульминация гуманитарного знания. И это та процедура, которую человек, вышедший за пределы своей традиции, своего принятого от отцов и дедов обычая, человек, получающий знания о мире, оказавшийся в мире многообразия, то есть человек, вступивший в коммуникацию со множеством себе подобных, но в то же время и отличных от него других людей, вынужден применить, чтобы иметь возможность наладить с ними взаимопонимание и не разрушить все неосторожным жестом, чтобы избежать конфликта, а не разгечь его.

Можно сказать, что человек, выходящий в пространство коммуникации, есть человек, попадающий в поле действия сравнительной культурологии. И чтобы не быть сбитым с толку, не погибнуть, не запутаться и не погубить все многообразие вокруг себя, он должен быть осведомлен обо всех тонкостях и сложностях, которые могут подстергать его на этом пути. То есть он должен обратиться к гуманитарному знанию. Так что, возможно, совсем неслучайно звучат известные слова, часто приписываемые французскому антропологу и этнологу Клоду Леви-Строссу (1908–2009), пережившему целое столетие и исследовавшему множество времен и традиций: XXI век будет веком гуманитарного знания — или его вообще не будет.

Однако то, что интересует нас в нашем контексте более всего, — это само применение лингвистического способа мыслить в культурологическом исследовании, в обращении к культурологической проблеме.

Леви-Стросс дает нам прекрасный пример такого подхода, применяя принципы структурной лингвистики к антропологии и исследованию культуры. Среди направлений, представляющих лингвистический поворот в культурологии, первым обозначим именно *структурализм*.

Однако, конечно, в наибольшей мере термин «лингвистический поворот» относится к направлению, весьма далекому на первый взгляд от культурологического исследования. Это направление, в основном погруженное в вопросы логики и доводящее логический анализ языка до предела изошренности, — *аналитическая философия*. Из недр ее вышло само выражение «лингвистический поворот». Язык есть не только предмет ее осмысления, но и основное поле ее философской деятельности. Однако раз культура в ее многообразии может быть понята как язык или как многообразие языков, то принципы аналитической философии находят применение и в этой сфере.

Также нельзя обойти вниманием то развитие, которое претерпевает классическая философская мысль, сформировавшаяся некогда в рамках немецкой классической философии и давшая рождение наукам о культуре и гуманитарному методу познания. Это направление также не избегает интереса к языку, становясь философией символических форм. Оно обращается к языку и с этой точки зрения смотрит на культуру. Поэтому оно может быть названо *символической теорией культуры*.

Вновь обращаясь к вопросу о понимании, мы подходим к той трансформации, которую претерпела герменевтическая идея при создании того, что получило название «*философская герменевтика*».

И наконец, *постструктурализм* деконструирует и тем самым подвергает рефлексии, уточнению, усложнению и переосмыслению принципы структурализма. Как таковой, он скорее является теорией современной культуры, то есть культуры, обнаружившей себя в ситуации лингвистического обращения, или в ситуации релятивизма, плюрализма и ощущения безосновности, ищущей преодоления в дальнейшем развитии углубленного самоанализа. Однако и здесь мы можем обнаружить формулировки принципов осмысления истории культуры в целом.

Этот набор направлений должен быть охвачен в нашем последующем обзоре на примере отдельных концепций и фрагментов текстов.

Схематизм структуры и эмпирическое исследование: Клод Леви-Стросс

Создатель структурной антропологии Клод Леви-Стросс много лет и большое количество работ посвятил исследованию первобытного мышления, первобытной культуры. Он проводил множество полевых исследований, выявивших то, что прежде было отнюдь не очевидным, а именно тот факт, что первобытная жизнь вовсе не «примитивнее» современной в плане обращения с символами, сложности мышления и богатства воображения. Она также вовсе не ближе к природе, как это казалось некогда просветителям, даже Руссо, в своей критике современной цивилизации полагавшему, что первобытное, близкое к природе состояние есть благодать человеческого сообщества, к которой хотелось бы вернуться. Те общества, общины и племена, с которыми столкнулся Леви-Стросс, показывали в корне обратное: жесткую структурированность жизни во всех ее планах, полную погруженность в символический мир, преграждающий действие всего, что в человеческом существе есть естественного. Человек оказался существом, принципиально извлеченным из природы, противопоставленным ей и во всех своих ритуалах, практиках и верованиях выражающим этот факт противопоставленности. Человек есть тот, кто несет в себе нечто потустороннее по отношению к окружающему природному миру. И это потустороннее есть мир символический. Этой проблеме Леви-Стросс посвятил одно из своих ранних исследований, основанное на материале, собранном во время экспедиций в Бразилию, и названное «Печальные тропики» (1955). Именно современный человек в силу своей развилвшейся рационально-логической способности, казалось бы, столь чуждой всему естественному, превращающей мир в схему, оказывается способен к тому, чтобы отделить схему от мира, разум от чувства, выявить природную часть человека и дать ей право на существование — сперва в форме отрицания и подавления, а затем в форме признания и утверждения ее свободы. Для современного человека с его свободой чувственности тотально символизированный мир традиционного общества и первобытной культуры должен выглядеть, безусловно, печальным.

Однако в тексте, фрагмент из которого приводится ниже, ставится иная проблема — проблема, возникающая на метауровне. А именно проблема самой возможности создания рациональной схемы по отношению к первобытной культуре. Ведь то, что о ней говорит Леви-Стросс, — это порождение его рационально-логического схематизирующего сознания. Схема является ментальным конструктом. Возможно, она не охватывает

глубины и разнообразия жизни иной культуры, жизни тех людей, которых ученый исследует. Не есть ли такая схема — просто идеалистическая проекция собственных ожиданий, очередной акт приписывания Другому чуждых ему свойств?

Преодоление этой проблемы видится Леви-Строссу лишь в том, что этнология, которой он посвятил свою жизнь и которая стала источником его структуралистских идей и схем, будучи гуманитарным исследованием, тем не менее выступает как эмпирическая наука. Она немыслима без сбора обширного количества данных, причем всех данных, в том числе и не подводящихся под ожидания идеальной гипотезы или схемы. Это данные, которые, согласно знаменитому принципу философа науки Карла Поппера (1902–1994), введенному им в качестве критерия определения научности знания, могут *сфальсифицировать* имеющуюся теорию или схему, представить те факты, которые противоречат ей. Безусловно, и особенно в сфере гуманитарного знания, в сфере общения, нам не избежать субъективности интерпретации.

Позже другой философ науки, уже упоминавшийся нами Томас Кун, показал, что даже естественно-научное знание не чуждо неосознанной нацеленности следовать устоявшейся схеме, то есть некой идеологической ангажированности, так что для преодоления этой схемы в науке нужно то же, что и в обществе, — революция. Тем не менее наука не имеет права пренебрегать этими данными и только в их сборе может обнаружить спасение от произвола схемы, а также путь к революционному озарению новой гипотезой, идущей вразрез с предшествующими. Не факт, что эта гипотеза будет менее схематичной и не только придаст освежающую новизну, но и приблизит к пониманию исследуемого предмета. Однако если естественно-научное знание направлено на объект и вся его методология начиная с XVII века обращала ученых не на поиск некой истины, но на поиск путей лучшей ориентации в мире объектов и лучших способов их использования, то гуманитарное знание, как мы уже видели, направлено на субъект. Если в мире объектов нет истины самой по себе или она нам полностью недоступна, то предмет гуманитарного знания заведомо предполагает наличие того, *что* должно быть понято: ведь это Другой, понятый как субъект, как иное по отношению к исследующему личностное начало. Значит, именно здесь нам есть, что понимать и к чему приближаться.

Леви-Стросс неслучайно называет работу «Структурализм и экология». В ней он затрагивает вопросы отношения к природе в первобытном обществе, в первую очередь бережного отношения. Той бережности, которая долго была столь чужда испытующему естественно-науч-

ному исследованию. Но можно увидеть здесь и иную причину. Ведь экология — это учение не о природе, но о нашем месте жительства, о нашем доме, то есть, по сути дела, это исследование того мира, который является человеческим, или мира культуры. Этот мир требует бережности. Уничтожая свое место жительства, тот дом, в котором мы живем, мы фактически губим себя, а не природу. Миру «там вовне», миру самому по себе, возможно, нет до нас никакого дела. Наше окружение имеет отношение именно к нам самим. И ради себя мы его сохраняем. Ради самих себя мы должны быть внимательны и к природе, и к другим людям, то есть экология — это именно гуманитарная наука, наука о культуре и о понимании природы как феномена культуры, поскольку она есть наш дом. Это означает, что эмпирическое исследование в данном случае, то есть в случае отношения к субъективной составляющей мира, — экологическое действие, действие по проявлению бережности и внимания. В какой мере мы сможем приблизиться к истинному пониманию через наш схватывающий схематизм, неизвестно. Но определенно мы можем сохранить то место, где живем, сохранить того, с кем общаемся, через внимание, проявленное эмпирическим исследованием.

Клод ЛЕВИ-СТРОСС (1908–2009) — французский этнолог, социолог, философ. Создатель структурной антропологии — направления, применяющего методы исследования структуры, разработанные в лингвистике, к антропологическому и этнологическому исследованию. Основывал свои структурные выводы, с одной стороны, на материале полевых исследований, а с другой — на лингвистических методах расшифровки культуры как текста. Со структурализмом в антропологии связывается кризис представления о субъекте. Леви-Строссу принадлежит утверждение о том, что сознание есть точка пересечения множества бессознательных структур. Основные труды: «Печальные тропики» (1955), «Структурная антропология» (1958), «Неприрученная мысль» (1962), «Сырое и приготовленное» (1964), «Путь масок» (1972) и др.



Клод Леви-Стросс. Структурализм и экология

Структуральный подход, предложенный мной более четверти века назад, часто оценивается моими англосаксонскими коллегами как «идеализм»

или «ментализм». Меня даже заклеили как гегельянца. Кое-кто из критиков обвинил меня в том, что я рассматриваю структуры мышления в качестве причины культуры, а иногда даже и смешиваю то и другое. Они также полагают, что я берусь за структуру человеческого разума, чтобы отыскать то, что они иронически называют «леви-строссовскими универсалиями». При таком положении дел действительно изучение контекстов культуры, в которых действует разум, представляло бы мало интереса. Но будь это так, зачем бы я стал антропологом, вместо того чтобы следовать философской карьере в соответствии с моим академическим образованием? И почему в своих книгах я уделяю так много внимания наимельчайшим этнографическим деталям? Почему я стремлюсь точно идентифицировать познаваемые каждой общностью растения и животных; различные технические цели, для которых они предназначаются; а в случае если эти растения или животные съедобны, то как их готовят для употребления — то есть варят, тушат, варят на пару, пекут, жарят на решетке, жарят на сковороде или даже сушат или коптят? Годами я был окружен земными и небесными картами, позволившими мне проследить положение звезд и созвездий в различных широтах и в разные времена года; трактатами по геологии, географии и метеорологии; трудами по ботанике; книгами о млекопитающих и о птицах.

Причина этого очень проста: невозможно предпринять какое бы то ни было исследование, не собрав и не проверив сначала все данные. Как я часто отмечал, никакой общий принцип или дедуктивный процесс не позволяет нам превосходить случайные обстоятельства, образующие историю каждой человеческой группы, особенные черты окружающей ее среды или непредсказуемый способ, выбранный каждой из них для интерпретации отдельных исторических событий или аспектов естественной среды.

Кроме того, антропология — это эмпирическая наука. Каждая культура является уникальной ситуацией, которую можно описать и понять только ценой самого усердного внимания. Только такой испытующий взгляд обнаруживает не одни лишь факты, но также критерии, варьирующие от культуры к культуре, в соответствии с чем каждая наделяет значением определенных животных или определенных растительные виды, минералы, небесные тела и другие природные феномены, чтобы из конечного набора данных построить логическую систему. Эмпирическое изучение позволяет подступить к структуре. Ибо даже если одни и те же элементы удерживаются и здесь и там, опыт доказывает, что эти идентичные элементы могут быть отнесены на счет разных причин; и наоборот, различные элементы порой выполняют одинаковую функцию. Каждая культура складывается на небольшом числе отличительных черт своего окружения, но нельзя предсказать, каковы же они либо для какой цели будут взяты. Кроме того, настолько богат и разнообразен сырой материал, предлагаемый окружением для наблюдения и размышления, что ум способен постичь лишь частицу этого. Ум может воспользоваться ею для разработки какой-либо системы в безгранич-

ном ряду других мыслимых систем; ничто не предопределяет привилегированной судьбы для одной из них.

