

НАУКИ О КУЛЬТУРЕ: ОНТОЛОГИЯ ЦЕЛОСТНОСТИ VS ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДИСКРЕТНОСТИ*

Е.Г. СОКОЛОВ

Науки о культуре, или наука о культуре, — сфера познания весьма непростая, а может быть и вовсе двусмысленная. Во всяком случае, до сегодняшнего дня, невзирая, вроде бы, на привычность словосочетания, так же как и довольно объемный корпус разного рода исследований, так или иначе посвященных осмыслению феномена культуры, утверждать, что легитимность применяемых ею стратегий, как и ее участие на равных в «хороводе» других наук, было бы преждевременным. И тому есть причины как исторического, так и конститутивного характера, связанные со спецификой предметного поля. Относительно первых, исторических, все более или менее понятно: слишком мало времени прошло с тех пор, как предмет изучения вошел в горизонты европейской системы знания. По сути дела, ранее И.Г. Гердера и его классического труда «Идеи к философии истории человечества» (1784 — 1791) говорить о неизменном, систематическом, регулярном и целенаправленном интересе к культуре — не к тем или иным группам феноменов, которые сегодня являются составными частями или неотъемлемыми фрагментами совокупного культурного поля, а именно ко всему комплексу — неправомерно, да и некорректно по сути. Традиции не существовало, устоявшихся и многократно проинспектированных с точки зрения эвристической пригодности вариантов «схватывания» и рефлексивной умозрительной проработки материала — тем более. А посему и следующий век, XIX, также не слишком жаловал культуру своим вниманием. Да и сам гердеровский «проект», появившийся на стыке историософской и философской проблематики, вроде бы и вполне убедительный, как нам сегодня кажется, не вызвал прямого и бурного резонанса среди научных деятелей, ибо, не стоит сбрасывать это со счетов, имел ярко выраженную художественную — в его раннеромантической версии — окраску. Ни с точки зрения позитивно-опытного знания эпохи, ни с философско-дискурсивной точки зрения, он не обладал необходимой «основательностью» и надлежащим инструментальным набором. Естественно, в то время никакой речи о том, чтобы признать статус научности за рассуждениями немецкого философа о происхождении мира и человека, идти не могло, что, в общем, не помешало в последующем, примерно через столетие, ученым разных гуманитарных спе-

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Квалитативизм как онто-методологическая установка новой гносеологической стратегии», грант № 13-03-00386.

циальностей именно к нему обращаться как к праотцу и основателю. Итак, всего два века! Срок несерьезный для любого познавательного режима, притязającego на безупречность репутации или фундаментальность выводов. Кроме того, даже когда после О. Шпенглера и Г. Риккерта культура вошла в число привлекательных сюжетов, отнюдь не безграничное количество концептов и мнений было предъявлено миру. Можно сказать, что собственно культура, как самостоятельный феномен, продолжала находиться на периферии внимания. Длинным списком громких, безусловно авторитетных и бесконечно востребованных имен наука о культуре похвастаться не может. Кроме уже упомянутых к ним можно отнести немногих: Н.Я. Данилевский, А.Дж. Тойнби, Э. Кассирер, П.А. Сорокин, П.А. Флоренский, Ю.М. Лотман. И, в общем-то, все. Остальные, которых сегодня включают в хрестоматии и учебники по культурологии в качестве ярких представителей реализации идеи науки о культуре, либо являются фигурами «скромного масштаба», т.е. авторитетны в очень ограниченных пределах поклонников или, наоборот, противниками, или историками соответствующей мысли (например, Л.А. Уайт, Ф. Боас, А.А. Кребер, А.Р. Радклиф-Браун, Б. Малиновский и др.); либо вообще к этому направлению мысли могут быть отнесены лишь по «формальному недоразумению». В число последних сплошь да рядом включают и Ф. Ницше, и З. Фрейда, и Э. Гуссерля, и М. Хайдеггера, и Ч. Пирса, и Ж.-П. Сартра, и Ж. Дерриду. Таким образом, на сегодняшний день мы можем говорить не более чем о двух-трех десятках ярких и фундаментальных реализованных исследовательских проектов в области изучения культуры, и о бесконечном, необозримом количестве высказанных по тому или иному поводу мнений, которые в принципе не могут притязать на позитивную научность. О культурологии даже и речь заводить не будем, ибо ее статус еще более проблематичен, даже по сравнению с науками о культуре.

