



УДК 008.001.14

Драч Г.В.

КОНСТИТУТИВЫ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Аннотация. Рассматривается проблема конституирования культурологической теории. Особое внимание уделяется истории европейской философии, в контексте которой происходит становление культурологического знания, что означает в то же время разрыв с классическим философствованием и обращение к культурной конкретике. Широкий спектр видения многообразных типов культур открывался вместе с переходом от рефлексивных форм познания культуры к дескриптивным, от размышлений об основаниях культуры к проведению конкретных культурологических исследований. Разрушение классического философствования обнажило основной конститутив культурологии – соотношение природы (фюсис) и установлений (номос) и связанные с этим проблемы: антропологический пафос культуры; культура как «вторая природа»; культура как способ трансляции социального опыта и ряд других, заполнивших открывшееся предметное пространство.

Ключевые слова: культурология, конститутив, теория, история философии, природа и установления, рефлексия, описание, трансляция опыта

Потребность в самоопределении, которое сопутствует развитию любой науки и формированию оригинальной области исследования, отличает и современную культурологию. Обсуждение проблем статуса культурологии – свидетельство ее состоятельности, а не несостоятельности: каждая наука в самоопределении оставляет вечной проблему своего происхождения и специфики. Каждый, кто претендует на научные исследования в той или иной области, проходит проверку на лояльность предмету, методам и основным принципам построения (конститутивам) теории. Это характерно и для естественных, и для гуманитарных наук. Такого рода возвращение и есть продуцирование предмета науки, ее развитие, что отливается в процедуры самообоснования. И пространство той или иной науки тем шире, чем шире спектр обоснований: биология – единая наука о жизни, открывающая перспективы развития самостоятельных школ и

направлений. Опираясь на Аристотеля, мы могли бы поставить вопрос, какими началами и причинами должна заниматься наука, называемая культурологией? Очевидно, это наука о культуре, ее сущности и явлениях. Другое дело, когда и с чего она начинается как направление исследований, каковы те «недоказуемые начала доказательства», которыми, как заметил Аристотель, начинается любое теоретическое доказательство?

Самосознанию и самоопределению культурологии послужило обсуждение проблем ее инновационного потенциала и научного статуса [1]. Дискуссии такого рода подняли вопрос о теоретической состоятельности культурологии, по сути дела, – это проявляющиеся конститутивы на фоне основных направлений работы культурологической мысли. Если ситуацию в культуре и образовании характеризует разрушение просветительской идеологии и просвещенческой модели культуры, то выход видится в переходе к диалоговому режиму как преподавательской практике (К.Э.Разлогов) [2]. Эти конститутивы могут быть дополнены размышлениями о национальном проекте по культуре и информационных потоках, размывающих любую локальную традицию, в том числе и в России, оказавшейся в условиях постиндустриальной стадии мирового развития. Остановить распад, преодолеть «недовольство культурой»? Но это вечный конфликт культуры: традиции и свободы (А.Я.Флиер) [3]. Очень интересно связать эти проблемы, тем более что речь идет о «постоянной инновации» и инновационном университете (Д.П.Бак, Г.И.Зверева) [4]. Действительно, «за падением социальной эффективности культуры стоят глобальные причины» и если информационные потоки характеризуют настоящее, то прорыв в будущее определяют не только они, но и устойчивость, «сопротивляемость» культуры, разрушение которой превращает этнос в биомассу [5]. Итак, нащупываются те «вечные проблемы», к которым редуцируется предмет той или иной науки.

Инноватика в образовании и должна, видимо, объединить современные проблемы мировой конкуренции, как проблемы конкурентоспособности культуры и образования. А уже в этом контексте возникает вопрос о межпредметных связях и специфике культурологии и ее организационных возможностях и резервах, вопрос о культурологии как науке. Исходная коллизия обозначена Ю.Н. Солониным и А.Г.Тишкиной: в какой мере существующая культурологическая теория соответствует критериям научной рациональности? [6]. Что является культурным фактом и каковы методологические принципы построения единой общей теории культуры? Ведь не используя методологический арсенал, вряд ли можно двигаться по пути развития культурологии. Но возникает вопрос, в какой степени культурологическая мысль вписывается в строго научные подходы к культуре? Опыт развития культурологии, полагают А.С.Запесоцкий и Ю.М.Шор, лежит в межпредметной области, она стремится сохранить межнаучный статус, т.е. не стремится стать частной наукой. Отсюда предметное поле культурологии конституируется между философией (предельные абстракции) и научным знанием (его частных областей). Поэтому культурология и выстраивается не столько как наука со своим «неповторимым» предметом, сколько как горизонт поиска, направление исследования. И это направление поиска обнаруживает себя как «культурологизм», стремление охватить все многослойное пространство человеческого бытия, приведение рассматриваемого к «человекообразности» [7].

Впрочем, вопрос о предметности и межпредметности (междисциплинарности) культурологии допускает различные решения. Одно из них предлагает И.В. Кондаков. Он отмечает универсальность феномена культуры, проявляющуюся в культурной семантике, которая опосредует отношения человека с окружающим миром, включая природу и социальный мир, человеческие представления, науку и религию, философию и искусство и т.д., что и делает культуру интегратором гуманитарного знания. Культура объединяет в едином ценностно-смысловом мире природу, общество и творческие индивидуальности, при многообразии феномена культуры вполне логично отметить безграничность и универсальность культурологического дискурса. «Культурная семантика, как и культурологическое знание, взятое в общем виде, в принципе не вполне укладывается в теоретический дискурс, свойственный науке вообще и многим смежным с культурологией гуманитарным наукам в частности...» [8]. То есть рефлексия может быть не только научной, но и художественной, литературной и т.д.