Таким образом, вначале мы натываемся на фактор произвольности, откуда проистекают трудности, которые один лишь опыт способен разрешить. Тем не менее хотя выбор элементов может оказаться произвольным, они становятся организованными в систему, и связи между ними образуют целое. В «Неприрученной мысли» я писал, что «принцип, лежащий в основе классификации, никогда не может быть постулирован заранее; его можно лишь открыть *a posteriori* путем этнографического наблюдения — иначе говоря, опытным путем». Связность всякой системы классификации строго зависит от ограничителей, специфичных для функционирования человеческого ума. Эти ограничители детерминируют формирование символов и объясняют их оппозицию и способ их связи.

Следовательно, этнографическое наблюдение не понуждает нас выбирать из двух гипотез: либо пассивно сформированный внешними влияниями пластичный ум, либо универсальные психологические законы, повсеместно дающие начало, побуждающие одинаковые качества и действующие вне зависимости от истории и от специфики окружения. Скорее то, что мы наблюдаем и стараемся описать, представляет собой попытку реализовать нечто вроде компромисса между определенными историческими тенденциями и специфическими характеристиками среды, с одной стороны, а с другой — ментальными требованиями, которые в каждом ареале являются продолжением прежних требований такого же вида. Приспосабливаясь друг к другу, эти два порядка реальности смешиваются, создавая таким образом значимое целое.

В такой концепции нет ничего гегельянского. Вместо того чтобы прибывать ниоткуда, по разумению философа, который, вероятно, совершил бы беглый обзор, ограниченный небольшой частью глобуса и несколькими столетиями истории идей, эти ограничители человеческого ума обнаруживаются путем индуктивного процесса. Мы в состоянии достичь их только терпеливым рассмотрением того, как они отражаются, сходными либо несходными способами, в идеологии дюжин или даже сотен обществ. Кроме того, мы не расцениваем эти ограничители в качестве обретенных сразу и для всех и не берем их как ключ, который психоаналитическим образом позволит нам впредь отпереть все запоры. Вместо того мы ведомы лингвистами: они хорошо осознают, что в мире грамматики можно выявить общие свойства, и надеются, что в состоянии обнаружить языковые универсалии. Но лингвисты при этом знают, что логическая система, образованная такими универсалиями, будет гораздо беднее, чем любая частная грамматика, и никогда не сможет ее заместить. Они также знают, что изучать язык вообще и отдельные существовавшие либо донныне существующие языки — дело бесконечное и что конечный набор правил никогда не исчерпает общих свойств этих языков. Когда универсалии будут постигнуты, они выступят в качестве открытых

структур: всегда можно будет пополнить, расширить либо скорректировать прежние определения.

Итак, в социальной жизни одновременно действуют два вида детерминизма; и неудивительно, что, поскольку они различны по природе, каждый из них с точки зрения другого может показаться произвольным. За каждой идеологической конструкцией встают более старые конструкции. И они отдаются эхом во времени, назад к гипотетическому моменту, когда сотни тысяч, а может, и более лет тому назад человечество, запинаясь, придумало и выразило свои первые мифы. И также верно, что на каждой стадии этого сложного процесса всякая идеологическая конструкция видоизменяется под действием преобладающих технологических и экономических обстоятельств; они искажают, деформируют ее по нескольким направлениям. Никакой общий механизм, который, возможно, лежит в основе тех различных способов, какими человеческий разум действует в различных обществах, на разных этапах исторического развития, не работает в вакууме. Эти ментальные зубчатые колеса должны сцепливаться с другими механизмами; наблюдение никогда не обнаруживает отдельного действия частей целостного механизма; мы можем подтвердить лишь результаты их взаимодействия¹.

Многообразие культур как логическая проблема: критика идеи различия концептуальных схем Дональдом Дэвидсоном

Дональд Дэвидсон является представителем направления, называемого аналитической философией. Как уже говорилось, аналитическая философия вырастает из логического позитивизма, представляющего собой соединение логики и философии науки. Логический позитивизм стремится к уточнению языка и методологии фактического знания, то есть знания в первую очередь естественно-научного, посредством уточнения логико-математических возможностей языка, выражающего эмпирические факты. Аналитическая философия расширяет поле исследования логического позитивизма в связи с тем, что сама сфера фактичности подвергается критике и границы ее оказываются неочевидными. Аналитическая философия наследует поздние идеи знаменитого философа и логика Людвиг Витгенштейна (1889–1951), обратившегося к логическому анализу коммуникативных процессов. Тем не менее подход к проблеме языка остается сугубо логико-математическим, а значит, является достаточно маргинальным для сферы гуманитарных исследований, которые, как мы видели, идут вразрез с возможностями применения обобщающих логико-математических схем. Но поскольку интерпрета-

¹ *Леви-Стросс К.* Структурализм и экология // *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление / пер., вступ. ст. и примеч. А. Б. Островского. М.: Республика, 1994. С. 338–340.

тивная и ценностная зараженность любых суждений о фактах признается неизбежной, постольку должны быть рассмотрены логические возможности и ограничения тех высказываний, которые относятся к гуманитарной сфере. Если учитывать ценностно-ориентированный характер высказываний о фактах, то, согласно Витгенштейну, мы не можем сформулировать никаких точных высказываний, кроме логико-математических законов. Отношение к фактам само по себе является субъективно окрашенным, исторически, социально и культурно ангажированным.

Подобный подход, определяющий логические критерии высказываний, оказывается не только неожиданным, но и весьма полезным в применении к гуманитарной сфере, которая в противном случае теряет свои границы в субъективном, эмотивном и фактически художественном дискурсах.

Статья Дональда Дэвидсона «Об идее концептуальной схемы» (1974) указывает на ту же проблему, с которой сталкиваются представители гуманитарного знания и на которую указывали в том числе Дильтей и Леви-Стросс в цитированных выше текстах. Однако он подходит к этой проблеме с совершенно иной стороны, тем самым значительно радикализируя ее.

Проблематика статьи заключается в определении логической возможности утверждения о существовании разных «концептуальных схем», то есть о наличии принципиально разных парадигматических оснований различных способов построения систем высказываний о мире, иначе говоря, различных языков, что мешало бы, в свою очередь, возможности адекватного перевода из одного подобного языка в другой. Другими словами, в определении возможности существования разных парадигм мышления, из которых следовали бы принципиально разные способы мироописания, разное видение мира, разное его понимание. Или иначе: в определении возможности существования разных, несводимых друг к другу и непереводаемых друг в друга языков, причем *таким образом, чтобы это различие могло быть зафиксировано, осознано и сформулировано нами в нашем собственном языке.*

Вот это последнее — фиксация в одном языке — и составляет наиболее существенную проблему. Ведь если мы утверждаем, что такая фиксация возможна, то это означает, что возможен и перевод. Мы должны некоторым образом осознать различие, а значит, должны быть способны его выразить. Эта возможность представляет собой явственный парадокс. Можем ли мы утверждать, что другая концептуальная схема отлична от нашей, если для этого мы должны сперва зафиксировать различие и понять, в чем оно состоит, а это значит, мы должны сформулировать

то, что принадлежит другой, неперево­димой на наш язык концептуальной схеме, в терминах своего языка? Если мы можем перевести то, что содержится в другом языке, на наш язык, то оно не является непере­водимым! Если мы не можем сделать это, то не сможем также и опознать наличие этого неперево­димого момента, поскольку он не перево­дится на наш язык, а стало быть, не опознается нами как нечто вырази­мое в языке. Словом, если даже концептуальные схемы действительно разнятся, мы едва ли сможем об этом узнать. Если они переводимы друг в друга, то, значит, отсутствует и их фундаментальное различие, и мы имеем дело с вариациями одной и той же схемы.

Проблема Дэвидсона сформулирована в рамках философии языка и направлена в первую очередь на критику концептуального релятивизма в научном знании. Тем не менее мы можем увидеть, насколько эта проблема отражает суть того парадокса, который лежит в основе возможности предмета и является центральным для нашего анализа — сравнительной культурологии.

Вспомним еще раз слова Шпенглера о том, что «последней великой задачей западного мышления» является проникновение в мирочувствования других культур, обладающих «другими душами», при том что он утверждает радикальное и принципиальное различие этих душ, этих внутренних принципов, парадигм, или, иными словами, мы могли бы сказать также, и это бы вполне соответствовало формулировкам, с которыми мы столкнулись у Леви-Стросса, «концептуальных схем». Однако не парадоксальна ли эта задача, возможность решения которой Шпен­глер воочию видит в западной «старческой» мысли и за решение которой сам с энтузиазмом берется? Можем ли мы в самом деле увидеть и по­нять другого как именно Другого, если мы действительно надеемся вы­разить его отличие в собственной терминологии? Не является ли этот Другой нашим внутренним Другим? Не исчезает ли его подлинное от­личие при таком подходе к нему? Словом, не тешим ли мы себя иллю­зиями отличия, проведенного нами самими внутри собственного языка и собственного миропонимания?

Логическая формулировка проблемы Дэвидсоном вскрывает па­радокс и фактически не дает возможности выхода из этого тупика. А между тем этот тупик является тупиком в более широком плане, чем даже сфера культурологии, но тупиком любого релятивизма, то есть утверждения, что не существует единой объективной истины, но они относительно для разных концептуальных схем. Для утверждения та­кой относительности релятивист должен заведомо предполагать воз­можность различия «схемы» и «реальности», то есть различие истин

существует только при возможности выхода на какую-то абсолютную точку зрения, существующую вне какого-либо языка, по сравнению с которой все языки относительны. Если мы остаемся в пределах подлинно релятивистского подхода, то есть утверждаем, что истины нет вне языка, то никакой «другой» истины за пределами нашего языка нам постичь невозможно. Таким образом, подход Дэвидсона можно считать радикально номиналистическим и радикально критическим. Если нет возможности выйти напрямую к мистической «вещи в себе», то утверждение о существовании Другого с другой концептуальной схемой также невозможно.



Дональд Герберт ДЭВИДСОН (1917–2003) — американский философ, представитель аналитической философии — направления, сложившегося на основе логического позитивизма, существенно усложнившего его проблематику и на основании анализа языка перешедшего к исследованию сложных коммуникативных процессов. Несмотря на логический характер исследования, предметом интереса Дэвидсона является в первую очередь проблема человеческого действия. Через анализ языка изучается возможность

подхода к истории культуры как к коммуникативной сфере. Основные труды: *“Essays on Actions and Events”* («Эссе о действии и событии», 1980), *“Inquiries into Truth and Interpretation”* («Исследование истины и интерпретации», 1984), *“Truth, Language and History: Philosophical Essays”* («Истина, язык и история: философские эссе», 2005).

Дональд Дэвидсон. Об идее концептуальной схемы

Ни фиксированный запас значений, ни нейтральная по отношению к теории реальность не могут обеспечить основание для сравнения концептуальных схем. Было бы ошибкой продолжать заниматься поисками такого основания, если под этим подразумевается нечто общее для несоизмеримых схем. Отказываясь от этих поисков, мы отказываемся от попыток сделать осмысленной метафору единственного пространства, внутри которого каждая схема имеет свое место, задающее точку зрения.

Теперь я возвращаюсь к более умеренному подходу — к идее частичной, а не полной неудачи перевода. Эта идея предполагает возможность понимания изменений и контрастов в концептуальных схемах через обращение

к некоторой общей части. То, что нам требуется, есть теория перевода или интерпретация, которая вообще не делает допущений по поводу разделяемых интерпретатором и говорящим значений, понятий и убеждений.

Взаимозависимость убеждения и значения проистекает из взаимозависимости двух аспектов интерпретации речевого поведения: приписывания говорящему убеждений и интерпретации предложений. Ранее мы заметили, что можем объединить концептуальные схемы с языками вследствие их зависимости друг от друга. Теперь мы можем сформулировать это положение более строгим образом. Будем считать, что речь человека может интерпретироваться только тем, кто хорошо знает убеждения говорящего (или того, чего тот хочет, намеревается сделать). Тонкие различия убеждений невозможно произвести без понимания речи. Но как в таком случае нам следует интерпретировать речь или производить приписывание убеждений и других установок? Ясно, что мы должны иметь теорию, которая одновременно объясняет установки и интерпретирует речь. Следуя Куайну¹, я считаю, что мы можем, не впадая в круг и не делая нежелательных допущений, принять некоторые общие установки по поводу предложений как базисные основания для теории радикальной интерпретации. Учитывая цели нашего обсуждения, мы зависим по крайней мере от установки на признание предложения истинным. (Более полнокровная теория будет заинтересована и в других установках по поводу предложений, таких как желание знать, истинно ли нечто, намерение считать истинным и т. д.) Относительно рассматриваемой установки вывод напрашивается сам: если мы знаем только, что кто-то считает предложение истинным, то мы не знаем ни того, что человек подразумевает своими предложениями, ни каково убеждение для принятия их за истинные в данном случае.