Но, как уже было сказано, есть и другой, не связанный с краткостью исторического пути, аспект — конститутивный. Напомню, что по сути дела легализовал формулировку «науки о культуре», придав ей статус легитимного в исследовательской области термина, тем самым введя в горизонт целый ворох проблем и сюжетов, Г. Риккерт. Поэтому представляется оправданным взять в качестве отправной точки совокупный обзор всей научно-познавательной области именно Риккерта и использовать его вариант мыслительного конструирования, не следовать достаточно распространенной манере отождествлять науки о культуре с гуманитарным знанием вообще. Риккерт — немецкий философ, основатель баденской школы, яркий представитель неокантианства, что выразилось в стилистике повествования, мотивно-терминологическом строе, в способе монтировки логических циклов, равно как и в системе аргументации. Сфера его интереса,

прежде всего, — познание как таковое. Среди его работ: «Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания» (1892), «Границы естественнонаучного образования понятий» (1896), «Науки о природе и науки о культуре» (1899), «Философия жизни» (1920). И это очень важно: речь почти с самого начала и в большинстве случаев идет о научном аппарате, его составных звеньях, пределах компетенции, способах наладки и применения, что в итоге и должно гарантировать положительный результат — итоговое прибавление знания. Не будем специально останавливаться на реконструкции риккертовского предложения очередной модернизации научной сферы, обратим внимание лишь на некоторые, вроде бы незначительные, но имевшие в последующем большое значение, моменты. «Что же такое представляет собой наука о культуре, и в каком отношении находится она к исследованию природы? Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо предпослать несколько замечаний по поводу того, какой смысл вообще может иметь подобная попытка. Мы имеем здесь дело с одной из частей логики, точнее, наукословия или учения о методе, нас совершенно не касается особое содержание отдельных естественных или культурно-научных дисциплин»¹. И далее: «Наукословие, если только оно должно иметь самостоятельное значение, может исходить лишь из общих различий в мышлении, а уж затем, с помощью выработанных таким образом понятий, оно должно постепенно переходить к применению их в частных случаях. Нашей задачей будет лишь установление этого исходного пункта, т.е. выработка двух основных форм научного мышления»². Чаще всего обращают внимание на проводимое Риккертом различие двух ветвей научного познания, определяемое различием их предметных компетенций. Мы акцентируем внимание на другом: на объединении, ведь хотя научное познание и имеет «две основные формы», но все же речь-то идет по сути дела о едином научном мышлении, использующем один и тот же инструментарий, прежде всего логический, применение которого, в свою очередь, и позволяет всякому «наукословию» притязать на истинность. О том, что науки о природе имеют хорошо налаженный познавательный аппарат, а наукам о культуре еще только предстоит его создать, неоднократно заявляется: «Тот, кто занимается естественными науками, находит в настоящее время не только общепризнанную терминологию, но в большинстве случаев и определенное место для своей специальной деятельности в разграниченном целом, в связной системе более или менее резко отделенных друг от друга задач. Науки о культуре, напротив, должны еще искать подобную прочную систему. Мало того, отсутствие прочной основы в этой области еще столь велико, что им даже приходится защищать свою самостоятельность от натурализма, провозглашающего естествен-

нонаучный метод единственно правомерным»³. Однако пожелание Риккерта так и осталось не исполненным. Оно и не могло быть реализовано. Наука — это институт, один из способов познания, один из многих проектов создания концепта реальности, в котором пребывает новоевропейское человечество. Этот познавательный механизм в процессе своего создания, наладки и функционирования был ориентирован на строго определенный — эмпирический — ракурс реальности и предметный ряд. Под него-то, строго говоря, и «затачивался» весь инструментарий. Естественно-научный метод — единственно правомерный в этих пределах, ибо не-реальности (души, видения, откровения, страсти...) с самого начала выводятся за пределы компетенции науки и становятся психикой, галлюцинациями, ощущениями, эмоциями... т.е. тем, с чем «уже можно работать». Если метод не может расцениваться как естественно-научный или скроенный по его модели, то это уже поэзия, фантастика, а то и просто — глоссолалия. И культура, повторим, с момента появления и распространения науки вплоть до конца XIX — XX вв. находилась за ее, науки, горизонтами внимания. Гердер обозначил круг проблем, однако ни ему, ни его ближайшим потомкам даже в голову не приходило, что здесь отыщется нечто, что может заинтересовать и университетских профессоров, в первую очередь теоретиков, а практиков — тем паче. Поэтому ратовать за необходимость формирования науки о культуре — почти равносильно требованию организовать, например, исследовательский институт, сотрудники которого будут *научно* познавать Бога. Теология — это не наука, что не исключает, вероятно, возможности постижения и познания Творца. Неудивительно, что проект создания наук о культуре так и остался незавершенным. Тем не менее, как ни парадоксально это может прозвучать, науки о культуре состоялись. Только их очертания мало похожи на риккертовские контуры. Последние в известной степени определили гуманитарное знание как таковое. И здесь следует обратиться к персонажам, продемонстрировавшим, что разнообразные «поля реальности» могут и должны быть освоены посредством различных познавательных программ, что именно предмет в конечном счете задает тон и стратегию своего умозрительного «потребления». Культура — одно из первых таких «нетрадиционно научных» полей.