Здесь мы возвращаемся к идее А.С.Запесоцкого о культурологической значимости конкретного гуманитарного творчества как «горизонте поиска». Отсюда и идея многомерности культуры, и полиморфизм культуры, как вторая ступень культурной многомерности. Но и идея человекоразмерности культуры не должна уходить из внимания. Фактически она сопрягается с идеей культурной семантики как основания культурной универсальности, ведь в ее основание кладется способность человека к производству смысловых конструкций, идей и образов. Отсюда в равной степени на культурологизирование могут претендовать различные науки – история, философия, социология, искусствознание, литературоведение и т.д. Но разные гуманитарные науки занимаются анализом и интерпретацией различных текстов культуры. И в этом смысле культурология столь широка, что не исключает никакие культурные тексты и их семантики и не отвергает никаких возможных подходов к ним, преодоление принципа методологического монизма содержится в положении: «...место культурологии – между философией культуры и частными гуманитарными науками, частными отраслями знания» [9].

Но вопрос, что может сделать культурологию наукой, это вопрос о том, как вообще возможна наука, в чем различие между естествознанием и гуманитарными науками и т.д. До сих пор не утихли споры о философии, что делает философию наукой и т.д. Правильно ставит вопрос В.М.Межуев: «Но если есть особая наука под названием “культурология”, то кто ее конкретно представлял в истории мысли?» [10]. Возникает вопрос не только об истории мысли, а об истории европейской науки как едином интеллектуальном развитии, которое и обусловило появление известных нам сегодня отраслей знания (науки). Контекстом такого развития, парадигмой и было учение о природе, мироздании, включавшем в себя человека, породившее и физику, и химию, и биологию и на каком-то этапе отделившее науки о природе от наук о культуре. Дело в том, чтобы действительно увидеть место и роль культурологии у истоков европейского знания, которое передается терминами «эпистема» и «теория».

Но, в первую очередь, к вопросу о начальных этапах культурологии, которая развивалась в Ростовском государственном университете Ю.А.Ждановым, В.Е.Давидовичем, М.К.Петровым.

Выделим три культурологических аспекта в творчестве М.К.Петрова. Повторим, формирование культурологии как самостоятельной гуманитарной дисциплины и даже науки – это, прежде всего, формирование предметной области исследования. Именно так воспринимались работы М.К.Петрова уже при их первом чтении в машинописном варианте на пороге 1970-х гг. Среди них – «Пираты Эгейского моря и личность» и «Античная культура» [11]. В 1990-е гг. возникла потребность обновления всего корпуса гуманитарных наук, т.е. культурология появлялась не только как одна из областей гуманитарных наук, но и как ее общетеоретическое, методологическое основание. Работы Петрова создали предпосылку для проведения обобщающих исследований по вопросам: «Что такое культурология» и «Что такое культурологизирование»? Стало возможным проведение исследований по истории античной культуры, где понятие «культура» «работало» в изучении истории культуры, которая переставала быть способом собирания разнородного материала. Исходный культурологический принцип Петрова – это сознательный (т.е. используемый в исследовательской практике) отказ от панлогизма, диктующего обращение к истории культуры с «колокольни исторической ретроспективы».

Отказ от панлогизма ставит вопрос о носителях (субъектах) и трансляции культуры, исторической последовательности. Историю Европы открывает Греция, но как вписываются в мировой исторический ряд Индия и Китай? Петров широко применял публикации специалистов по культурантропологии и социальной антропологии. В его работах содержались выходы и ссылки на исследования Б. Малиновского, Р. Бенедикт, публикации по лингвистике (Сэпира и Уорфа). Наконец, культурологический характер носили науковедческие исследования Петрова с известной для тех лет тематикой – страны третьего мира и Европа, роль науки в развитии общества. Представляется, что тематика «ученый и слаборазвитые страны», «наука Востока и наука Запада» может иметь и самодовлеющий характер [12]. То есть здесь затрагиваются настолько глубинные пласты и содержатся такие наработки, позволяющие ставить вопросы о месте науки в различных типах культуры, онаучивании общества и т.д. Очевидно, что как только мы апеллируем к такого рода проблемам, мы видим определенный социально-культурный срез. Почему установки на свободу, самоопределение, индивидуальную свободу характерны лишь для культуры древней Греции? Вопрос о культуре олимпийского типа в сравнении с культурой Непала поднимает проблему типов трансляции знания и трансплантации науки в инокультурную среду. Обобщая эти направления исследований М.К. Петрова, можно понять культуру как способ трансляции социального опыта. Очевидно, что культурология как наука XX в. не просто сводит воедино существующее многообразие представлений о культуре и классифицирует бесчисленные дефиниции своего главного понятия, она опирается на определенную историко-философскую традицию. Сам Аристотель начинает с истории, обращаясь к тем, кто впервые занялись философией и действовали как неумелые бойцы, нанося порой хорошие удары. История философии готовит конституирование культурологического знания, что означает и разрыв с классическим философствованием и борьбу с панлогизмом Гегеля.

«Классическая модель культуры» с ее фундаментальными ориентациями на рационализм, историзм и гуманизм получила фундаментальное обоснование в немецкой классической философии, в частности, в наиболее полном виде в работах Г.Гегеля. Основные формообразования культуры (религия, искусство, философия, право) предстают, как и вся духовная культура человечества в целом, закономерными этапами в развитии «духа», «мирового разума». Создается универсальная схема развития «мирового духа», реальными воплощениями которой выступают культуры разных народов, подчиняющиеся всеобщим нормам творческого самопознания мирового духа. Немецкий философ обосновывает важнейшие черты культуры, ее общественный характер: человек приобщается к миру культуры, лишь входя в сферу всеобщего, включая законы природы и общественного развития. Поскольку они представляют собой инобытие духа, возможен, по Гегелю, лишь один путь приобщения к культуре – рефлексия в области сознания [13].