То, что некоторые предложения кем-то считаются истинными, есть, таким образом, вектор двух сил: проблема интерпретации должна суммировать имеющуюся в наличии рабочую теорию значения и приемлемую теорию убеждений. Способ решения этих проблем можно хорошо представить себе на следующем примере: если вы видите плывущий мимо двухмачтовый парусник, а ваш спутник говорит: «Посмотри, какой красивый ял», то вы поставлены перед проблемой интерпретации. Естественно предположить, что ваш друг ошибся, приняв парусник за ял, вследствие чего у него сформировалось ошибочное убеждение. Но если у него хорошее зрение и подходящая точка обзора, то более вероятным будет то, что он употребляет слово «ял» не так, как вы его употребляете, и поэтому он вообще не сделал ника-

¹ Уиллард Ван Орман Куайн (1908–2000) — американский философ, математик, логик, представитель логической и аналитической традиции в философии. Его идеи близки крайнему номинализму. Он допускает использование общих абстрактных понятий лишь в качестве вспомогательных средств для построения результирующего языка, не содержащего абстракций.

кой ошибки по поводу наличия выносной бизани на проходящей яхте. Мы постоянно должны стремиться выводить интерпретацию из-под удара, сохраняя разумную теорию убеждений. Как философы, мы особенно терпимы к систематической словесной путанице и стремимся к тому, чтобы интерпретация давала результаты. Этот процесс заключается в конструировании жизнеспособной теории убеждений и значений из предложений, которые считаются истинными.

В этих примерах делается ударение на интерпретации аномальных деталей на фоне общих убеждений и действующего метода перевода. Но и в менее тривиальных случаях принципы будут теми же самыми. Дело в том, что если мы знаем только то, какие предложения считаются говорящим истинными, и не можем допустить, что его язык является нашим собственным, тогда мы не сделаем даже первого шага к интерпретации, не предположив многого из того, в чем говорящий убежден. Поскольку знание убеждений приходит только вместе со способностью интерпретировать слова, то в самом начале интерпретации единственной возможностью для понимания является принятие общего соглашения по поводу того, в чем говорящий и интерпретатор убеждены. Мы достигаем первого приближения к окончательной теории, если приписываем предложениям говорящего условия истинности, которые реально, по нашему собственному мнению, выполняются, когда говорящий считает эти предложения истинными. Основная линия заключается в том, чтобы делать это, насколько возможно руководствуясь соображениями простоты, учитывая следствия социального влияния и, конечно, научного или обыденного знания эксплицируемой ошибки.

Наш метод задуман не для того, чтобы исключить разногласия, да он и не может этого сделать. Его цель — сделать возможным осмысленное разногласие, а это полностью зависит от наличия некоторого основания в согласии. Согласие либо принимает форму совместного полагания предложений истинными говорящими на «одном и том же языке», либо будет в большой степени опосредствовано теорией истины, принимаемой интерпретатором для говорящего на другом языке.

Поскольку доверие (*charity*) является не просто свободным выбором, а условием для того, чтобы иметь работоспособную теорию, бессмысленно полагать, будто одобряя его, мы делаем серьезную ошибку. До тех пор, пока мы не имеем систематической корреляции предложений, истинных для говорящего, с предложениями, истинными для интерпретатора, мы вообще не делаем никакой ошибки. Доверие воздействует на нас, хотим мы этого или нет, и если мы стремимся понимать других, мы должны считать их правыми по существу. Создав теорию, которая согласовывает доверие и формальные условия для теории, мы сделаем все, что может быть сделано для обеспечения коммуникации. Больше невозможно, да ничего большего и не нужно.

Мы придаем максимум смысла словам и мыслям других, когда интерпретируем их способом, оптимизирующим согласие, которое предусматривает место и для эксплицируемой ошибки, то есть разницы во мнениях. Остается ли тогда место для концептуального релятивизма? Ответ, я думаю, заключается в том, что нам следует сказать по поводу различия в концептуальных схемах то же самое, что уже было сказано о различиях в убеждениях: мы проясняем различие схем или убеждений, если разделяем базис переводимого языка или одинаковых убеждений, между которыми нельзя провести четкой границы. Если мы собираемся переводить некоторые предложения с помощью предложений, к которым мы привержены на основе принадлежности к сообществу, то можем склоняться к тому, чтобы называть это различием в схеме; если же мы решили согласовывать данные другим способом, то более естественно говорить о различии убеждений. Но когда другие мыслят отлично от нас, то ни общий принцип, ни обращение к данным не могут нас вынудить решить, что различие лежит скорее в наших убеждениях, а не в наших понятиях.

Мы должны, я думаю, сделать вывод о том, что стремление придавать серьезное значение идее концептуального релятивизма, а следовательно, идее концептуальной схемы, не более состоятельно при допущении частичной неудачи перевода, чем при допущении полной неудачи. По рассмотрении лежащей в основе интерпретации методологии становится ясным, что мы не можем оказаться в положении, в котором мы были бы способны решить, что другие обладают понятиями или убеждениями, радикально отличающимися от наших собственных.

Было бы ошибкой суммировать вышеизложенное, утверждая, что мы показали возможность коммуникации между людьми, обладающими различными концептуальными схемами, для которой не требуется того, чего не может быть, а именно: нейтрального основания или общей координирующей системы. Ибо мы вообще не нашли осмысленного основания для того, чтобы можно было сказать, что эти схемы являются различными. Не следует также объявлять об удивительной сенсации, будто все человечество (по крайней мере все говорящее человечество) разделяет общую схему и онтологию. Поскольку мы не можем обоснованно утверждать, что схемы различны, постольку мы не можем считать, что схема является одной и той же.

Отбрасывая свою зависимость от понятия неинтерпретируемой реальности как чего-то находящегося вне всех схем и науки, мы не отказываемся от понятия объективной истины. Напротив, как раз приняв догму дуализма схемы и реальности, мы получаем концептуальный релятивизм и относительность истины к схеме. Без этой догмы релятивизм остается в стороне. Конечно, истина предложений является относительной к языку, но она объективна, насколько это возможно. Отказываясь от дуализма схемы и реальности, мы не отбрасываем мир, а восстанавливаем непосредственный доступ

к знакомым объектам, чьи «гримасы» делают наши предложения и убеждения истинными или ложными¹.

Смена мировоззрений как история новых вопросов: Сьюзен Лангер

Фактическим создателем символической теории культуры является немецкий философ-неокантианец Эрнст Кассирер (1874–1945). Кассирер высказывает предположение, ставшее основой нового осмысления того, что есть человек, и повлиявшее на формирование философской антропологии: сутью человека является то, что он, в отличие от животного, живет в некоем мире, отличающемся от налично-данного, а именно в мире символов.

Некогда Иммануил Кант полагал, что человек является уникальным существом, как бы гражданином двух миров, «умопостигаемого» и «чувственно воспринимаемого». Первый — мир разума, второй — животный мир, мир инстинктов. Человек, по Канту, существует на грани, сочетает в себе черты обоих, они противоборствуют в человеке. Кассирер дает этому противоборству новое имя и видит в нем суть человеческой культуры. Это противоборство осуществляет себя в языке, в котором умопостигаемый смысл неотрывен от чувственно воспринимаемой формы, знака. Культура есть выражение смысла, и в этом выражении состоит смысл культуры. Человек живет на грани двух миров, то есть в мире символических форм, которые несут в себе смысл, идею. Но эта идея не существует вне этих форм, она являет себя лишь в них. И этот новый универсум смыслов надстраивается над миром природы и парит над ним, как бы выдвигаясь в трансцендентное. Человек живет не среди природных вещей, а среди вещей осмысленных, понятийно определенных, имеющих значение — а это значит, он оперирует скорее идеями, каковыми являются все предметы, которые нас окружают, поскольку все они подводимы под те или иные понятия, чем сгустками материи. Однако эти идеи имеют неотъемлемую чувственно воспринимаемую составляющую, в которой мы живем. И вместе все это составляет мир символов.

Культура, таким образом, есть мир символов, мир языка, и она развертывается как язык, как развивающаяся символическая система. Символическая система порождает конкретные языки, мифы, произведения

¹ Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы / пер. с англ. А. Л. Золкина // Аналитическая философия. Избранные тексты / сост. А. Ф. Грязнов. М. : Изд-во МГУ, 1993. С. 156–159.

искусства и науки. А они, в свою очередь, разворачиваются в истории, определяют собой историю той или иной культуры, того или иного народа. Символическая форма лежит в основе исторического развития.

Эту мысль Кассирера подхватывает американская исследовательница Сьюзен Лангер (1895–1985). В своей главной работе «Философия в новом ключе» (1942) она описывает происходящий поворот в философии как поворот к языку, поворот же в осмыслении культуры — как поворот к символическому осмыслению культуры. В языке ей видится основа жизни и деятельности человека как человека. Она замечает, что нет таких человеческих сообществ, которые бы, при крайней неразвитости любых других форм культурной жизни, не обладали бы, однако, весьма развитым языком, пригодным для выражения тем или иным способом наиболее сложных мыслительных категорий, или по крайней мере способностями для указания на их невыразимость. А если есть настолько развитый язык, то как бы он ни трактовал эти мыслительные категории, мы можем говорить если о не полной, то достаточной степени переводимости одного языка в другой, чтобы предположить определенную общность нашей концептуальной схемы, а значит, и обеспеченную возможность для взаимопонимания.

Где же появляется принципиальное различие в понимании? Оно появляется на уровне утверждений о мире, мифов, образов, на уровне конкретных способов мироописания, которые соответствуют конкретным попыткам каким-то образом понять мир. Попытки понять мир осуществляются как реакция на тот или иной вопрос о мире. Это ответы. Ответы крайне различны. Они распадаются на разные парадигмы. Но общее развитие символической системы остается единым, и его история — это не история многообразия возникающих и мало соотносимых друг с другом ответов, но *история вопросов*, мерно переходящих один в другой.

Различием вопросов определяется различие мировоззрений, вопросы радикально меняются и влекут за собой смену стилей философии, науки, искусства, культуры в целом, всего способа восприятия мира. Но в tomto и дело, что эти вопросы соотносимы между собой, их можно упорядочить в систему и с точки зрения одного вопроса рассмотреть возможности ответа на другой. Они не находятся в разных плоскостях, а значит, не выходят за пределы единой концептуальной схемы.

Сьюзен Катерина ЛАНГЕР (1895–1985) — американская исследовательница проблем культуры языка и сознания. Испытала влияние философии символических форм Эрнста Кассирера. Применяет принцип

символизации к исследованию культуры и искусства. В своем труде «Философия в новом ключе» фактически говорит о том, что философия совершает лингвистический поворот. Основные работы: «Философия в новом ключе. Исследование символики разума, ритуала и искусства» (1942), «Feeling and Form: A Theory of Art» («Чувство и форма: теория искусства», 1953), «Mind: An Essay on Human Feeling» («Сознание: очерк о человеческом чувстве», 1967–1982).



Сьюзен Лангер. Философия в новом ключе

Каждая эпоха в истории философии поглощена своими собственными идеями. Проблемы данной эпохи присущи ей не в силу очевидных практических причин — политических или социальных, здесь действуют более глубокие причины интеллектуального роста. Если мы обратим внимание на медленное формирование и накопление доктрин, отмечающих эту историю, то в ее пределах сможем увидеть определенные группировки идей, которые выделяются не по содержанию, а под воздействием более тонкого общего фактора, который может быть назван «техникой» (“technique”) обращения с ними. Именно способ подхода к решению проблем, а не то, в чем конкретно они заключаются, закрепляет их за данной эпохой. Содержание проблем может быть случайным и зависит от завоеваний, открытий, повзрений или форм правления в государствах. Но их трактовка основана на более прочном фундаменте.

