

А. П. Фомин,
доктор философских наук, профессор,
Российский государственный педагогический
университет им. А.И. Герцена

РАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ (СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ)

Прозвучавший в начале XX столетия реквием по культуре [1], которая уничтожается надвигающейся индустриальной, урбанистической и рациональной цивилизацией, кажется сегодня пророчеством. Модерн действительно разрушал или существенно деформировал культуру, часто выхолащивая формы и меняя содержание. Будущее народа, желавшего оставаться субъектом истории, в XX веке все более зависело от способности национального государства управлять собственной *социокультурной динамикой*. Такой сценарий будущего казался неизбежным и волновал разве только философских гуманистов-филантропов: гибель культуры как традиционного общества не казалась катастрофой по обе стороны «железного занавеса», если на смену приходит материально обеспеченная и социально справедливая цивилизация.

К концу столетия выяснилось, что все не только сложнее, но и опаснее. У Шпенглера люди культуры, традиций, хоть и тщетно, но все же могли идеологически объединяться в борьбе с разрушительными тенденциями цивилизации; Хантингтон выбивает у них из-под ног гуманистический фундамент, констатируя: «В мире после “холодной войны” культура является силой одновременно и объединяющей, и вызывающей рознь» [2, с. 25]. То есть не индустриальная цивилизация разрушает культуру, а сами культуры несут в себе потенциал войны и разрушения. Пессимистический прогноз, согласно которому война культур (цивилизаций) на земле неизбежна, и война эта – битва на уничтожение, заставляет нас обратиться к анализу оснований самой культуры.

Можно выделить два типа таких оснований: иррациональные и рациональные. В первом случае культура есть поле и форма реализации особых инстинктов, которые называют социальными, но которые от этого не перестают быть инстинктами. Ницше назвал это дионисийским началом в человеке; у Фрейда это результат табуирования порывов бессознательного и внутренней (внутриличностной) борьбы с этим табуированием. Во втором культура – эманация разума, Логоса. У того же Ницше это аполлоническое начало в человеке, а у Гегеля это разворачивание Мирового Духа. Мы считаем, что оба эти начала имеют место быть в силу сложности самого человека, а сама проблема культуры и ее начал – проблема мировоззренческая. Вероятно, и даже очевидно, что

сторонники иррационального начала в культуре имеют свои убедительные аргументы, служащие доказательству того, что человек в основе своей – животное и руководствуется в своей деятельности страстями, чувствами и инстинктами, а, следовательно, нуждается в пастыре (боге, элите, лидере, фюрере и др.), который лучше знает, что надо делать. В настоящей статье нами развернута контраргументация и раскрыты *рациональные* основания культуры.

Мировоззренческий характер имеет проблема самого *определения* культуры, что было понятно уже лидеру немецкого Просвещения И.Г. Гердеру, который писал: «Нет ничего менее определенного, чем это слово – “культура”, и нет ничего более обманчивого, как прилагать его к целым векам и народам» [3, с. 3]. С тех пор минуло более двухсот лет, однако и сегодня эти слова звучат не менее актуально: А. Кребер и К. Клакхон в книге, специально посвященной проблеме определения культуры [4], привели около полутораста, а во втором ее издании уже более двухсот определений, часто противоречащих друг другу.

Европейские просветители прямо связали культуру с развитием *индивидуального разума*. Прогресс, эта фундаментальная ценность Просвещения, есть, прежде всего, прогресс индивидуального разума, а культура – «возделывание», формирование (локковская идея *tabula rasa*) рационального, разумного человека. Парадокс в том, что мировоззренческая опора на индивидуальный разум лишь на первый взгляд сулит индивидуальную свободу; при более глубоком анализе выясняется, что индивидуализм в трактовке разума крайне тоталитарен в своей концепции культуры и прогресса [5]. Между тем еще Д. Вико первым противопоставил индивидуальному разуму разум всеобщий, положив начало *социетарной* трактовке разума. Культура для Вико – это *национальная форма проявления общего плана провидения*. При этом провиденциализм и витализм Вико, вопреки ожиданиям, вовсе лишены мистики и служат только формой первоначального, еще очень несовершенного эволюционизма и натурализма. Нации, пишет Вико, рассматривали Бога в атрибуте его провидения и потому от *divinari* («предсказывать») называли сущность Бога – *Divinitas*, и метафизика, которая отрицает у Бога такой атрибут, как провидение, должна называться не мудростью, а глупостью. Поэтому задачей своей он видит выявление «Идеальной Вечной Истории», каковая есть *«поступательное движение, совершаемое нациями»*[6, с. 377]. В результате история из собрания фактов и волюнтаристских деяний превращается в объективный процесс *разворачивания вовне внутреннего содержания*. Раскрыть божий промысел – задача поистине грандиозная, но раскрыть его, опираясь не на мистические религиозные откровения, а на логику и разум *человеческие* – это уже просто грех гордыни, то есть – наука, логос, Разум.