Решительный разрыв с рациональными европейскими ценностями разума, науки и просвещения и традиционной христианской моралью осуществил Ф.Ницше, в философии которого отсутствует строгая система понятий, дедуцируемых, выводимых друг из друга. Итак, что же такое человеческая жизнь и культура? У Ницше они рассматриваются неразрывно, собственно, его философия и есть философия культуры, переходящая в культурологию. Культура – это маски, которые «напяливает» на себя человечество, само ничего не имеющее, объявляющее себя за достоверность, а на деле прячущееся за суевериями. Культура – это ремесло, которое присвоило себе человечество во имя выживания в жизни, лишенной всякого смысла. В работе «Греческое государство. Предисловие к ненаписанной книге» Ницше относит труд и рабство к самой сути культуры: «Вследствие этого мы должны, скрепя сердце, выставить жестоко звучащую истину, что рабство принадлежит к сущности культуры: правда, это – истина, не оставляющая никакого сомнения абсолютной ценности существования. Она – тот коршун, что гложет печень у прометеевского ревнителя культуры. <...> Если б культура действительно зависела от произвола народа, если б здесь не действовали силы, являющиеся для единичного лица законом и преградой, – тогда презрение к культуре, прославление бедности духа, иконоборческое уничтожение прав искусства было бы чем-то большим, нежели восстанием угнетенной массы против единичных трутней. <...> Не надо забывать одного: та же самая жестокость, которую мы находим в основе каждой культуры, лежит в сущности каждой могучей религии и вообще во всегда злой природе власти. <...> Каждое мгновение пожирает предшествовавшее мгновение; каждое рождение является смертью бесчисленных существ; рождать, жить и убивать – одно. Вот почему мы можем сравнивать блестящую культуру с обгаренным кровью победителем, который в своем триумфальном шествии волочит привязанных к его колеснице побежденных как рабов: какая-то благодетельная сила, кажется, ослепила им глаза, и они, чуть не раздавленные колесами колесницы, все еще кричат: Достоинство труда! Достоинство человека! Пышная Клеопатра, культура, постоянно бросает драгоценнейшие жемчужины в свой золотой бокал! Эти жемчужины – слезы сострадания к рабам и страдания рабов» [14].

В последней трети XIX в. получает развитие еще одно направление, которое также свидетельствовало о разрушении классического философствования (т.е. построения метафизической картины мира) – неокантианство. Особое значение в развитии культурологии имеет различие методов «наук о природе» (естествознание) и наук о культуре («наук о духе»), осуществленное В. Виндельбантом и Г. Риккертом, что определило последующий раскол единой прежде культуры на две: естественнонаучную и гуманитарную. Риккерт критикует Ницше за биологизм. Трудно с этим согласиться, наверняка здесь сказывается стремление Риккерта провести различие между ценностями науки и ценностями культуры, позиция же Ницше обусловлена его антиковедческой ориентацией, романтизацией греческой культуры. Греческие герои презирали слабость и считали ее недостатком, а эллинские боги излучали из себя переизбыток жизни и ничему не учили человека. Но Риккерт, подчеркивая чисто биологическое содержание понятия «жизнь», доказывает, что из него невыводимы те культурные ценности, на которые ориентируется жизнь человека: истина, нравственность и красота и соответственно этому наука, искусство и социальная жизнь. И эти ценности (тут Риккерт прав) не вырастают из жизни как простого биологического прозябания, хотя человек и может иметь радость от такой жизни. Жизнь – лишь условие всякой культуры, и человек может быть назван культурным, если он оттеснит на задний план простую жизненность. Но как же рождаются ценности? Риккерт, как и Ницше, обращается к Греции. Здесь, по его мнению, и произошел культурный переворот: здесь человек впервые накапливал знания не для того, чтобы жить, а жил, чтобы познавать. С биологической точки зрения такая переоценка должна представляться «вырождением». Для развития культуры же она означает вершину. Из поиска истины вырастают теоретические самоценности, те подлинные ценности (нравственные, эстетические, религиозные), без которых невозможна жизнь человека.

Итак, в противоположность рационалистической гармонизации мира и панлогическому пониманию развития культуры следуют апелляции к человеческой воле, страстям и инстинктам. Как Кант, так и Гегель были переосмыслены заново. Теперь речь идет не об укорененности человека в мире, в истории как объективном развитии событий, а о человеке как самостоятельном субъекте, укорененном, так сказать, в самом себе, в собственных глубинах бытия. Поворот от абсолютного разума к индивидуальному духу показывает изменяющуюся ориентацию философии на проблемы культуры, в которой индивидуальный дух (разум, сознание) находит свою реализацию. Этот поворот весьма отчетливо вырисовывается в работах видного немецкого неогегельянца Г. Глокнера. Характерно название одной из его работ: «Приключение духа» (в противоположность гегелевской работе «Феноменология духа» – описание феноменов духа на пути его самосознания). Глокнер обращается не к всеобщему (как проявлению духа), а к единичному. «Постигнуть необходимо то, как человек проявляется как единственный и уникальный» [15]. Вот с этим человеком и должен иметь дело философ (от себя заметим, что такой философ превращается в культуролога), переживая первоначально чуждые ему человеческие судьбы. Философ ищет «мир сам по себе» (философия Гегеля и была ответом на вопрос «Что такое мир сам по себе») там, «где действует творческая сила и совершенный духовный труд... надо смотреть на это основное отношение в целом художественным образом... проникать в его

индивидуальность» [16]. Итак, Глокнер говорит о творческой свободе индивида – это и есть «приключение духа». Гегелевский панлогизм, поиск всеобщих законов истории отводят момент человеческой индивидуальности на задний план. Но чем же определяется творческая свобода индивида? У Гегеля объективный дух действовал через индивидуальное сознание, но сам индивид этого не осознавал. Данную ситуацию Глокнер описывает как разрушающую гегелевский панлогизм, цепочка логических связей обрывается на индивиде, творческая свобода которого подвластна только судьбе, иррациональному.

Отказ от панлогизма, распространения логических связей на историю и рассмотрение ее как протекание индивидуальных уникальных событий открывало путь к культурологическому описанию разных народов, пониманию человеческой истории как истории культуры. В разных культурах дух говорит сам с собой, и для этого в качестве ораторов он использует индивидов. Отсюда – познать историю значит вступить в диалог с прошлым, пытаться проникнуть, вчувствоваться в него (здесь заметно влияние «философии жизни» Дильтея), вести диалог с другим миром и другими людьми. В этом случае новое (живое) творчество стремится победить старое (воплощенное, опредмеченное). А результатом будет углубляющееся проникновение человечества в Абсолют, все новые попытки решения бесконечной проблемы мира, т.е. новые миры культуры, которые теперь осознаются не только как лежащие на поверхности рациональные решения и схемы, но и как их иррациональное основание – судьба индивида, устами которого говорит Дух.