«Методика» решения (или трактовка) проблемы начинается с ее первоначального выражения в виде вопроса. То, каким образом задается вопрос, определяет направления, по которым могут быть даны правильные или ошибочные ответы. Если нас спрашивают: «Кто создал мир?», мы можем ответить: «Его создал Бог», «Его создал случай», «Его создали любовь и ненависть» или что угодно другое. Мы можем быть правы или можем ошибаться. Но если мы ответим: «Никто его не создал», — нас обвинят в попытке быть загадочными, остроумными или «несимпатичными». Ибо в этом последнем случае мы дали только кажущийся ответ; в действительности мы отвергли вопрос. Вопросающий чувствует, что вынужден повторить свой вопрос: «В таком случае как же мир стал таким, каков он есть?» Если теперь мы ответим: «Он не “становится” вообще», — вопрошающий будет и в самом деле расстроен. Такой «ответ», несомненно, не признает саму структуру его мышления, ориентацию его ума, основные исходные положения, которые он всегда считал отвечающими здравому смыслу представлениями о вещах вообще. Для него все становится тем, что оно есть; все имеет причину; каждое изменение должно приводить к какому-то результату; мир веществен и должен

был бы создан какой-то силой из какого-то исходного материала по какой-то причине. Это естественные пути мышления. Средний человек не то чтобы признает такие сами собой разумеющиеся «пути» — он им просто следует. Он не осознает принятия никаких базовых принципов. Эти последние являются его “Weltanschauung” [«мировоззрением»] (как это называет германский мир), его складом ума, а не определенными пунктами веры. Они составляют его мировоззрение; они более глубоки, чем факты, которые он может отмечать, или предположения, которые он может обсуждать.

Однако, хотя эти принципы и не устанавливаются человеком, они находят свое выражение в *формах его вопросов*. Действительно, вопрос — это двусмысленное предположение; ответ — это его детерминация. <...> Возможно лишь определенное число альтернатив, которые придают завершенность смыслу вопроса. Таким образом, интеллектуальная трактовка любых данных, любого опыта, любого объекта определяется природой наших вопросов и доводится до конца только в ответах.

В философии такая расстановка проблем является самым важным вкладом какой-либо школы, направления или эпохи. Это и есть «гений» великой философии; в его свете возникают, господствуют и умирают системы. Следовательно, философия больше характеризуется формулированием своих проблем, а не решением их. Ее ответы устанавливают стройную систему из фактов; но ее вопросы создают структуру, в которой из фактов вычерчивается картина. Вопросы создают больше чем структуру, они задают точку зрения, дают палитру, стиль, в котором рисуется картина, — все, кроме объекта. В основе наших вопросов лежат наши принципы анализа, и наши ответы могут выражать все, что эти принципы способны дать.

В «Науке и современном мире» Уайтхеда¹ есть высказывание, объясняющее такую предопределенность мысли, которая является для нее опорой и вместе с тем ограничением. «Когда вы критически рассматриваете философию какой-нибудь эпохи, — говорит профессор Уайтхед, — направляйте свое внимание главным образом на интеллектуальные положения, которые представители данной философии считают необходимым открыто отстаивать. Там могут быть некоторые фундаментальные исходные положения, которые неосознанно допускаются приверженцами всех разнообразных систем в пределах данной эпохи. Такие предположения проявляются столь очевидно, что люди даже не знают, что они предполагают, потому что никакой другой способ представления им никогда не придет в голову. Возможно существование определенного числа типов философских систем с такими исходными положениями, эта группа систем и составляет философию эпохи». <...>

¹ Альфред Норт Уайтхед (1861–1947) — английский математик, логик, философ, один из основателей логической и аналитической традиции в философии. Работа «Наука и современный мир» написана в 1925 году.

Несколько лет назад профессор Бернс опубликовал небольшую превосходную статью «Смысл горизонта», в которой несколько шире применил такой же принцип, показав, что у каждой цивилизации есть свои пределы знания — восприятий, реакций, чувств и идей. Он пишет: «Опыт любого момента имеет свой горизонт. Сегодняшний опыт, который еще не является завтрашним, имеет на горизонте некоторые намеки и скрытые смыслы, которые являются завтрашним на горизонте сегодняшнего. К опыту каждого человека может быть добавлен опыт других людей, живущих в его время или живших прежде, и таким образом общий мир опыта, больший, чем мир собственных наблюдений одного человека, может быть пережит каждым человеком. Однако, каким бы обширным ни мог быть общий мир, у него также есть свой горизонт; и на этом горизонте всегда появляется новый опыт...»¹.

Герменевтика понимания: Ганс-Георг Гадамер

Единство вопросов вновь задает возможность развития учения о понимании, поскольку непонимание является следствием многообразия реакций на единое пространство смысла. Ганс-Георг Гадамер (1900–2002) переводит герменевтическое учение на принципиально новый уровень. Если для Дильтея и других мыслителей, обращавшихся к этому понятию, герменевтика была методом понимания, методом особого подхода к феноменам культуры, Гадамеру принадлежит честь создания особого направления в философии — философской герменевтики. Отличие философской герменевтики состоит в том, что само понимание становится в ней предметом рассмотрения. Цель Гадамера — понять само понимание: что оно есть по своей сути и как возможен этот акт, в чем состоит его сложность и что делает его способом общения между субъектами, между людьми, в отличие от объяснительных методов обращения к объекту.

Понимание, безусловно, направлено на то, что незнакомо, цель состоит именно в том, чтобы его понять. Однако парадокс понимания состоит в том, что мы на деле не можем понять незнакомое, чуждое, мы можем понять только то, что является нашим собственным, родным. Мысль может быть понятна, только если она выношена нами самими, но не пришла извне. Пришедшее извне мы можем объяснить, просчитать, классифицировать, систематизировать, но не понять. И тем не менее нам нужно сделать именно то, что невозможно: понять прежде непонятое.

¹ Burns C. D. The Sense of Horizon. P. 303 (Примеч. С. Лангер). Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики, разума, ритуала и искусства / пер. с англ. С. П. Евтушенко. М. : Республика, 2000. С. 9–11.

Потому герменевтика и обращается к круговому движению, идущему от нас и возвращающемуся к нам.

По Гадамеру, основой понимания является ожидание, предвосхищение смысла. Некий уровень понимания необходим для начала движения, и этот уровень задается именно предвосхищением. Понимание предшествует непониманию, а не преодолевает его. Мы должны обнаружить себя в общем пространстве смысла, ощутить осмысленность понимаемого. Однако далее задача состоит в том, чтобы раскрыться незнакомому, новой трактовке смысла, новому его прочтению, новому описанию, вобрать его в себя. После этого наше собственное понимание всей совокупности смыслов, какие нам понятны, какие уже являются нашими, изменится, и мы сами окажемся в новом пространстве смысла, по-прежнему общем с понимаемым, но теперь уже и мы, и то, на что направлено наше понимающее внимание, оказались изменены этим взаимным влиянием предвосхищения на понимаемое и понимаемого — на характер ожидания.

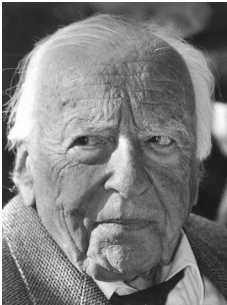
Герменевтическая процедура всегда предполагала очень длительный и кропотливый процесс сближения. В первую очередь это описывает процедуру понимающего чтения, направленного не просто на то, чтобы ухватить информацию, но на то, чтобы понять замысел. Герменевтический круг предполагает, что мы идем к пониманию целого от понимания отдельных частей структуры, но понимаем мы их своим собственным способом в своем собственном контексте. Однако в тот момент, когда мы схватываем картину целого, она влияет на понимание нами отдельных частей. А значит, начав читать текст, мы имеем не те же ожидания и не то же представление о его частях, что обретаем в конце. Начав же читать его заново, мы исходим уже из изменившегося под влиянием картины целого представления и, дойдя до конца, схватываем вновь новый, иной, общий смысл — ведь он складывается из иначе понятых частей. Мы восходим на новый уровень и, каждый раз возвращаясь от частей к целому и от целого к частям, от ожидания к пониманию и от понимания к ожиданию, будем бесконечно углубляться и приближаться к некоей сути. Мы через предвосхищение предлагаем нечто читаемому тексту или тому, кого хотим понять. И одновременно открываемся его влиянию, которое меняет наше предвосхищение. Таким образом процесс понимания оказывается диалогичным.

Но в таком случае возникает вопрос: ведь диалог изменяет обе стороны — так является ли тот «замысел», который мы намереваемся постичь, замыслом, изначально вложенным автором в текст? Раз мы ведем диалог, текст также меняется под влиянием нашего прочтения, об-

ретают смыслы, которых прежде не имел, он углубляется, усложняется, он не остается неизменным объектом. Так можно ли вообще сказать, что у текста есть изначальный замысел, или все же мы должны признать, что замысел формируется и раскрывается в бесконечной истории прочтений?

Но не то же самое ли происходит и с пониманием другого человека, и с пониманием культуры? Она не остается и не может остаться неизменной под нашим понимающим взглядом. То, чего мы достигаем через диалогическое круговое движение понимания, — отнюдь не есть то, что можно было бы предположить в качестве некоей «вещи в себе» вначале. Этой «вещи в себе» просто нет, и понимание культуры есть принципиально диалогическое, существующее лишь в диалогическом состоянии. Никакого смысла культуры вне понимания мы не смогли бы помыслить.

Таким образом, понимание смысла культуры существует как история, а история есть история ее понимания. Понимание есть одновременно процесс и раскрытия, и формирования, и исторического изменения смыслов.



Ганс-Георг ГАДАМЕР (1900–2002) — немецкий философ, основатель философской герменевтики. Испытал на себе большое влияние идей Мартина Хайдеггера и его представлений о связи языка с глубинными основами бытия и раскрытия бытия в языке. Гадамер философски осмысливает сложность процедуры взаимоопределения понимающего и понимаемого. Сознание понимающего как историческое, проявляется через язык, в историческом изменении которого раскрывается жизненный мир. Основной труд: «Истина и метод. Основы философской герменевтики» (1960).

и метод. Основы философской герменевтики» (1960).

Ганс-Георг Гадамер. О круге понимания

Целое надлежит понимать на основании отдельного, а отдельное — на основании целого. Это герменевтическое правило берет начало в античной риторике; герменевтика Нового времени перенесла его из области ораторского искусства на искусство понимания. В обоих случаях перед нами круг. Части определяют целым и в свою очередь определяют целое: благодаря этому эксплицитно понятным становится то предвосхищение смысла, которым разумелось целое.

Все это нам известно, коль скоро мы учили иностранные языки. Сначала нам приходилось «конструировать» предложение, а уж потом пытаться понять его отдельные части, их значение. Однако и процессом конструирования уже руководит ожидание смысла, вытекающее из всего предшествующего контекста. Правда, и в это ожидание приходится вносить поправки, когда того требует текст. В таком случае ожидание перестраивается, и текст образует единство подразумеваемого смысла под знаком иного смыслового ожидания. Так движение понимания постоянно переходит от целого к части и от части к целому. И задача всегда состоит в том, чтобы, строя концентрические круги, расширять единство смысла, который мы понимаем. Взаимосогласие отдельного и целого — всякий раз критерий правильности понимания. Если такого взаимосогласия не возникает, значит, понимание не состоялось.

Анализируя герменевтический круг части и целого, Шлейермахер различал в нем объективную и субъективную стороны. Как отдельное слово входит во взаимосвязанное целое предложение, так и отдельный текст входит в свой контекст — в творчество писателя, а творчество писателя — в целое, охватывающее произведения соответствующего литературного жанра или вообще литературы. А с другой стороны, этот же текст, будучи реализацией известного творческого мгновения, принадлежит душевной жизни автора как целому. Лишь в пределах такого объективного и субъективного целого и может совершаться понимание. Следуя этой теории, Дильтей говорит о «структуре», о «схождении к центру» — на основании этого и совершается понимание целого. Тем самым Дильтей переносит на исторический мир тот принцип, который испокон века был принципом любой интерпретации: необходимо понимать текст на основании его самого.