Здесь мы обратимся к концепции О. Шпенглера. Именно он определил контуры, сам лад культурфилософских исследований, в том числе открыто оппозиционных, справедливо указывавших на недостатки и оплошности немецкого мыслителя. Еще в большей степени, чем Гердер, Шпенглер — поэт, тоже романтический, а его главный труд — в равной степени и художественное, и «научное» сочинение, во всяком случае, не исключающее возможность его толкования, исходя

из различных, даже исключаящих друг друга, методологических и мировоззренческих установок. Личные склонности и пристрастия, поза, факты биографии, наконец, «экзистенциальная интонация», разумеется, сыграли свою роль в особенностях и специфике взглядов мыслителя на культуру. Однако, думается, это моменты второстепенные. Они-то в первую очередь и подвергались критике. Важнее нечто иное, связанное как раз с самим предметом, непростым и едва ли позволяющим в принципе совершать над собой процедуры как верификации, так и фальсификации, а именно с культурой, взятой в своей автономности и целокупности, причем, вне зависимости от того, будем ли мы говорить о ее «монолитности» или о разнообразии и многовариантности форм явленности. В обоих случаях уже на старте мы должны заключить «конвенцию допущения», аксиоматическое уложение, согласно которому «культура есть». Аналогичный договор в свое время заключили и древние греки, постулировав бытие в его данности, единстве, упорстве и непреложности, благодаря чему состоялись практически все дискурсивные речения, в том числе и научное. И так же как в давние времена, сложность состоит в том, что Культуры-то нет. Нет, если исходить из того концепта реальности, что определяет горизонты нашего (европейского) сознания последних по крайней мере четырех веков. Древним грекам, в известном смысле, было намного проще: над ними не довлел приоритет позитивности, квалифицирующей эмпирическую реальность как безусловно и единственно истинно существующую, а потому — тотальную. В случае же с XX в. подобное утверждение сделать гораздо сложнее. Однако это необходимо, коль мы решили начать-таки изучать культуру. Этот шаг делали и до Шпенглера, но работа Шпенглера оказалась особенно выразительной и яркой.

Интуиция целостности

Итак, начали мы с того, что утвердили культуру в ее бытийственности, не имея на это никаких веских аргументов «от реальности», и даже вопреки им. Таким образом, у нас образовалась еще одна область, которая с самого начала оставалась и впредь будет оставаться в пределах чистого умознания. А значит, мы обречены находиться только в эйдетических горизонтах. Ничего экстраординарного тут нет: философия на протяжении тысячелетий прекрасно существует в этом измерении, не утрачивая авторитета. Но после простой и голословной констатации «факта присутствия» — культура есть и есть тут-то, и существует так-то — возникает масса проблем, связанных с бытием культуры. Прежде всего, каким образом ее онтологизировать и фундировать? Весь традиционный набор онтологических терминологических маркеров относительно культуры можно использовать лишь с очень большой осторожностью. И в самом деле: структура, свойства, пространство, время, сознание, движение, материя и пр. с

легкостью и непосредственно не могут быть соотнесены с культурой или перенесены в ее, культуры, субстрат. Всякий раз, когда мы захотим применить тот или иной традиционно онтологический термин к нашему предмету, необходимо делать поправки и быть готовым к обвинениям в голословности и поэтической метафоричности. Сознание культуры, материя культуры, структура культуры, свойства культуры и т.п. — это лишь допущения или выражения, малопонятные, если мы попытаемся «представить» что же конкретное под этим подразумевается, какие предметные формы и реальные процессы подобными словосочетаниями обозначаются. Иными словами, при исследовании культуры и даже в повседневных разговорах о ней, мы все равно не можем выйти за пределы некоторой первичной и фатальной «мечтательности», или ненаучности. Отсюда то чудовищное многообразие определений культуры, которое мы имеем на сегодняшний день. Нет сомнений, что и в будущем никакой унификации или выработки некоего всех устраивающего или отвечающего требованиям научной корректности определения ожидать не приходится. Договориться же маркировать тем или иным знаково-символическим выражением строго определенных круг процессов, явлений, фактов или предметов здесь, в случае с культурой, абсолютно невозможно, адресоваться не к кому, указывать не на что, опять-таки, повторим: если мы хотим оставаться в пределах легитимной на данный момент реальности и научно-позитивной вменяемости. Показательно, что предпринятый в 1960 г. А.К. Кафаньей формальный анализ определений понятия «культура» продемонстрировал тупиковость самого стремления формализовать, т.е. подвергнуть научной экспертизе, эту сферу. Не менее знаменательно и то, что в русском языке слово «культура» впервые было прописано в «Карманном словаре иностранных слов» Н. Кириллова (1845) и до конца XIX в. широкого хождения не имело. Лишь с появлением самостоятельных и масштабных метафизических конструкций и концептов, оно вошло в оборот и стало общеупотребимым. В случае с культурой речь идет о тех же интенциях и режимах функционирования, что и в случае с метафизикой: и бытие вообще, и бытие культуры поддаются фиксации, в первую очередь дискурсивной, лишь посредством интуиции с последующим декларативным, ненаучным предъяснением, причем «сразу» и «целиком», а именно: как целостные явления, которые никогда не обнаруживаются и не слагаются из своих разрозненных частей.