Отчетливое противопоставление ориентациям Просвещения на разум как на средство переустройства общества и обосновывающим его спекулятивно-философскими построениями идеалов «положительного» научного знания об обществе проявляется во французской философии конца XIX в. Это говорит о разрушении классической модели культуры на французской почве и переходе от философии культуры к культурологии. Наиболее показательна в данном отношении философия О.Конта. На первый взгляд, он не выходит за пределы классического философствования: обращается к истории идей, вырабатывая «общий взгляд на последовательное движение человеческого духа». Более того, оставаясь в русле исторического подхода в изучении культуры и общества, Конт считал «вполне убедительным объяснением исторического развития человечества его разум», но дело в том, что саму философию он понимает совершенно иначе, чем его предшественники. Исторический взгляд на «весь ход развития человеческого ума» необходим Конту, чтобы лучше объяснить истинную природу и особый характер положительной философии. Философия, таким образом, должна отказаться от своих вечных вопросов (о происхождении и назначении мира и т.д.) и превратиться в «положительное знание», опирающееся на факты и имеющее результатом теории, объясняющие эти факты. Конт демонстрирует наиболее радикальный отказ от прежней философии культуры, но при общей ориентации на методы естественных наук открывались пути реализации эмпирических методов исследования и создания особой науки об обществе, названной Контом «социологией». Изучение культуры пополнилось новыми перспективами – в русле социологического исследования общества, опирающегося на эмпирические данные. Философия

культуры отчетливо трансформировалась в культурологию как науку о культуре, имеющую свой эмпирический базис и свои методы исследования. Но это не значит, что социология указала культурологии лишь эмпирический путь исследования. Работы Конта обогатили теоретический арсенал культурологии такими проблемами, как социальная динамика и социальная статика (социальные изменения и стабильность), историческая типология культуры, институциональное деление культуры и т.д.

Особая роль в становлении культурологии (обращение к «положительному» знанию о культуре и возможность выхода за пределы философии культуры) принадлежит исследованию культуры в рамках антропологии (американская культурантропология и английская социальная антропология). Дело в том совокупном эффекте, который был достигнут в изучении различных типов культур (языки, обычаи, типы родства примитивных обществ), эффекте, который лег в основание культурологии как обособившейся области знания: за многочисленными описаниями многообразных языков и обычаев скрывается факт многообразия, уникальности и неповторимости различного типа культур, в многообразных проявлениях (духовных и материальных) одной и той же культуры просвечивается некое универсальное начало – способ и тип человеческого общения с природой и себе подобными, целостность, генотип социального опыта. Расцвет полевой антропологии и социальной этнографии не только показал закономерности и жизнеспособность целого ряда культур, но и подтолкнул к осмыслению ситуации сосуществования, диалога культур, на фоне которой европейский путь развития предстал как один из возможных вариантов исторического развития культуры. Хотя сам термин «культурантропология» появился значительно позднее, зарождение и развитие этнографической науки, которое исследователи относят к 1860–70-м гг., было ознаменовано выходом классических работ по истории культуры, свидетельствующих о появлении общих концепций, основанных на этнографических данных и носящих отчетливо выраженный культурологический характер.

Возможность и необходимость построения общей теории культуры как отрасли знания осознавалась неоднократно. Одним из первых исследователей, предпринявших попытку построения «культурологии» (он специально обосновывает необходимость введения в научный оборот данного термина для обозначения им феномена развития мышления о культуре), был известный американский культурантрополог Л.Уайт. О нем написано уже немало, но в данном контексте его нельзя не упомянуть. Именно он положил начало использованию термина «культурология» в качестве синонима «науки о культуре» (так и называется основной труд Уайта). Понятие же «культура» у него охватывает особый объект действительности, особый класс социальных явлений. Культура как система находится над индивидом: «Культура должна объясняться в присущих ей терминах и, хотя это может показаться парадоксальным, непосредственным объектом изучения человечества оказывается вовсе не человек, а культура. Наиболее реалистическая и научно адекватная интерпретация культуры будет достигнута в том случае, если мы отвлечемся от существования самого человека» [17].

Л.Уайт понимает культуру как объективное образование, не зависящее от отдельного человека и человеческого сообщества и подчиняющееся лишь внутренней логике развития, которое не следует рассматривать без обращения к индивидам. Культурная антропология Уайта интересна тем, что она показывает прямую связь становления культурологии как науки о культуре с развитием этнографических (антропологических) исследований и на их основе, и в то же время близость теоретического рассмотрения ряда культурологических вопросов их философскому осмыслению, что достаточно отчетливо показывает амбивалентность путей становления культурологии. Изучение культурной антропологии столь важно потому, что теория культуры исследует этнические общности, имеющие самобытную культуру. Теория культуры должна опираться на большой этнографический материал (учитывая, что специалисты насчитывают две-три тысячи этнических общностей, можно сказать, что он необъятен) и имеет прогностический характер для описания их эволюции, взаимоотношений и развития. Именно культурная антропология выявила такие злободневные проблемы теории культуры как взаимоотношение различного типа культур, аккультурация (подчинение, подпадание одной культуры в зависимость от другой) и т.д. Развитие культурной антропологии послужило отделению культурологии от философии культуры, которая, в свою очередь, претерпевала значительные трансформации.