Однако встает вопрос: адекватно ли мы понимаем в таком случае круговращение понимания? «Субъективную интерпретацию» Шлейермахера мы можем спокойно отложить в сторону. Ведь когда мы пытаемся понять текст, мы не переносимся в душу автора, в ее устройство или конституцию, и уж если говорить о том, чтобы «переноситься», то мы переносимся в то, что он подразумевает как смысл. А это означает не что иное, как то, что мы стремимся допустить, признать правоту (по самой сути дела) того, что говорит другой человек. Ведь если мы хотим понять, мы попытаемся еще более усилить аргументы собеседника. Так бывает даже в разговоре, и насколько же уместнее это в случае, когда перед нами письменный текст, когда мы обретаемся в сфере смысла, который доступен пониманию внутри себя и как таковой отнюдь не оправдывает обращения к субъективности другого человека. Задача герменевтики — прояснить это чудо понимания, а чудо заключается не в том, что души таинственно сообщаются между собой, а в том, что они причастны к общему для них смыслу¹.

¹ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М. : Искусство, 1991. С. 72–73.

Смена мировоззрений как история новых словарей: Ричард Рорти

Англо-американская аналитическая философия с ее углублением в логические проблемы и тщательной разработкой понятий и принципов языка науки имела, в конечном счете, весьма любопытные следствия для структуры академической традиции. Еще в 1920–1930-е годы складывается так называемый эмотивистский взгляд на природу ценностных высказываний и вообще всех высказываний гуманитарного типа. Уже упоминалась статья Рудольфа Карнапа «Преодоление метафизики логическим анализом языка», где обстоятельно показывается, что высказывания метафизики, теологии, а также всех сфер, связанных с ценностными суждениями, бессмысленны с логической точки зрения, поскольку неverifiedируемы. Тем не менее автор заявляет, что они возможны в качестве «выражения чувства жизни», эмоционального отношения, то есть чего-то сродни искусству, например музыке, хотя искусство преуспевает в деле выражения эмоций значительно больше. Это удивительный поворот, потому что задолго до произошедшей в континентальной философии середины XX века переориентации на художественный дискурс и так называемой «экспансии литературоведения» в философию, которая заставила смотреть на философский текст с точки зрения теории литературы, англо-американская мысль совершает такое же обращение совсем другим путем. В итоге изучение философии действительно становится частью изучения литературы, с тщательным анализом не только смысла, но и риторики текстов, которая позволяет методом тщательного прочтения выявить смыслы еще более многогранные, чем посредством прежних смысловых методов анализа. В дисциплинарном плане такое изучение теперь производится по профилю кафедр *сравнительного литературоведения*. То есть поворот к литературе здесь философия совершает еще раньше.

Ричард Рорти (1931–2007) начинал свою философскую деятельность в рамках аналитической традиции. В 1967 году под его редакцией и с его введением выходит сборник «Лингвистический поворот». И с этого времени начинается его собственный поворот от аналитической философии к литературе, а значит, обращение в сторону того, что в континентальной мысли, одновременно совершающей эту же метаморфозу, получило название постструктурализма, и далее постмодернизма, произрастая из совсем других источников — из структурной лингвистики и развития наук о культуре.

Как философ-аналитик, Рорти склоняется к радикально релятивистской позиции, а также увлекается идеями прагматизма. В то же время он испытывает серьезное влияние философии Хайдеггера, деконструктивистских идей Деррида и философской герменевтики. Все вместе это дает в высшей степени оригинальную концепцию, содержащую идею примиряющего подхода к положениям разных направлений и в целом обозначаемую Рорти как «либеральная ирония».

По его мнению, выраженному в книге «Случайность, ирония и солидарность» (1986), критическая мысль в своем развитии подвергает сомнению все возможные утверждения о мире, в конце концов на уровне постмодерна склоняясь к радикальной всесметающей иронии. Постмодерн как некое «вояние» культуры и постструктурализм как его теоретическая основа — это предел и апофеоз радикальной критики. Но беда критики состоит в том, что она в своей ироничности довольно жестока, а точнее, занимает как бы метапозицию, с которой равнодушно взирает на крушение всех ценностей человеческого мира. В то же время либерализм, который также является следствием критики, но направленным на то, чтобы дать всему право быть, то есть на снятие всех условных ограничений, своим конечным выводом заключает, что любая жестокость ужасна.

Тут возникает парадокс: тезис либеральной мысли о том, что жестокость ужасна, является одним из утверждений, которые немедленно подвергаются критической деконструкции со стороны иронии. Следовательно, внутри тотального критического порыва эти две линии оказываются противоположными и исключают друг друга. Либералы пытаются доказать, что жестокость ужасна, а ироники со смехом разбивают их доказательство.

Однако мысль Рорти состоит в следующем: для тезиса о том, что жестокость ужасна, не может существовать доказательств, поскольку доказательство есть ограничение, схематизация, превращение в строгую систему, в закон, в абсолютное требование, а значит, само по себе несет характер жестокости и принуждения. Потому собственно критическая ирония и разбивает все возможности любых доказательств: она борется с любым ограничением, любой системой.

И тем не менее на уровне чувства, без всяких доказательств, мы можем ощущать нечто, а именно сочувствие, сопереживание, сострадание к другим членам человеческого сообщества, к нашим собратьям, а также ко всему, что живет. Это чувство, а не строгое доказательство морального императива, и есть основа подлинной человеческой солидарности. Причем сообщается и развивается оно лучше всего не через теоретиче-

ские трактаты, а через непосредственные факты опыта, в наиболее концентрированном виде сообщаемые нам искусством.

При этом Рорти ссылается на понимание языка Дональдом Дэвидсоном в том самом радикально номиналистическом ключе, из которого следует вывод, что язык нужен нам не для того, чтобы понимать чужие «концептуальные схемы», и не для того, чтобы осуществлять реальное посредничество по отношению к постижению некой реальности, но чтобы давать нам способ ориентации в «шумах и надписях, производимых человеческими собратьями»¹ и соответственно иметь возможность уживаться с ними в мире, не причинять жестокости и избегать конфликтов.

Это прагматическая точка зрения, и кроме того, она позволяет утверждать, что, во-первых, «истина» существует лишь в языке, а «где нет предложений, нет и истины»²; во-вторых, язык есть случайный и ситуационно создаваемый способ ориентации в мире; в-третьих, истина, возникающая в языке, должна трактоваться не как «соответствие действительности», но как, согласно выражению Ницше, на которое ссылается Рорти, «подвижная армия метафор»³. Таким образом, мы скорее должны говорить о различии «словарей мироописания», через которые осуществляются наши способы ориентации в мире, чем о различии «концептуальных схем». Словари могут быть переводимы друг в друга, однако вся суть их различия состоит в метафорике. Метафорика же есть факт эмоционально воздействующий, и таким образом различие, заключенное в риторике языка, существует по законам искусства и воздействует на уровне чувства, отражает эмоциональную окрашенность различных мироощущений. Ощущение необходимости в обновлении метафорики языка есть дело поэзии, и, стало быть, основа понимания, согласно Рорти, является эстетической. Это эстетическая способность к восхищению многообразием возможных метафорических рядов.

Ричард РОРТИ (1931–2007) — американский философ. Приступив к занятиям философией в рамках аналитической традиции, но склонившись к релятивистской позиции на основе принципов прагматизма, Рорти в конце концов создает философскую систему, сближающую американскую философскую традицию с постструктуралистским литературоведением. Исходя из принципов релятивизма, Рорти занимает мягкую позицию примирения конфликтующих направлений и обосновывает

¹ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М. : Русское феноменологическое общество, 1996. С. 35.

² Там же. С. 24.

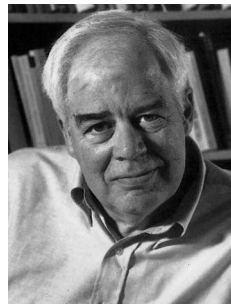
³ Там же. С. 39.

возможность построения либерального сообщества. Основные труды: «Философия и зеркало природы» (1979), «Случайность, ирония и солидарность» (1989) и др.

Ричард Рорти. Случайность, ирония и солидарность. Часть I. Случайность. Глава 1. Случайность языка

В конце XVIII века мелькнула догадка, что посредством переписания всему можно придать вид хорошего или дурного, важного или неважного, полезного или бесполезного. То, что Гегель описывает как процесс постепенного самосознания духом своей внутренней природы, лучше описывается как процесс убыстряющейся смены европейских лингвистических практик. Феномен, описываемый Гегелем, состоит в том, что все больше и больше людей предлагают более радикальные переписания большего, чем когда-либо прежде, количества вещей, что молодые люди проходят полдюжины гештальт-переключений, прежде чем достичь взрослого состояния. Утверждая воображение, а не разум в качестве центральной человеческой способности, романтики выразили осознание того, что главным инструментом культурного изменения является скорее талант к разнообразной речи, чем умение аргументировать. То, что почувствовали политические утописты после Французской революции, заключалось не в том, что неизменная, под-лежащая (*substrata*) человеческая природа подавлена «неестественными» или «иррациональными» социальными институтами, а скорее в том, что изменение языков и других социальных практик может производить таких людей, которые до сих пор не существовали. Немецких идеалистов, французских революционеров и поэтов-романтиков объединяло смутное ощущение, что люди, язык которых изменился таким образом, что они больше не говорят о себе как о существах, ответственных перед нечеловеческими силами, превратятся в силу этого в новый вид человеческих существ.

Трудность, предстоящая перед таким философом, который, как и я, симпатизирует этому предположению, — перед тем, кто считает себя союзником поэта, а не физика, — состоит в том, чтобы избежать намека на то, что это предположение что-то верно схватывает, что мой способ философствования соответствует тому, каковы вещи на самом деле. Ибо разговор о соответствии снова возвращает нас прямо к представлению, от которого хотят отделаться философы моего направления, к представлению, что мир или самость обладают имманентной природой. С нашей точки зрения, объяснение успеха науки или желательности политического либерализма, использующее слова «соответствие миру» или «выражение человеческой



природы», походит на объяснение, что опиум усыпляет благодаря своей снотворной силе. Заявить, что словарь Фрейда правильно схватывает истину о человеческой природе, а словарь Ньютона ухватывает истину о небесах, — еще не значит объяснить что-то. Это просто пустой комплимент, которым традиционно платят писателям, новый жаргон которых пригодился нам. Сказать, что не существует такой вещи, как внутренняя природа, не означает, что внутренняя природа реальности оказалась, к нашему удивлению, внешней. Это означает, что нам лучше не использовать термин «внутренняя природа», что ценность этого выражения не стоит тех затруднений, которые с ним связаны. Когда мы говорим, что нужно покончить с представлением об истине там, вовне, которая ожидает, когда же мы ее откроем, мы вовсе не говорим об открытии, что там, вовне нет никакой истины¹. Мы говорим лишь, что нашим целям в большей мере отвечало бы, если бы мы перестали считать истину чем-то, находящимся в глубине, темой философского интереса, а термин «истинное» — заслуживающим «анализа». «Природа истины» — тема невыгодная, сходная в этом отношении с «природой человека» или «природой Бога» и отличная от «природы позитрона» или «природы эдиповой фиксации». Но это утверждение об относительно малой выгодности является, со своей стороны, просто рекомендацией: нам следует просто меньше *говорить* на эти темы и смотреть, как далеко мы продвинемся.

С точки зрения философии, которую я предлагаю, философам не следует искать аргументов против, например, теории истины как соответствия или против представления о «внутренней природе реальности». Затруднение, связанное с аргументами против использования привычного и освященного временем словаря, возникает из ожидания, что аргументы будут формулироваться в терминах именно этого словаря. Ожидается, что они покажут, что центральные элементы в этом словаре «не соответствуют своим собственным терминам» или что они «деконструируют сами себя». Но это *никогда* не может быть показано. Всякий аргумент в пользу того, что наше привычное использование привычного термина непоследовательно, или пусто, или запутано, или неясно, или «просто метафорично», непременно будет неубедительным и спорным. Ибо подобное употребление термина относится, в конце концов, к парадигме связанной, значимой и буквальной речи. Такие аргументы всегда паразитируют

¹ Ницше вызвал большую путаницу тем, что из высказывания «истина — не вопрос о соответствии реальности» он вывел заключение «то, что мы называем истиной, является лишь полезной ложью». Сходную путаницу время от времени можно обнаружить и у Деррида: из «нет такой реальности, которую надеются найти метафизики» он выводит заключение, что «то, что мы называем “реальным”, в действительности не реально». Из-за такой путаницы Ницше и Деррида вызывают упреки в самореференциальной противоречивости — упреки в том, что они сами претендуют знать то, чего, как они утверждают, нельзя знать. — *Примеч. Р. Порти.*

на утверждениях о достижимости лучшего словаря или являются сокращенным представлением этого аргумента. Интересная философия редко бывает проверкой *за* и *против* тезиса. Обычно, явно или неявно, она бывает соперничеством между окрепшим словарем, ставшим помехой, и словарем, еще наполовину образованным, который смутно обещает большие вещи¹.