Рациональные основания культуры далее раскрываются в работах тех философов, которые продолжают традицию социетаризма в противоположность традиции индивидуализма в трактовке разума. И.Г. Гердер подчеркивает многообразие человеческих проявлений, считая, что культура – это «генезис человека», то есть его *воспроизводство* через всю совокупность человеческой *деятельности*, в которой существует общая мировая тенденция. Его фундаментальная работа «Идеи к философии истории человечества» – это своего рода эссенциодия, в коей доказывается, что «сущность человека» – не пустое словосочетание, а философская категория, без которой анализ культуры невозможен. У В. Гумбольдта сущность человека выявляется уже преимущественно в языке, который есть не только произвольное средство выражения и обретения истины, но и форма деятельности (*energeia*) духа народов, действующих в истории. Поэтому различие языков – это не только и не столько отличия звуков и знаков, сколько различия «самих мировидений», поскольку всем языкам «свойственны собственные мировоззрения (*Weltansichten*)» [7, с. 322], в которых, по Гумбольдту, отражается как субъективная, так и объективная реальность.

В немецкой *трансцендентальной философии* был сделан поистине колоссальный скачок в понимании культуры. Пожалуй, самым главным здесь является то, что в логике трансцендентализма культура рассматривается как выход природы за границы самой себя. Это уже инобытие природы, то есть это уже НЕ-природа, а нечто принципиально иное. Вполне логично, что первоначально это противопоставление усматривалось в «духе». Для нас же важно отметить, что культурологическая проблематика в немецком трансцендентализме предстает в виде рассуждений о человеческой истории – ее смыслах, значении, законах, «механизмах», динамике, а также о роли человека в этом процессе. И. Кант выделяет *рассудок* как «способность составлять суждения» (индивидуальная трактовка разума) и *разум* как «способность давать принципы». Последний при этом имеет не только априорную, но и трансцендентальную природу. «Понятия разума служат для *концептуального познания* (*zum Begreifen*)...» [8, с. 224-225] и поэтому «могут называться *conceptus ratiocinati* (правильно выведенные понятия)», благодаря неистребимой жажде разума «стать твердой ногой где-то за пределами опыта» [8, с. 466-467]. Проще говоря, разум взыскует трансцендентальности, не смотря на то, что знает, что она не есть онтологическая сущность, а лишь его собственный принцип. Так рождаются, добавим мы, социальные смыслы (а индивидуальными они и не бывают), то есть *частно-групповое (этническое и социально-групповое) понимание и объяснение социокультурного исторического процесса*. Но Кант так и остается на позициях индивидуализма в трактовке разума, ссылаясь на врожденный характер трансцендентных

принципов разума, что и сегодня служит для философов [9] мировоззренческой базой для исследования, не позволяя увидеть в славяно-русской традиции не просто несовершенство, а особый тип культуры и цивилизации. Согласно трансцендентальному идеализму Ф.В.Й. Шеллинга социально-исторический процесс имеет не только систематический и имманентный характер, когда во внешних формах логично раскрывается сущность, внутреннее содержание, но и трансцендентальный характер: процесс этот есть «продуцирование» субъектом деятельности «самого себя» через «бесконечное становление». При этом «Если производящая деятельность не стремится преступить границы своего продукта (свой предел), то этот продукт не продуктивен, т.е. не есть *становление*» [10, с. 270]. Поэтому «История в целом есть продолжающееся, постепенно обнаруживающее себя откровение абсолюта» [10, с. 465]. О «трансцендентальной необходимости истории» Шеллинг говорит, что любая история, которая не является всемирной, может быть только *прагматической*; понятие же прагматической всемирной истории внутренне противоречиво, ибо не соответствует принципу *тождества*, согласно которому социально-исторический процесс «не протекает ни с абсолютной закономерностью, ни с абсолютной свободой, но есть лишь там, где с бесконечными отклонениями реализуется единый идеал» [10, с. 452], «недостижимый для индивидуума, но достижимый для рода» [10, с. 460]. Поэтому *в истории действует не индивидуум, а род*, а объективно же никогда не действуем мы, а действует нечто другое как бы посредством нас.