Последняя треть XIX в. ознаменовалась отказом от панлогизма и гармонизации – античной гармонии, но прежде оказалось подорвано доверие к разуму. Постклассическая философия знаменуется разрушением классической модели культуры (философия жизни, неокантианство, неогегельянство, позитивизм), что выразилось в разочаровании в возможностях разума на путях исторического сближения общественного и природного, т.е. на путях разумной общественной жизни в соответствии с природными потребностями и задатками человека. Реальная европейская история развеяла в прах иллюзии о возможном преодолении противоречий в общественной жизни и гармоническом развитии человека. Прибежище античных представлений – о мире как разумном строе вещей – «классическая модель культуры», начинает разрушаться с дискредитацией разума, отхода философии (а отсюда и философии культуры) на позиции иррационального. Переход от философии культуры к культурологии происходил как осознание кризиса культуры, невозможности гармонии человека и природы (разрыв между природой и культурой, обнаруженный еще романтиками).

Происходил отказ от поиска рациональных оснований этой гармонии, что, соответственно, вело к разрушению философской процедуры самосознания и рефлексии как метода реконструкции культурной традиции. Как уже отмечалось выше, формирующееся в недрах философии жизни понимание культуры оказало мощное влияние на развитие культурологической теории. Ф. Ницше открывает за миром аполлоновских образов меры и гармонии хаотический и безмерный дионисийский мир и провозглашает: «Культура – это лишь тоненькая яблочная кожура над раскаленным хаосом». Кризис культуры осознавался как распад ее внутреннего единства, противопоставление ее прежде единых идей и ценностей (неокантианцы В. Виндельбанд и Г. Риккерт). Открывался широкий спектр видения многообразных типов культур, возможность перехода от рефлексивных форм осознания культуры к дескриптивным, от размышлений об

основаниях культуры к проведению конкретных культурологических исследований, обрисовывалось широкое проблемное поле, очерчиваемое первичными возможностями этнографии и культурантропологии, с одной стороны, и уже во многом стоящей вне рамок философии (особый стиль философствования – культурологизирование) теории культуры, с другой. Видимы перемены, обозначившиеся внутри самой философии. Философствование с конца XIX в. осуществляется все чаще в форме философии культуры (хоть и далеко не во всех случаях), которая, в свою очередь, генерирует идеи, из которых возникает теория культуры (культурология). Суть этих изменений – в переходе от рефлексии к описанию, от символики культуры к ее систематике, от критики оснований культуры и размышлений о ее кризисе – к проблемам функционирования, к моделированию культурного процесса и его прогнозированию. В отличие от существовавших ранее и продолжавших развитие философских теорий культуры появляются конкретные исследования культуры, опирающиеся на этнографический материал и данные так называемой полевой антропологии.

Начало такого рода исследованиям было положено работой О. Шпенглера «Закат Европы». Ему принадлежит идея культурно-исторического круговорота: каждый культурный организм, родившись, проходит естественный круг, достигая расцвета и истощаясь, в форме цивилизации приходит к естественному концу. Цивилизация, достигая таких высот в Европе, свидетельствует об истощении жизненного порыва, закате Европы. Заметим, что Шпенглер уже опирался на обширный этнографический материал (о котором мы говорили, характеризуя культурную антропологию), когда он развивал учение о множестве равноценных по достигнутой зрелости культур. Серьезный удар по идее универсального для всех народов пути исторического развития, в основе которого находились европоцентристские, по сути представления об историческом развитии, нанес А. Тойнби. Он пытается выяснить смысл исторического процесса на основе большого фактического материала и приходит к выводу о многообразии форм организации человечества. Исторический процесс во многом определяется географическими условиями, что и создает неповторимый облик каждой цивилизации (так называемые «региональные цивилизации»). Но не всем цивилизациям суждено пройти все фазы исторического существования («возникновение», «рост», «надлом», «упадок», «разложение»), некоторые погибают, не успев расцвести, некоторые останавливаются в развитии на одной из фаз на очень длительный исторический период.

Для современного понимания культуры весьма важной представляется игровая теория культуры, принадлежащая И. Хёйзинге, который считает игру основой и источником культуры. Он отмечает, что игра старше культуры, ведь основные черты игры уже присутствуют в мире животных. И все же игра перешагивает биологические рамки, присутствует во всех формах рациональной деятельности человека: искусстве, философии, праве и т.п. Наконец, надо остановиться на теории архетипов культуры, принадлежащей К. Юнгу. Архетипы культуры заложены в психике человека, в ее наиболее глубоких слоях – коллективном бессознательном. Архетипы, проецируясь на внешний мир, определяют своеобразие культуры. Важнейшей, по нашему мнению, является идея Юнга о сакрализации как действенном способе формирования реальной

культуры: ценности и установки того или иного типа культуры освящаются в коллективном сознании, переносятся в него из бессознательного, воспринимаются как священные ценности, не подлежащие критике. Для нашего соотечественника Н.Я. Данилевского проблема исторического разнообразия культур и различия их внутреннего содержания выступает уже в качестве достоверного исходного положения. История как таковая, по его мнению, есть историческое бытие этнических общностей, обособленных, локальных «культурно-исторических» типов («цивилизаций»), которые находятся в постоянной борьбе с природой и друг с другом. Здесь обнаруживаются вопросы, которые сегодня не укладываются в рамки европоцентризма. Поливариантность культурного развития. Техногенная цивилизация и ее уязвимость на фоне не теряющих сил традиционных культур. Внимание к европейской парадигме открывало историкам и психологам путь к самосознанию культуры и превращало их исследования в культурологические. Так конституируются область и проблемы, но исходные конститутивы берут начало в античности – предмет, свойства европейской культуры и ее осознание, то, что привело нас к истории науки, науковедению, культурологии.