¹ Рорти Р. Указ. соч. С. 27–29.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

О географической метафоре межкультурных различий: концепция Карла Шмитта

Завершая обзор текстов, раскрывающих нам возможности сравнительного анализа в культурологии и проблематизирующих подходы к сравнению культур, хотелось бы обратиться к еще одной концепции, по своей проблематике существенно отстоящей от тех лингвистических, структурных и герменевтических проблем, круг которых нас интересовал до сих пор.

Данная концепция, с одной стороны, представляет конкретный пример исторического сравнения, а с другой — содержит некую схему, обладающую большим теоретическим потенциалом. Таким образом, она является одновременно завершением теоретико-методологического введения и вступлением в многообразное поле возможностей сравнительного анализа. То, что мы в ней можем найти, — это конкретная, почти художественная метафора межкультурного различия, но в то же время эта метафора сама несет в себе методологический потенциал.

Мы уже упоминали концепцию Карла Шмитта — концепцию разделения цивилизаций по географическому принципу на цивилизации земли и цивилизации моря. Эта идея развивалась им в рамках политической философии как пояснение к структуре и динамике геополитических конфликтов. На взгляд Шмитта, есть державы, государства, обладающие сухопутной, «земной» структурой взгляда, мировидения и соответственно политической организации, «земной» структурой способа жизни. А есть те, которые обладают «морским» характером. Деятельность первых связана в первую очередь с земледелием, деятельностью вторых — с торговлей. Первые ведут оседлый образ жизни, вторые плавают по морю. Первые статичны, вторые значительно динамичнее.

«Земля» и «море» в качестве образов дают развернуться широкому ряду метафор и ассоциаций, позволяющих охарактеризовать взгляды и мироощущение людей, приверженных скорее сухопутному или морскому образу жизни. Шмитт говорит о борьбе держав. Однако мы можем увидеть в «земле» и «море» также и способ описания различия мировоззрений, способов жизни.

Представим себе землю: какова земля? Земля тверда и надежна, однако весьма неоднородна по своей поверхности. Поверхность ее крайне различна, что обуславливает и различие складывающихся традиций.

Земные цивилизации разнообразны в традициях и в то же время консервативны, не склонны к их изменению. К тому же готовы отстаивать их как нечто от века данное и незыблемое. Земные цивилизации сильны и воинственны, нетерпимы ко всему незнакомому и чужеродному. К тому же земля, как ни странно, еще и труднопроходима. На ней есть много болот и оврагов, густых лесов и неприступных гор. Цивилизации земли располагаются в долинах, горы же и леса препятствуют их общению друг с другом. Море выступает для них также одним из препятствий, одной из преград и в то же время оград, мешающих подвергнуться внешнему вторжению. Ведь человек — сухопутное существо и он любит твердо стоять на земле, по морю же передвижение его затруднено. Также земля в своей неоднородности крайне иерархизирована. Тут есть холмы и низины. У локального мира сухопутной цивилизации есть центр и периферия, есть верх и низ, царский дворец или храм на вершине холма, крестьянские дома и сельскохозяйственные угодья — у подножия. Итак, мы получаем картину статичных, воинственных, консервативных и крайне разнообразных по своим установлениям и традициям локальных цивилизаций.

Море непригодно для жизни человека. Однако если человек строит корабль, перед ним открывается пространство для перемещения. Море есть ровная и везде себе равная поверхность. Оно, конечно, опасно и бурно, но в то же время оно обеспечивает бóльшую скорость перемещения, нежели пеший поход по трудноодолимой земной поверхности. Для людей земли оно является препятствием, концом земли, разрывом в возможности продвижения. Для людей, склонных плавать по морю, оно есть возможность для легкого и быстрого сообщения — пространство общения. Человек на корабле приплывает в новые земли, к новым людям. Он готов к узнаванию и открытию нового, а значит, открыт для общения, склонен к диалогу. Мало того, общение ему выгодно. Ведь если он построил корабль, значит, вероятно, ему не хватало чего-то на своей земле, чего он ищет в других землях. Так, производимых в его земле товаров недостаточно для жизни, и он готов торговать, продавая свое и приобретая чужое, необходимое. Торговля располагает к общению, снижению воинственности и увеличению открытости. Торговля — это путь к диалогу, а море — пространство налаживания диалога. Это пространство взаимопонимания. Таким образом, мы имеем цивилизации более открытые, гибкие, готовые к общению и переосмыслению своих традиций. Цивилизации на первый взгляд более мирные, но, с другой стороны, гораздо более склонные к распространению и установлению своего влияния

и контроля — через способность понимать других, к которой «земные» цивилизации совсем не склонны. Ведь понимать — также значит и контролировать, подчинять.

Карл Шмитт утверждает, что история всегда была ареной борьбы между сухопутными и морскими державами, сухопутными и морскими цивилизациями. Эта метафора, безусловно, есть инструмент конкретно-исторического сравнительного анализа, схема для сравнения конкретных возникавших на протяжении истории культур.

Но здесь проявляет себя методологический аспект концепции, существенный для понимания самой теоретической возможности сравнительной культурологии. Дело в том, что сравнительная культурология, как мы уже говорили, может возникнуть лишь в контексте определенного мировоззрения, как и гуманитарные науки в целом, как и философия истории, и все, что лежит в основе культурологического исследования. И выявление этого специфического мировоззрения дается нам, таким образом, также посредством сравнительного анализа.

Именно в этой части концепция Шмитта нам и интересна в нашем контексте: в ней через посредство различения «земли» и «моря» определяется специфика мировоззрения, способного к решению той «великой» задачи, о которой говорил Шпенглер, — задачи построения всеобщей истории человечества. Ибо эта теоретическая задача совпадает с геополитической задачей — построение единого и универсального политико-экономического пространства глобального мира. Можно сказать, что эти две задачи — две стороны одной медали.

По мысли Шмитта, морские цивилизации древности не были морскими в полном смысле слова, они подразумевали путешествия и морскую торговлю, но также с неизменным условием возвращения к своей суше — к своему дому. Все же человек оставался сухопутным существом. Эта половинчатость морского образа жизни вела к тому, что морские державы оказывались, при всех своих преимуществах, слабее, нежели сухопутные. Потому в Пелопоннесской войне сухопутная Спарта победила морские Афины, а позже сухопутный, земной Рим победил морскую Карфаген. Земные державы правили миром, хотя, чтобы не только побеждать, но действительно устанавливать свое могущественное влияние, им нужно было заимствовать часть принципов и подходов морских держав. Именно потому Спарта, победив, утратила влияние, а Рим, напротив, позаимствовав принципы моря при организации своей гигантской империи с развитой сетью коммуникаций, глобальным охватом и терпимостью к чужакам, стал первой версией мировой империи.

Однако в полном смысле морской образ жизни, морское самоощущение, формирование морского взгляда на мир требуют огромного мировоззренческого преобразования, которое Шмитт называет «революцией пространства». То есть речь идет о формировании нового представления о пространстве вообще, нового географического представления, которое полностью переориентируется с ценностей земли на ценности моря: на движение, открытие, торговлю, общение. Это означает такое видение мира, когда все пространство предстает не как иерархически разделенное, не как имеющее центр и периферию, не как такое, которое можно, даже при самой большой склонности к перемещениям, разделить на то, что далеко в море, и то, что дома, на острове, — но как везде себе равное пустое вместилище, где порядок и рядоположенность предметов определяются не относительно незыблемого центра, а относительно произвольно задаваемой точки отсчета, то есть нуля системы координат. В эту систему координат весь мир попадает как в произвольную перспективу, задаваемую взглядом субъекта. И неслучайно идея системы координат как математического принципа и идея мыслящего субъекта принадлежат одному и тому же автору — Рене Декарту. Это изменение взгляда на мир можно проследить и в возникновении перспективистской живописи, и в музыке, направленной на выражение чувства субъекта, а не божественной структуры мира; и в радикальном реформаторстве, и в идее демократизации общества и отказа от социальных иерархий; и в географических открытиях, и в методологии эмпирического исследования, опирающегося на опыт субъекта; словом, оно охватывает все сферы жизни в одну и ту же эпоху — в момент становления новоевропейской культуры. Таким образом морской взгляд позволяет глобализировать мир, подчинить его единой системе. Но это значит не только создать единое пространство, но также и описать единую всемирную историю — историю всего человечества в его изменчивости, подчинив ее всю одному и тому же принципу, рассмотрев согласно одной «концептуальной схеме».

Карл ШМИТТ (1888–1985) — немецкий философ и юрист, один из наиболее ярких представителей политической философии XX века. Его первоначально высказанная лояльность к Третьему рейху сделала его фигурой маргинальной по отношению к мейнстриму философской мысли. Тем не менее еще в 1930-е годы его взаимодействие с нацистской партией пришло к кри-



зису ввиду высказанной им в ее адрес критики. В то же время сила его политической теории обуславливает все возрастающий интерес к его творческому наследию. Основные труды: «Политический романтизм» (1919), «Легальность и легитимность» (1932), «Номос Земли» (1950), «Теория партизана» (1963) и др.

Карл Шмитт. Земля и море

Что это такое революция пространства?

Человек обладает определенным представлением своего «пространства»; это представление изменяется под влиянием крупных исторических преобразований. Различным жизненным формам соответствуют столь же разнообразные пространства. Уже внутри одной и той же эпохи повседневная картина окружающего мира отдельных людей различается в зависимости от их профессии. Житель крупного города мыслит себе мир совершенно иначе, чем крестьянин; охотник на кита располагает совсем иным жизненным пространством, чем оперный певец, а летчику мир и жизнь предстают опять же не только в ином свете, но и в иных мерах, глубинах и горизонтах. Различия в представлениях о пространстве станут еще глубже и значительнее, если сравнить целые народы и разные эпохи истории человечества. Научные истории о пространстве могут значить здесь практически очень много и очень мало. На протяжении столетий ученых, уже тогда считавших Землю шаром, держали за душевнобольных и вредителей. В Новое время разные науки с растущей специализацией также выработали свои особые понятия пространства. Геометрия, физика, психология и биология следуют здесь особенными, далеко друг от друга разошедшимися путями. Если ты спросишь ученых, они ответят тебе, что математическое пространство представляет собой нечто совсем иное, чем пространство электромагнитного поля, последнее, в свою очередь, совершенно отлично от пространства в психологическом или биологическом смысле. Это дает полдюжины понятий пространства. Здесь отсутствует любая цельность и подстерегает опасность расчленения и забалтывания важной проблемы в изолированном сосуществовании различных понятий. Философия и гносеология XIX столетия также не дают никакого всеохватывающего и простого ответа и практически оставляют нас в тупике.

Но государства и силы истории не дожидаются данных науки точно так же, как Христофор Колумб не дожидаясь Коперника. Каждый раз, когда ввиду новой атаки исторических сил, через высвобождение новых энергий в поле зрения всего человечества попадают новые земли и океаны, изменяются также пространства исторической экзистенции. Тогда возникают новые масштабы и измерения политико-исторического действия, новые науки, новые устройства, новая жизнь новых или возродившихся народов. Это распространение может быть настолько интенсивным и поразительным, что меняются не только меры, масштабы и пропорции, не только внешний облик человека,

но и сама структура понятий пространства. Тогда уже можно говорить о революции пространства. Впрочем, уже с каждым историческим изменением в большинстве случаев связано видоизменение картины пространства. Это является истинной сущностью той всеобъемлющей политической, научной и культурной трансформации, которая тогда разворачивается¹.

Поиск путей выхода из кризиса современности: идея «присутствия» у Ханса Ульриха Гумбрехта

Разовьем далее сформулированную в предыдущем пункте идею и сделаем выводы из предложенной географической метафоры. Согласно Карлу Шмитту, в политической сфере кульминацией развития морского взгляда стала Британская колониальная империя, а в сфере осмысления единства истории человечества — прогрессивная модель философии истории.

Дальше Шмитт провидит разрушение морского взгляда под влиянием его же собственного развития, превращение им мира в механическую модель. Следующей метафорой для него становится воздух. Но воздух — еще более универсальное и незримое пространство всеобщей коммуникации, которое, быть может, можно было бы сравнить с коммуникативным переворотом современности: речь может идти не только о самолетах, но и о развитии, скажем, интернет-коммуникаций.