В соответствии с принципом тождества кардинально меняется анализ культуры: «Это противоречие, заключающееся в том, что один и тот же продукт создан слепой деятельностью и в то же время целесообразен, не объяснено ни одной системой, за исключением трансцендентального идеализма, ибо все остальные будут отрицать либо целесообразность продуктов, либо создающий их механизм, следовательно, именно сосуществование того и другого» [10, с. 469]. Вершиной социетарной трактовки разума в рамках идеализма стала философия Г.В.Ф. Гегеля. В гегелевской системе всемирная история – не поверхностная игра «случайных», именуемых «*лишь человеческими*», стремлений и страстей, а «разумное, необходимое обнаружение мирового духа» [11, с. 65] через посредство человеческой деятельности, которая должна присоединиться к оппозиции объективного и субъективного в качестве «среднего термина». В итоге рождается понимание культуры как исторического имманентного процесса разворачивания коллективного разума.

Такое понимание культуры далее было утеряно с переходом анализа культуры на эмпирический уровень в «этнологии». Так определение Э.Б. Тайлора, считающееся некоторыми исследователями первым научным

определением культуры, есть только перечисление внешних проявлений культуры, но никак не определение оснований: «Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле слагаются в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества» [12, с. 18]. Такая естественнонаучная и, в сущности, натуралистическая конкретизация ведет к сужению объема и ненужному расширению содержания понятия, что усложняет, а не облегчает философский анализ. В частности, она заставляет исследователя выделять культуру в качестве какой-то особой сферы общества, что, в свою очередь, заставляет дальше изобретать некую структуру этой сферы; появляются понятия «материальной» и «духовной» культуры, художественной культуры, политической культуры и т.д. и т.п., что, собственно, Тайлор и делает. Однако называть культурой «совокупность» материальных объектов и «предметов», «сделанных» человеком, – это все равно, что называть материей чувственно воспринимаемые вещи. «Культура» — абстрактное понятие, философская категория, служащая вовсе не для обозначения некоей эмпирической реальности, на которую можно указать; эмпирическая реальность отражается в этой категории, как и в других фундаментальных категориях философии, не непосредственно, а опосредованно и в движении.

Определенный итог отечественным дискуссиям был подведен в 1982 году в рамках подготовки к XVII Всемирному философскому конгрессу, когда на страницах журнала «Вопросы философии» была открыта новая рубрика «Философия-человек-культура». В программной статье было сказано: «Если прежде внимание исследователей сосредотачивалось преимущественно на особенностях культуры того или иного народа, на исторических истоках этих особенностей, на их специфических ценностях (именно такой подход характерен для группы исторических – этнографии, археологии – искусствоведческих, лингвистических и др. наук), то сегодня наряду с этим все настоятельнее проявляется необходимость выяснить, что связывает одну культуру с другой, делая возможной саму их интеграцию. Отсюда необходимость выработки общего понятия, отражающего сущность культуры и ее место в системе общественных связей и отношений» [13, с. 35]. Но с началом политической реформации в середине 80-х годов понятия «этнос» и «культура» вышли за пределы науки и стали частью политической публицистики, и задача выявления сущности культуры, ее определения, общих оснований и природы осталась не выполненной и по-прежнему актуальной, что и было, фактически, констатировано на I Российском культурологическом конгрессе в августе 2006 года. Трудно не согласиться с Ю.М. Резником, высказавшим на конгрессе суждение, что культурология скорее междисциплинарный проект, чем новая дисциплина, вопрос же о создании «новой

метадисциплинарной науки о культуре» [14, с. 80] по-прежнему остается открытым.

Из многих определений культуры отечественных авторов (Арнольдov А.И., Боголюбова Е.В., Злобин Н.С., Каган М.С., Маркарян Э.С., Бромлей Ю.В., Подольный Р.Г. и др.) нам наиболее близко определение культуры, данное когда-то В.М. Межуевым [15]. Как справедливо отмечал автор, философское определение культуры не должно подменяться частным – историческим, социологическим, психологическим, искусствоведческим и др. А опасность такой подмены существует, поскольку культура – это сложный феномен, изучаемый многими науками. Нам кажется, что автору удалось избежать такой опасности в результате правильного определения сущности человека, сущности социально-исторического процесса, а также выявления существенных отношений человека и мира и, таким образом, удалось вычленить *рациональные основания культуры*. Отличительной особенностью философского понимания культуры является то, что «оно имеет дело с культурой не как особым объектом, подлежащим специальному изучению (наряду, например, с природой, обществом, человеком и т.д.) в границах отдельной дисциплины, а как с *всеобщей характеристикой всего действительного мира*. Весь мир в целом есть для нее мир культуры... К какой бы области ни обращалась философия, она всегда стремится усмотреть в ней человеческий смысл и содержание, раскрыть ее значение для человека и тем самым «вписать» ее в сферу его культуры. ... При таком понимании *культура не имеет четко выраженных и эмпирически фиксируемых границ, отделяющих ее от других сфер действительности*. ... С философской точки зрения, культура не просто сумма вещей или идей, которую надо только эмпирически выделить и описать, а вся создаваемая человечеством предметная действительность, воплощающая в себе наши собственные силы и отношения. Любой фрагмент действительного мира – в той мере, в какой он способен служить нам отражением, зеркалом наших собственных исторически сформированных и общественно развитых сил, нашего общественного «я», – становится неотъемлемым элементом культуры. Культура, следовательно, – это весь мир, в котором мы обнаруживаем, находим самих себя, который включает в себе условия и необходимые предпосылки нашего подлинно человеческого, т.е. всегда и во всем общественного, существования» [16, с. 51-52].