Но «культура» как термин начинается не с римлян, у греков есть предвосхищающий его термин «пайдейя». Еще меньше исследована греческая антитеза «номос – фюсис», которая и дает представление о базовых значениях понятия «культура». Впервые противопоставление *Nomos* и *Physis*, как отмечает Ф.Хайниманн, встречается в сочинениях Гиппократов, который обсуждает вопрос о влиянии климата Азии и Европы на телесный облик населения и духовно-интеллектуальные различия [18]. В качестве причин обнаруженных различий он называет, прежде всего, климат и строение почвы. Однако остаются особенности, которые нельзя объяснить при помощи указанных факторов. Гиппократ описывает два племени, которые живут рядом, в одних и тех же природных условиях, однако сильно отличаются внешне. Макроцефалы имеют вытянутые черепа, причина тому – не фюсис (природа), а номос (установление) – изменение новорожденным формы черепа. То есть в данном случае номос становится основой различий. Далее Гиппократ анализирует причины различий духовного своеобразия азиатов и европейцев. И делает вывод, что, хотя основной причиной различий является фюсис, природные условия, влияющие не только на телесную организацию, но и на телесный облик народов, надо учитывать и номос (вторую, так сказать, природу). Для Гиппократов это становится очевидным при рассмотрении племени скифов, на внешний облик которых повлияла и окружающая среда, и обычаи. В своем труде исследователь предпринял попытку выявить универсальные принципы влияния окружающей среды на тело и духовные различия народов.

Хайнеманн замечает, что хотя этот трактат является этнографическим сочинением, основной задачей автора не является чисто внешнее описание народов. Его замысел состоит в том, чтобы показать влияние климата, окружающей среды и зависящего от них образа жизни на конституцию людей и их духовные добродетели. Многократно подчеркивается важность природно-климатических ресурсов. Здесь мысли Гиппократов перекликаются с мыслями Геродота, отмечающего, что скудная почва Эллады рождает добродетель. Но для Геродота описание народов являлось самоцелью, для Гиппократов же оно служило лишь материалом для

доказательств влияния климата на людей в их телесном и духовном строении. Рассматривая проблему с медицинской точки зрения, Гиппократ ставил во главу угла природно-климатический фактор (фюсис) и опускал значение фактора традиции (номос). Геродот учитывает оба фактора. Нет случая, где номос и фюсис противопоставляются друг другу. Фюсис и номос принимаются и оцениваются не как таковые, а согласно их содержанию. Следовательно, они не всегда находятся в антитезе, но действуют и в одном направлении, и некоторый номос может стать фюсисом: Геродот показывает это на примере смелости греков в военных действиях.

Различия в формулировках у Геродота и Гиппократа не являются случайными: в то время как врач исследует причины поразительного различия человеческого тела и одновременно пытается решить этнографическую проблему различия народов, для Геродота древнее воззрение на справедливое устройство мира с его делением преимуществ является достаточным объяснением существующего многообразия народов. Однако Геродот ищет основания для утверждения превосходства свободного народа над народом, управляемым монархом. Поскольку различие в достижениях очевидно связано с жизнью в разных общественных условиях, его причина не может быть сведена к врожденному характеру народа, но должна лежать именно в государственном устройстве. Закон можно соотнести с властью, номос в этом случае не деспот, а условие свободы. Несомненно, закон неумолим, но он приводит к мудрости. Полис и номос воспитывают мужей, т.е. формируют добродетель. Отсюда и следует, что именно номос привел Грецию к победе над персами. Номос существенно дополняет фюсис. Преимущества, происходящее из природы страны и других данных условий у персов, и недостаточность таковых у греков подчеркивается для того, чтобы еще выше оценить собственные достижения.

Таким образом, подчеркивание номоса требует противоположного понятия – фюсис, которое бы охватывало все первичные преимущества и недостатки. Так впервые был поставлен основной вопрос для культурологической дискуссии: можно ли повлиять на врожденную сущность человека, либо совершенно изменить ее. Соответственно проблема воспитания отдельного человека (культурной идентичности) была перенесена на формирование характера народа, где фюсис мог противостоять влиянию номоса. Культурное самосознание, выражающее мысль о том, что основной характерной чертой греческой жизни является фюсис, а его основой выступает номос, превратилось в культурный эталон, формирующий европейский социум. Можно сделать вывод, что противопоставление «культура – натура» не имеет универсального значения. «Вторая» природа, надстроенная над «первой», не может элиминировать ее антропологические основания, биологических пределов. Культура, будучи «второй природой», не только не противостоит «первой», но и является условием ее воспроизводства. Каковы те механизмы, которые позволяют воспроизводить культуру как целостную систему? «Человек и его культура несут в себе природу матери-земли, свою биологическую предысторию. Это особенно наглядно обнаруживается сейчас, когда начался выход в космос, где без создания в космических аппаратах или скафандрах экологического убежища жизнь и труд человека оказываются попросту невозможными. Культурное есть природное, продолженное и преобразованное человеческой деятельностью. И

только в этом смысле о культурном можно говорить как о надприродном, внебиологическом явлении» [19].

Фюсис – номос, вот проблема, конституирующая культурологию. «Первое, очевидное, что определяет лицо народа, – пишет Г.Д.Гачев, – это природа, в среде которой он возрастает и совершает свою историю. Она – фактор, постоянно действующий... и фундамент истории каждого народа – есть история его труда по преобразованию природы, среди которой он живет. Это двуединый процесс: человек пропитывает окружающую природу собой, своими целями, осваивает ее и одновременно пропитывает себя, всю свою жизнь, быт (дом из камня или дерева, или песка, одежда, пища – из чего?), все свое тело и, опосредованно, душу и мысль – его» [20].

Культура как алгоритм и способ очеловечивания, пересечение индивидуального и общего, код, символ, ценности, которые носит в себе человек, передовая их от поколения к поколению и делая возможным социальность как продукт и результат самосозидания культуры. Некоторые аксиомы: человек, антропологический пафос; вторая природа, отделение и единство с природой; регуляция социального поведения, передача социального опыта; способ трансляции, культура как система; реализация в культурных реалиях, история и будущее, прогнозирование. Всякая история – это путешествие «назад в будущее», культурология, как и другие науки, берет начало в античности.