Тем не менее то, что теряется в этом коммуникативном порыве, — это ощущение реальности, привязанности к земле, той самой, которая дает человеку ощущение опоры, позволяет ему стоять на ногах. Корабль из плавучего острова превращается скорее в морское существо или в пирата, морского захватчика, не имеющего земного дома. Но если новоевропейский субъект может быть представлен как пират, то дальнейшее его развитие — это развитие в сторону утраты им своей субъектности, ее распада и превращения мира в переплетение потоков коммуникаций, в воздушные вереницы знаков.

Потому еще одна важная фигура, вызванная к жизни становлением морского взгляда, для Шмитта — это уже не пират, а партизан, также свободный от любых иерархий, мобильный, не связанный ни с одной государственной системой, но, в отличие от пирата, укорененный в земле, черпающий из нее свои силы, обладающий реальностью земной жизни. Фигура партизана есть фигура борьбы с ирреализацией мира. В геополитическом же плане, по Шмитту, номос, или закон, Земли

¹ Шмитт К. Земля и море. Рассказ для моей дочери : пер. с нем. // Шмитт К. Номос Земли в праве народов *jus publicum eurgaeum*. СПб. : Владимир Даль, 2008. С. 604–605.

оказывается для человека более существенным, чем закон моря. Жизнь возможна лишь на земле, в то время как море и воздух обеспечивают возможность общения.

Интерес к Другому, объяснение Другого — процедура смещения с собственного места и одновременно смещение с места этого Другого, так что все теряет связь с землей, начинает парить над нею. Однако можно сказать, следуя образам этой концепции: подлинное понимание возможно только тогда, когда оно уходит корнями в землю как в живую жизнь.

Подобная мысль, или, лучше сказать, подобная метафора, стала существенной для поздней философии Мартина Хайдеггера, которая, в свою очередь, сильно повлияла на всю современную философскую мысль, и разработка ее еще не закончена во многих направлениях — и в языковых теориях постструктурализма, и в сосредоточенности понимающей деятельности философской герменевтики, и в констатациях тотальной виртуализации современного «симулятивного» мира, и в поисках выхода за его пределы к ощущению новой реальности.

Процитируем Хайдеггера, его знаменитую работу «Преодоление метафизики» (1936–1946):

«Пастухи живут невидимо и вне бесплодной опустошенной земли, от которой требуется теперь уже только полезность в целях обеспечения господства человека, чьи действия ограничиваются тем, чтобы оценивать, важно или неважно что-либо для самоутверждающейся жизни, каковая в качестве воли к воле заранее требует, чтобы всякое знание двигалось этим способом обеспечивающего расчета и оценки.

Неприметный закон земли хранит ее в смирении возникновения и гибели всех вещей внутри отмеренного круга Возможного, которому каждая вещь следует и который тем не менее ни одной из них не ведом. Береза никогда не превышает того, что возможно для нее. Пчелиный народ обитает внутри своего Возможного. Только человеческая воля, изворотливо устраивающаяся в технике, терзает землю до усталости, истощения и искусственного изменения. Воля толкает землю за зрелый круг присущего ей Возможного к чему-то такому, что уже не есть Возможное и что потому есть Невозможное. Если технические проекты и мероприятия достигают многого в изобретательстве и захлестывающей гонке новаций, то это еще никак не может служить доказательством того, будто достижения техники делают возможным даже невозможное.

Актуализм и морализм современного исторического сознания суть последние шаги полного отождествления природы и духа с существом

техники. Природа и дух стали объектами самосознания; безусловное господство последнего заранее вгоняет их оба в такое единообразие, из которого нет путем метафизики никакого выхода.

Одно дело просто использовать землю, другое — принять благословение земли и найти себя в законе этого зачинающего принятия, чтобы беречь тайну Бытия и стоять на страже неприкосновенности Возможного»¹.

Как и Шмитт, он говорит о земле и ее мистической силе, выводящей нас за пределы погруженности в то, что, согласно Ницше, можно назвать миром, где «нет фактов, но только интерпретации». Это мир тотальной воли к власти, тотального подчинения всего мира себе, которое делает мир настолько *своим*, что он больше не обладает самостоятельным существованием и становится субъективной проекцией. Предела этот процесс, по Хайдеггеру, достигает в технике. Здесь мы приходим к тотальному *нигилизму*, отрицанию бытия мира и полному господству воли к его подчинению. Противопоставленной этому силой вновь выступает земля, которая дает всему быть.

В терминологии Ханса Ульриха Гумбрехта (р. 1948), опирающегося в своей концепции на Хайдеггера, причем именно на этот *мистический* элемент его системы (так что свою собственную он уподобляет чему-то вроде *атеистической мистики*), это можно было бы скорее выразить так: мы жаждем окунуться в наполненность присутствия. Земля дает всему силу не только «значить что-то», «обладать смыслом», но и реально, осязаемо, физически *присутствовать*. Это мистический вывод хотя бы потому, что он повторяет порыв мистического богословия, нацеленного не на логическое описание, как схоластика, но на экстатическое переживание присутствия Бога, которое сообщается через интенсивное переживание опыта этого присутствия, причем не через посредство только мысли, но через переживание опыта *тела*.

Гумбрехт называет всю предшествующую новоевропейскую традицию, а также метафизическую традицию в целом «культурой значения», потому что здесь наиболее важными были поиск смысла, значения, выстраивание логических и грамматических связей. Так что неудивительно, что она заканчивается «лингвистическим поворотом» и растворением живого присутствия мира в языке и знаковых системах. Мир превращается в коммуникацию. Но сама коммуникация жаждет живого присутствия. И таким образом на смену тотальному нигилизму в отношении всего онтологического, то есть связанного с бытием

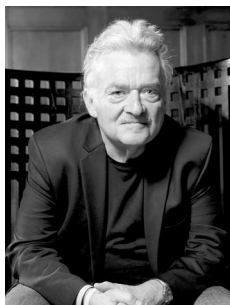
¹ Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления : пер. с нем. М. : Республика, 1993. С. 191.

и присутствием, приходит совершенно новое мироощущение, подобное еще одной «революции пространства». Эта революция — революция присутствия, и она формирует новую культуру — «культуру присутствия». Причем интересно, что подспорьем для ее формирования становится развитие коммуникативных технологий, позволяющих оторваться от воспроизводства знаковых структур и обратиться к реальности образов, то есть воссоздать «эффекты присутствия».

Также любопытно отметить, что свои мысли Гумбрехт развивает на основе опыта преподавания общего курса гуманитарных наук и формулирует в контексте педагогической методике. Эта новая методика направлена не на информирование посредством воспроизводства линейных систем знаков, а на то, чтобы воссоздавать «моменты интенсивности», то есть указывать на «некоторые моменты» переживания присутствия, в первую очередь связанные с эстетическим впечатлением — восхищением красотой, многообразием или, напротив, уникальностью тех или иных явлений. Этот эстетический опыт позволяет нам живее ощутить и понять историческое событие, произведение искусства, чувство другого человека и т. п. Причем эти моменты интенсивности возникают как бы из ничего, и появление их совершенно непрограммируемо, хотя мы и можем знать средства, которые могут их спровоцировать. Тем не менее каждое из них представляет собой нечто вроде «эпифании», то есть подобно Божоявлению.

Таким образом, столкновение с реальностью мира, его присутствием, с реальностью Другого и его присутствием подобно столкновению с раскрывающим себя божеством. И именно этому опыту божественности в раскрытии Другого, согласно Гумбрехту, должны учить гуманитарные науки.

Ханс Ульрих ГУМБРЕХТ (р. 1948) — современный западный фи-



лософ, историк культуры, теоретик литературы. Немец по происхождению, учился и преподавал как в Германии, так и в других европейских странах, с 1989 года живет в США. Работает в Стэнфордском университете, является почетным доктором Санкт-Петербургского университета. Основные труды: «В 1926 году: на острие времени» (1998), «Производство присутствия: чего не может передать значение» (2004), «Похвала красоте спорта» (2006).

Ханс Ульрих Гумбрехт. Производство присутствия: чего не может передать значение. Эпифания / Презентификация / Дейксис: Виды на будущее для гуманитарных наук и искусств

Когда несколько лет назад нас вместе с одним молодым коллегой из музыкаведческого департамента Стэнфордского университета пригласили читать обязательный курс «Введение в гуманитарные науки» для двухсот студентов-первокурсников и когда мы первым делом условились об общей теме и задаче — представить нашим будущим студентам разные типы *эстетического переживания*, — то для нас с самого начала не подлежали спору три положения. Мы хотели просто показать различные способы наслаждаться прекрасными вещами, не делая из эстетического переживания какой-либо обязанности для студентов (иными словами, мы хотели дать им возможность самим узнать, реагируют ли они положительно на потенциал эстетического переживания, а если да, то самим выяснить, какие типы эстетического переживания они предпочитают); во-вторых, мы не пытались никак обосновывать эстетическое переживание, ссылаясь на какие-либо иные ценности, кроме чувства внутренней интенсивности, которое оно может пробуждать; и, наконец, ряд потенциальных предметов эстетического переживания мы хотели оставить открытым, выйдя за рамки традиционного набора их канонических форм (таких как «литература», «классическая музыка», «авангардная живопись» и т. д.). Этот жест вытекал из убеждения, что в наши дни поле актуального эстетического переживания должно быть гораздо обширнее, чем покрывается понятием «эстетическое переживание».

Для меня лично *первой* заботой в ходе чтения этого курса было суметь донести до студентов и заставить их почувствовать те особенные *моменты интенсивности*, которые сам я вспоминаю с теплотой и по большей части с ностальгией, даже если в иных случаях эта интенсивность в момент своего непосредственного осуществления была мучительной. Я хочу, например, чтобы мои студенты узнали, сколь непомерная, безудержная сладость переполняет меня, когда у Моцарта какая-нибудь мелодия перерастает в сложную полифоническую конструкцию и мне кажется, что я могу буквально кожей слышать звуки гобоя. Я хочу, чтобы мои студенты пережили или хотя бы представили себе то мгновенное восхищение (а может быть, также и отчаяние стареющего мужчины), которое охватывает меня, когда я вижу красивое тело молодой женщины, стоящей рядом со мной у одного из компьютеров, на которые выведен каталог нашей библиотеки. Кстати сказать, это восхищение совершенно неотличимо от той мгновенной радости, которую я переживаю, когда защитник моей любимой команды по американскому футболу (это, разумеется, «Стэнфорд Кардинал») вытягивает свои безупречно вылепленные руки, ликуя после забитого гола. Естественно, я также хочу, чтобы все студенты ощутили тот восторг, внезапный глубокий вздох и смущение от влажности в глазах, которыми я всякий раз реагирую на сам этот

прекрасно выполненный бросок и на стремительное движение поймавшего его нападающего. Я надеюсь, что некоторые из студентов ощутят то чувство глубокой подавленности и, может быть, даже униженности, которое знакомо мне по чтению «Маленького венского вальса» — моего любимого стихотворения из книги Федерико Гарсиа Лорки «Поэт в Нью-Йорке», текста, позволяющего почувствовать, какой эмоционально и даже физически истощенной была жизнь гомосексуалиста в западном обществе 30-х годов. Студенты должны хотя бы бегло уловить ту иллюзию смертоносной власти и ярости (как будто я — один из всех! — древнее божество), которыми проникнуто мое тело в миг «последнего удара» в испанской корриде, когда шпага торeadора беззвучно вонзается в тело быка и мышцы быка словно на миг цепенеют, прежде чем его массивная туша рухнет, как дом при землетрясении. Я хочу, чтобы студенты приобщились к тому обетованию бесконечно и вечно умиротворенного мира, которое порой словно окружает меня, когда я вглядываюсь в картину Эдварда Хоппера. Я надеюсь, что они переживут тот взрыв оттенков вкуса, который приходит с первым куском изысканной пищи. И я хочу, чтобы им было знакомо ощущение правильного места, которое обретается телом и которое способен доставить приветливо принимающий нас уютный дом.