Таким образом, окончательное определение культуры, в котором, на наш взгляд, отражены рациональные ее основания, может звучать так: *культура – это процесс специфически человеческого, то есть предметно-символического взаимодействия общества и природы, в материальных и идеальных формах и продуктах которого раскрываются*

общечеловеческий смысл и частно-групповые (этнические, социально-групповые) значения социально-исторического процесса.

На наш взгляд, только такой подход к культуре может быть сегодня продуктивен при анализе общества. Рационализм и культура противоречат друг другу лишь в том случае, если оба понятия трактуются в контексте индивидуализма, и вовсе не противоречат, если разум и культура надиндивидуальны, имеют социальную природу. Человек – существо сложное; и дионисийское и аполлоническое начало – это все человек. И если раньше речь шла о поисках «правильной» трактовки человека, о поисках истины, то сегодня становится ясно, что истины в трактовке человека нет – все трактовки правильны и отражают человека. И вопрос заключается в том, на чьей ты стороне. В конечном итоге это – политический выбор. Это значит, что в истории всегда существует много латентных возможностей, скрытых потенциалов, и от человека в конечном итоге зависит, какая из этих потенциальных возможностей станет действительностью.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.
2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2005. – 603с.
3. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. и примечания А.В. Михайлова. – М.: Наука, 1977. – 704 с.
4. Kroeber A.L., Kluckhohn Cl. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. – N.-Y.: Harvard University Printing Office, 1952. – 223 p.
5. Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты: Пер. с нем.. – М.- СПб.: Медиум, Ювента, 1997. – 312 с.
6. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций / Пер. с итальянского. – М. - Киев: REFL-book — ИСА, 1994. – 656 с.
7. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. Пер. с нем. / Общ. ред. Г.В. Рамишвили; Послесл. А.В. Гулыги и В.А. Звегинцева. – М.: Прогресс, 2000. – 400 с.
8. Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц.Г Арзаканяном и М.И. Иткиным. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
9. Пристенский В.Н. Типология человечества в контексте антропологии права: историческая ретроспектива и возможные перспективы (социально-философский анализ) // Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена: Научный журнал. Серия: Общественные и гуманитарные науки. – 2007. – № 9 (46). – С. 169-177.

10. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в двух томах: Пер. с нем. Т.1 / Сост., ред., авт. вступ. ст. А.В. Гулыга. – М.: Мысль, 1987. – 637 с.
11. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 2000. – 480 с.
12. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Наука, 1989. – 611 с.
13. Культура-человек-философия: к проблеме интеграции и развития // Вопросы философии. – 1982. – № 1. – С.34-52. Материал подготовлен исследовательской группой по проблемам культуры Научного совета при президиуме АН СССР по философским и социальным проблемам науки и техники, в которую входили член-кор. АН СССР И.Т. Фролов, д.ф.н. В.Ж. Келле (руководители), доктора ф.н. Э.А. Баллер, Ю.Н. Давыдов, А.Я. Зись, В.И. Толстых, кандидаты ф.н. М.А. Волынский, Б.С. Ерасов, Н.С. Злобин, В.М. Межуев.
14. Резник Ю.М. Культурология в системе наук о культуре: новая дисциплина или междисциплинарный проект? // Первый Российский культурологический конгресс. СПб, 25-29 августа 2006 года. – СПб., 2006. – С. 16-31.
15. Межуев В.М. Культура и история. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1977. – 202 с.
16. Межуев В.М. Культура как философская проблема // Вопросы философии. – 1982, – № 10. – С. 45-52.

Общественная безопасность, законность и правопорядок в III тысячелетии: сборник материалов международной научно-практической конференции (Воронеж, 1 октября 2014 г.) – Часть 2. – Воронеж: Воронежский институт МВД России, 2014. – 253с. С.83-88 1,2 п.л.