Рефлексии на античность представляют собой культурологическую составляющую Европы, они легли в ее фундамент, но как замкнутого, самодовлеющего мира. Европейская философия стала наследницей теоретического видения мира, природа оказалась низвергнутой с пьедестала, но не в тех странах, которые сохранили традиционную культуру. Видимо поэтому культурология, выводящая за пределы европейского моно- и логоцентризма превращается в рефлексивное ядро современности. Отправными для осмысления произошедших перемен могут служить идеи, выдвинутые в свое время М.К. Мамардашвили, Э.Ю.Соловьевым, В.С.Швыревым, которые поднимали вопрос о «мыслительной культуре, сложившейся в Европе», связывая ее с «категориально оформленным самоощущением мыслящего индивида, живущего в определенную историческую эпоху» [21]. Европейская философия всесторонне проводит позицию «индивида, самосознательно ориентирующегося в мире», с чем и связано представление об «изначальной рациональной упорядоченности мира» [22]. Мы адекватно познаем внешний мир лишь при условии, что одновременно в самих себе, в своем сознании схватываем ту познавательную операцию, с помощью которой он постигался. Рефлексивность, самосознание как установки европейского мышления ведут к поиску фундаментальных характеристик бытия в составе внутреннего опыта, но эти установки разрушаются в условиях осознания кризиса культуры, невозможности гармонии человека и природы. Античная антитеза «фюсис – номос» послужила различению имен «по природе» и «по установлению» и формированию знаковой реальности и теоретического видения мира в парадигме греческого проекта онтологии, наследницей которого стала европейская классическая философия.

Разочарование в возможностях разума приводит к разрыву с античностью, но в ее рационалистической, аполлоновской составляющей. Снимается верхний, рациональный слой (который и служил единственным основанием для философского рефлексирования) и открываются бездны бессознательного в античной культуре. Но в этом случае она оказывается на одной горизонтали с другими типами культур, не как преодолевшая традиционность, а как первоначально традиционная и несущая в себе страт традиционности в последующем, а философское рефлексирование превращается в культурологическое. Шпенглер не заходит так далеко, но и у него подвергалась сомнению, казалось бы, самая простая и убедительная мысль – об историческом единстве античности и Европы. Она разбивается о твердое убеждение Шпенглера в несхожести различных типов культур, применительно к которой невозможно говорить не только об исторической связи, но и о всякой преемственности и духовном родстве. Античная культура, традиционно понимаемая как культурное основание Запада, бесконечно далека от нас и не имеет для нас никакого значения. Современный западный человек замкнут в своем одиночестве и находится в скорлупе собственного цивилизационного пространства и окаменелости духа. Поэтому речь должна идти о двух типах культур: античной – аполлоновской и европейской – фаустовской [23]. Но другая сторона вопроса состоит в том, что при подобном взгляде Европа теряет свои духовные основы, из которых исходили целые эпохи и духовные движения – Возрождение, Реформация, Просвещение. Нет здесь никакой преемственности, не устает утверждать Шпенглер, евклидова математика – это одно, современная – совсем другое и т.д. Провозглашается духовное одиночество Европы, полная оторванность ее от корней и источников, каковыми всегда выступал античный мир. Но главный удар приходится по западной гуманитаристике, в основе развития которой лежала процедура рефлексивной соотнесенности с античной культурой, позволяющая выяснить смысл и назначение европейского человека, обосновать основные ценности Запада: свободу, разум и права человека. Разрушается возможность культурной идентификации современного европейского человека с совершенным миром порядка и меры, и фаустовский человек, лишенный античного зеркала культуры, начинает замечать в своем лице страшные гримасы и звериный оскал.

В истории мировой культуры Западу должно быть отведено особое место, однако не для того, чтобы противопоставить Запад Востоку, хотя различия в динамике их исторического развития несомненны. Запад демонстрирует необычайную мобильность и обновление, Восток и на рубеже третьего тысячелетия проявляет верность традиционным культурным ценностям и ориентирам. Вопрос в том, чтобы избежать европоцентризма, монолинейного понимания культурно-исторического развития, во главе которого ставятся страны Европы, а в пыльном хвосте еле просматриваются отсталые страны и народы. Другое дело, как реализовать эту декларацию в практике историко-культурного построения? В этом случае важно увидеть многообразие, «полифонизм» мировых культур. Учет специфики Запада не только не закрывает путь к воспроизведению этой многообразной культурной палитры, но и позволяет подчеркнуть традиционные особенности национальных типов культур, которые вовлекаются в современное культурное взаимодействие, не теряя своеобразие.

Культурология выходит из-под родительской опеки философии, когда уже давно отзвучали предостережения «физика бойся метафизики» и т.п. Но она не перестает, как и философия, быть теорией. Поэтому культурология и способна на обобщения эмпирического материала, историческую реконструкцию. Здесь важно в истории культуры использовать методы науки о культуре. Итак, культурология – это построение теории путем обобщения многообразной конкретики, культурных миров, где основной вопрос «Мы – Они», Европа и остальной мир конституирует исследование. Сама логика размежевания обозначилась как преодоление классического (опирающегося на процедуру теоретического самосознания) философствования и свойственного ему панлогизма и европоцентризма, разрушение классической модели культуры и выход в плоскость культурологизирования (чаще всего в форме обсуждения проблемы «кризиса Европы»). В исторической глубине обнаружилось двуязычие культур, традиционные системы социального кодирования и всеобще-универсального, а европейская культура проявила себя наследницей второго.

Можно сделать вывод, что в XX в. культурология конституируется как самостоятельная наука, стоящая вне рамок философии, но все же связанная с ней, и, конечно, через философию культуры. Связь эта имеет характер сложного взаимодействия и взаимовлияния. Ведь сама проблематика теории культуры сформировалась как часть философского знания или, в отдельных культурологических дисциплинах, под сильнейшим воздействием философии. С другой стороны, методы конкретно-культурологических исследований подчас воспринимаются философией и используются при решении чисто философских вопросов, как мы это видим в структуралистских и постструктуралистских течениях последних десятилетий, активно обращающихся к материалам антропологии, литературоведения, лингвистики. Немаловажно и то, что философия и теория культуры весьма часто соприсутствуют и тесно переплетаются в творчестве многих ученых.