В таких моментах не содержится никакого воспитательного урока, никакого послания, из них, собственно, ничему нельзя научиться — и именно поэтому я предпочитаю говорить о них как о «моментах интенсивности». Ибо в такие моменты мы, вероятно, ощущаем просто-напросто высшую степень мобилизации наших обычных познавательных, эмоциональных, может быть даже физических, способностей. Судя по всему, специфика таких моментов имеет количественный характер. Я охотно сочетаю количественное понятие «интенсивности» и заключенное в слове «моменты» значение временной фрагментации, потому что знаю — по опыту множества тягостных моментов утраты и разлуки, — что для создания моментов интенсивности нет никакого надежного, гарантированного способа и что следует оставить всякую надежду удержать или продлить их. Действительно, прежде чем я услышу свою любимую мелодию Моцарта, я не могу знать наверняка, затопит ли вновь мое тело эта безудержная сладость. Может ведь случиться — причем я знаю и уже заранее переживаю свое сожаление от этого, — что такое произойдет всего однажды (если произойдет вообще)¹.

¹ Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение / пер. с англ. С. Зенкина. М. : Новое литературное обозрение, 2006. С. 101–103.

Вопросы для закрепления знаний

1. Какие гуманитарные дисциплины оказали наибольшее влияние на формирование сравнительной культурологии и почему?
2. Что такое парадигма культуры?
3. Как применяются диахронический и синхронический подходы к сравнению в культурологии и лингвистике?
4. В чем значимость проблемы Другого для европейской философской мысли и формирования сравнительной культурологии?
5. В чем суть герменевтического учения и какую эволюцию претерпевает герменевтическая мысль в XX веке? Что такое философская герменевтика?
6. Что такое лингвистический поворот в философии? Как лингвистический поворот сказывается на гуманитарном знании в целом?
7. В чем состоят проблемы и принципы структурного подхода к культуре?
8. Какие проблемы в отношении понимания Другого ставятся в различных направлениях современной философской мысли?
9. В чем суть специфики культурно-исторического типа, способного к созданию сравнительной культурологии?
10. Как возможен выход за пределы лингвистической проблематики в культурологии?

Литература

- Ажеж К.* Человек говорящий. Вклад лингвистики в гуманитарные науки / К. Ажеж. — М. : Едиториал УРСС, 2003. — 304 с.
- Бетти Э.* Герменевтика как общая методология наук о духе / Э. Бетти. — М. : «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2011. — 144 с.
- Вежбицкая А.* Понимание культур через посредство ключевых слов / А. Вежбицкая. — М. : Языки славянской культуры, 2001. — 288 с.
- Вежбицкая А.* Язык. Познание. Культура / А. Вежбицкая. — М. : Русские словари, 1996. — 416 с.
- Виндельбанд В.* Философия культуры: избранное / В. Виндельбанд. — М. : ИНИОН, 1994. — 259 с.
- Гирц К.* Интерпретация культур / К. Гирц. — М. : РОССПЭН, 2004. — 560 с.
- Гумбрехт Х. У.* Производство присутствия: чего не может передать значение / Х. У. Гумбрехт ; пер. с англ. С. Зенкина. — М. : Новое литературное обозрение, 2006. — 184 с.
- Дойчер Г.* Сквозь зеркало языка. Почему на других языках мир выглядит иначе / Г. Дойчер. — М. : АСТ, 2014. — 463 с.
- Иглтон Т.* Идея культуры / Т. Иглтон. — М. : Издат. дом Высш. шк. экономики, 2012. — 192 с.
- Культурология. XX век. Энциклопедия : в 2 т. — М. : РОССПЭН, 2007. — 2577 с.

Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики, разума, ритуала и искусства / С. Лангер ; пер. с англ. С. П. Евтушенко. — М. : Республика, 2000. — 287 с.

Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. — М. : Высшая религиозно-философская школа, 1999. — 266 с.

Леви-Стросс К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс ; пер., вступ. ст. и примеч. А. Б. Островского. — М. : Республика, 1994. — 384 с.

Леви-Стросс К. Узнавать других. Антропология и проблема современности / К. Леви-Стросс. — М. : Текст, 2016. — 158 с.

Михайлов А. В. Языки культуры / А. В. Михайлов. — М. : Языки русской культуры, 1997. — 912 с.

Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти ; пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. — М. : Русское феноменологическое общество, 1996. — 282 с.

Сервье Ж. Этнология / Ж. Сервье ; пер. с фр. И. Нагле. — М. : Астрель : АСТ, 2004. — 158 с.

Фундаментальные проблемы культурологии : в 4 т. — СПб. : Алетейя, 2008. — 1700 с.

Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Библихина. — М. : Республика, 1993. — 447 с.

Шмитт К. Номос Земли / К. Шмитт. — М. : Владимир Даль, 2008. — 672 с.

Шмитт К. Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического / К. Шмитт ; пер. с нем. Ю. Коринца. — М. : Праксис, 2007. — 301 с.

Учебное издание

НИКОНОВА Светлана Борисовна
СРАВНИТЕЛЬНАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ
Теоретическое введение

Учебное пособие

В оформлении обложки использована репродукция картины
Рене Магритта «Воспоминание о путешествии» (1958)

Ответственный редактор *И. В. Петрова*
Редакторы: *Я. Ф. Афанасьева, Т. В. Никифорова*
Дизайнер *А. В. Костокевич*
Технический редактор *Л. В. Климкович*
Корректор *Т. А. Кошелева*

ISBN 978-5-7621-0919-2



Подписано в печать с оригинал-макета 07.05.17
Формат 60×90¹/₁₆. Гарнитура Times New Roman
Усл. печ. л. 12,5. Тираж 500 экз. Заказ № 42

Санкт-Петербургский
Гуманитарный университет профсоюзов
192238, Санкт-Петербург, ул. Фучика, 15

В серии «БИБЛИОТЕКА ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА» выходят в свет книги, подготовленные преподавателями Санкт-Петербургского Гуманитарного университета профсоюзов — ведущими российскими учеными и педагогами. Все книги этой серии рекомендованы Министерством образования Российской Федерации, Учебно-методическими объединениями высших учебных заведений Российской Федерации в качестве учебников, учебных пособий для студентов вузов страны. Эти книги предназначены также для широкого круга читателей, интересующихся проблемами российской науки, культуры и духовности.

В этой серии изданы:

1. **Марков А. П.** Отечественная культура как предмет культурологии. 1996.
2. **Крутик А. Б.** Основы финансовой деятельности предприятия. 1996.
3. **Соколов А. В.** Введение в теорию социальной коммуникации. 1996.
4. **Герцман Е. В.** Античная музыкальная педагогика. 1996.
5. **Иконникова С. Н.** Очерки по истории культурологии. 1998.
6. **Марков А. П., Бирженюк Г. М.** Основы социокультурного проектирования. 1998.
7. **Жирков Г. В.** Между двух войн: журналистика русского зарубежья. 1920–1940 годы. 1998.
- 8, 18. **Наумов В. В., Гринёва Н. М.** Немецкий язык. Фонетика. Грамматика: вводно-коррективный курс. 1999, 2004 (2-е изд.).
9. **Запесоцкий А. С.** Стратегический маркетинг в туризме. 1999.
- 10, 26. **Каган М. С.** История культуры Петербурга. 2000, 2006 (2-е изд.), 2008 (3-е изд.), 2010 (4-е изд.).
11. **Лисовский В. Т.** Духовный мир и ценностные ориентации молодежи России. 2000.
12. **Вдовенко Т. В., Дельва А. Е., Точилина М. В.** Английский язык. 2001.

13. **Гительман Л. И.** Зарубежное актерское искусство XIX века: Франция. Англия. Италия. США. 2002.
14. **Фатиев Н. И.** Логика. 2002 (2-е изд.), 2006 (3-е изд.).
15. **Парыгин Б. Д.** Социальная психология. 2003.
16. **Комиссаренко С. С.** Культурные традиции русского общества. 2003.
- 17, 21. **Сенников Н. М.** Профсоюзное право: курс лекций. 2003, 2004 (2-е изд.).
19. **Иванов В. Г.** Этика: в 2 ч. 2004.
20. **Стрекалова Н. Д., Копейкин Г. К.** Управление персоналом. 2004.
22. Экономика и управление на предприятии социально-культурной сферы: учеб. пособие / под ред. Н. Н. Погостинской, А. Г. Столбова. 2004.
23. **Марков А. П.** Проектирование маркетинговых коммуникаций: Рекламные технологии. Связи с общественностью. Спонсорская деятельность. 2005.
24. Основы звукорежиссуры: творческий практикум / под ред. Н. И. Дворко. 2005.
25. Основы режиссуры мультимедиа-программ / под ред. Н. И. Дворко. 2005.
27. **Тарханов В. И.** Informatics: практикум по чтению: английский язык: учеб. пособие. 2006.
28. Основы подготовки специалистов-хореографов: хореографическая педагогика: учеб. пособие. 2006, 2012 (2-е изд.).
29. **Санкин Л. А.** Социально-культурная деятельность. Теория и методика организации деятельности общественных объединений: учеб. пособие. 2006.
30. **Лашманова Н. В.** Информационные системы маркетинга: учеб. пособие. 2006.
31. Multimedia. Практикум по чтению. Английский язык. 2006.
32. **Абрамов В. В.** Безопасность жизнедеятельности. 2006, 2010 (2-е изд.).
33. **Палагута И. В.** Искусство Древней Европы. 2007.
34. **Лобок Д. В., Морозов В. Б.** Профсоюзное движение. История, теория, практика: курс лекций. 2007.
35. **Воронов И. А.** Информационные технологии в физической культуре и спорте. 2007.
36. Физическая культура, обучение и здоровье: основы самостоятельной тренировки студентов вузов: учеб. пособие. 2008.

37. **Путькина Л. В., Пискунова Т. Г.** Интеллектуальные информационные системы: учеб. пособие. 2008.
38. **Кириллова Н. Н., Афанасьева А. Л.** Практическое пособие по лингвокультурологии: французский язык. 2008.
39. **Костюк Е. Б.** Популярные музыкальные направления и жанры XX века: джаз, мюзикл, рок-музыка, рок-опера. 2008.
40. **Лашманова Н. В., Абабкова М. Ю.** Маркетинг в социально-культурном сервисе и туризме. 2009.
41. История Конституции России : хрестоматия / под ред. Р. А. Ромашова. 2010, 2013 (2-е изд.).
42. **Горшкова В. В.** Диалог как технология социальной работы: учеб. пособие. 2010.
43. **Павлов В. Н.** Электронная аппаратура в творчестве звукорежиссера : учеб. пособие. 2011, 2015 (2-е изд.).
44. **Эсаулов В. П., Власова М. С., Метлюк В. В.** Налогообложение объектов социально-культурной сферы : учеб. пособие. 2011.
45. **Акимов В. Б.** Техника и технология медиапроизводства : учеб. пособие. 2011.
46. Спортивные игры : учеб. пособие. 2011.
47. **Запесоцкий Ю. А.** Основы брендинга : учеб. пособие. 2011.
48. **Горшкова В. В., Афанасьева О. В.** Современное семейное воспитание : учеб. пособие. 2012.
49. **Федотовская Е. Ю.** Статистика : учеб. пособие. 2012.
50. **Погостинская Н. Н.** Финансовый менеджмент. Практикум : учеб. пособие. 2012.
51. **Балибалова Д. И.** Финансовое право: краткий курс лекций. 2013.
52. **Балибалова Д. И.** Социально-правовая защита прав и интересов женщин в России : учеб. пособие. 2013.
53. **Путькина Л. В., Пискунова Т. Г., Антипова Т. Б.** Информатика и математика для гуманитарных вузов : учеб. пособие. 2014.
54. **Макаров Е. И., Лобок Д. В.** Трудовые конфликты: история, теория, методы мониторинга : учеб. пособие. 2014.
55. Психология конфликта. Компендиум кейсов : учеб. пособие / под ред. Т. И. Короткиной. 2016.
56. **Волкова Е. В.** British Studies : учеб. пособие. 2016.
57. **Гурова Ю. И.** Основы английского языка. Теоретико-практический курс : учеб. пособие. 2016.
58. Основы коммуникативной культуры журналиста : учеб. пособие / сост. К. И. Шарафадина. 2016.
59. Язык и стиль СМИ : учеб. пособие / сост. К. И. Шарафадина. 2016.

60. **Югай И. И., Рубичева М. В.** Режиссура интерактивных игр : учебник. 2016.

61. **Путькина Л. В., Седов Р. Л., Спицын А. В.** Информационные технологии для студентов направления подготовки «Прикладная информатика». Практикум : электронное учебно-методическое пособие / под ред. Л. В. Путькиной. 2016.

62. **Соколова И. В., Чистякова Е. В., Липовка А. Ю.** Научно-методические основы самостоятельных занятий в тренажерном зале. Практические аспекты : электронное учебное пособие. 2017.