Возможность построения обобщающей модели культуры привлекала внимание представителей разных наук: философии, психологии, социологии, истории, археологии, этнографии. Но только в середине XX в. начинается реализация все более осознаваемой потребности и возможности специального межпредметного исследования культуры. Основы культурологии как самостоятельной научной дисциплины закладываются тем обстоятельством, что объект ее изучения – культура – не сводим к философскому и другим подходам. Европейская культурология формировалась как наука «вторичная», выходя из под родительской опеки философии и опираясь на ряд наук, выступивших по отношению к ней в роли «эмпирических доноров». Среди них особая роль принадлежит социологии, психологии, этнографии, искусствоведению, религиоведению и т.д.

Изучение культуры в собственном поле культурологического исследования с неизбежностью предполагает обращение к «археологии культуры», выявляет ее генезис, функционирование и развитие, раскрывает способы культурного наследования и устойчивости, «код» культурного развития. Воспроизведение культуры как целого осуществляется на трех уровнях: сохранение

культуры, ее базисных оснований, скрывающихся за вербальной, символической оболочкой; обновление культуры, институты обновления знания, новационные воздействия на «код» культуры; трансляция культуры – опредмеченный мир культуры как мир социализации индивидуума. Все три уровня, характеризуя культуру в широком спектре ее формообразований (наука, техника, искусство, религия, философия, политика, экономика и т.д.), в то же время позволяют выявить структуру, образ деятельности, целостность культуры, что не может сводиться к описанию достижений культуры (элитарной культуры), и предполагает постановку и концептуальное решение проблемы воссоздания такой целостности.

Культура выступает в XX в. как предмет и область глобального научного рассмотрения, содержанием которого становится генезис, функционирование и развитие культуры как специфически человеческого способа жизни, который исторически раскрывает себя в процессе культурного наследования, внешне сходного, но радикально отличного от существующего в мире живой природы. Задача культурологии – построить «генетику» культуры, которая бы не только объясняла историко-культурный процесс (в мировом и национальном масштабах), но и могла бы, в перспективе, прогнозировать его. Поставленная задача предполагает решение следующих фундаментальных проблем: выявление «гена» и «генетического кода» культурных феноменов, т.е. базисных структур, которые ответственны за сохранение, передачу социального опыта; изучение факторов, оказывающих расшатывающее, мутационное воздействие на «гены» культурно-исторических образований, перестраивающих их «код» в процессе творчества; изучение суммарных последствий такого развития как реальной истории «очеловечивания» мира.

Разумеется, проведение культурологических исследований требует вовлечения в научный оборот обширного, разностороннего материала из всех областей и сфер социального творчества, однако главным полем изучения в этой синтетической области знания должен стать образ мысли, образ жизни, образ деятельности «рядовых» субъектов истории.

Палеоантропологическая реконструкция, наряду с дешифровкой знакомых систем, т.е. семиотическим анализом, поэтому есть и метод, и содержание культурологии как теоретической дисциплины, не сводимой к иллюстративности и описательству и предполагающей строго концептуальный тип формулирования, постановки и решения своих проблем. При этом надо учитывать, что такое исследование допускает многообразие применяемых методов и соответствующую реконструкцию различных типов культур.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: Инновационный потенциал культурологии и ее функции в системе гуманитарного знания. СПб., 2008; Культурология как наука: за и против. СПб., 2009.

[2] См.: Инновационный потенциал культурологи... С. 17–20.

- [3] Там же. С. 40.
- [4] Там же. С. 21–31.
- [5] Там же. С. 41.
- [6] Там же. С. 45–52.
- [7] Там же. С. 53–63.
- [8] Там же. С. 91–94.
- [9] Культурология как наука... С. 8.
- [10] Там же. С. 9.
- [11] См.: *Петров М.К.* Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М., 1995; *Петров М. К.* Античная культура. М., 1997.
- [12] См.: Наука о науке / пер. с англ. М.К. Петрова. М., 1996.
- [13] Здесь и далее концептуально обосновывается позиция, представленная автором в книге: Учебный курс по культурологии. Ростов на/Д, 1997.
- [14] *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 68–70.
- [15] Учебный курс по культурологии... С. 30.
- [16] Там же.
- [17] Цит. по: *Маркарян Э.С.* Теория культуры и современная наука. М., 1983. С. 13–14.
- [18] *Heinimann F.* Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antitese in griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Basel, 1945. S. 12–20.
- [19] *Жданов Ю.А., Давидович В.Е.* Сущность культуры. Ростов на/Д, 2005. С. 293.
- [20] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. М., 1988. С. 47–48.
- [21] *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972. С. 34.
- [22] Там же. С. 38–39.

[23] См.: Вступительная статья и комментарии к книге: *Шпенглер О.* Закат Европы. Ростов на/Д, 1998.

© Драч Г.В., 2011

Статья поступила в редакцию 10 мая 2011 г.

Драч Геннадий Владимирович,

доктор философских наук, профессор,

декан факультета философии и культурологии

Южного федерального университета (Ростов-на-Дону)

e-mail: gengrach@mail.ru

Drach G.

CONSTITUENTS OF THE CULTURAL RESEARCH THEORY

Abstract. The article considers constituting a theory of cultural research (culturology). Special attention is given to the history of European philosophy that has provided a context for development of cultural knowledge, which also meant a break with classical philosophising and address to cultural particularities. A wider spectrum of approaches to divers types of cultures was opening together with a transition from reflexive forms in perception of culture to the descriptive ones, from speculations about foundations of culture to specific cultural research. The disruption of classical philosophising laid open the main constituent of cultural research: the relation between nature (*physis*) and convention (*nomos*) and the correlated issues including anthropological ardour of culture, culture as the “second nature”, culture as a means of translating social experience, etc. that have filled a new thematic space in.

Key words: culturology, cultural research, constituent, cultural theory, history of philosophy, nature and convention, reflection, description, translation of experience.

Drach Gennady Vladimirovich,

D. in Philosophy, Professor,

Dean of the Philosophy and Culturology Faculty

of the Southern Federal University (Rostov-on-Don) ,

e-mail: gengrach@mail.ru