Поэтому-то и Шпенглер, и все, кто так или иначе задается целью исследовать культуру вынуждены прибегать при выражении своих интуиций к отнюдь не строгим и точным выражениям (судьба, рок, душа, повадки, порыв, жизнь), чтобы хоть как-то схватить и обозначить смысл и сущность такого странного явления как культура. Впрочем, использование и строго научного терминологического аппарата

страдало бы теми же самыми изъянами и не было бы способно в полной и адекватной мере схватить предмет в его автономной и характерной для него целокупности. Безусловно Шпенглер также использует термин «наука о культуре», однако в данном случае под наукой подразумевается нечто иное, нежели у Риккерта. И акцент делается как раз на различии «миров», или предметных полей, рассмотрением которых занимается тот или иной исследователь. «*Мир-как-история*, понятый, увиденный, оформленный из своей противоположности, *мира-как-природы*, вот новый аспект человеческого бытия на этой планете... Здесь налицо два возможных способа, которыми человек в состоянии внутренне овладеть окружающим его миром и пережить его. Я со всей строгостью отделяю (не по форме, а по субстанции) органическое восприятие мира от механического, совокупность гештальтов от совокупности законов, образ и символ от формулы и системы, однократно-действительное от постоянно-возможного... — сферы применения *хронологического* числа от сферы применения *математического* числа»⁴. Речь идет, таким образом, о различных способах восприятия мира, освоения его, наконец, со-присутствия в нем. И чуть дальше: «...культуры, живые существа высшего ранга, растут с возвышенной бесцельностью, как цветы в поле»⁵.

Онтологизация — если вообще позволительно говорить о ней по отношению к такому непростому «регистру реальности» как культура — происходит все-таки за счет указания, но указания, которое с самого начала, во-первых, сознательно использует «двусмысленные» маркеры, а во-вторых, — обречено оставаться в своих собственных пределах (разве могут жизнь и судьба быть нумерованы и каталогизированы?!), и в-третьих, такое указание не дистанцируется, ибо не в состоянии это сделать, от предмета. Тем самым объектно-субъектные отношения деформируются. Если точнее, уже нет необходимости к ним прибегать. И тогда получается довольно странная, на первый взгляд, картина — на первый, потому что аналогичная ситуация уже не раз складывалась в философских концептах, прекрасно сосуществующих в своем многообразии, когда — если отказаться от подпорок текущей политической конъюнктуры и не игнорировать давление того или иного «методологического принуждения» — «все правы» и спор между конкурентами, конкретными речениями, изначально невозможен, ибо всякий пробегает собственный горизонт сознания, ничуть не посягая на владения другого. Выходит, что наука о культуре — это специфическое «отношение к миру», которое, вытекая из интуитивного ощущения целостности предмета постижения, замыкается в собственных пределах, здесь автономизируется и онтологизируется.

Дальнейшие сценарии скольжения по мирам культуры (они же и исследования предмета) могут быть очень разнообразными, ибо сами миры бесчисленны, а значит таковы же и формы их освоения. Поэто-

му трагическое противостояние качественной и количественной исследовательских программ в случае с науками о культуре лишено всякого смысла, как и в случае, когда речь идет о единой науке о культуре вообще, имеющей отчетливый метафизически-художественный уклон, и когда речь заходит о конкретных, отдельных, даже прикладных, науках о культуре, ставящих себе задачу обозреть отдельные (синхронно или диахронно рассеченные) сегменты, предметного поля. Абсолютно невыносимое словосочетание «целостная структура» в случае с культурой не звучит нонсенсом или неряшливым и бездумным соединением различного. Дело в том, что любая, даже самая мелочная сегментация совокупного тела культуры ничуть не угрожает ее целостности и «сквозному единству» (О. Шпенглер). Одно не мешает другому, точно так же, как выстраивание общей структуры с жестким иерархическим подчинением элементов, с определением уровней и подуровней, не посягает на априорно заданную непрерывность и линейность построения серий фиксаторов культурной наличности. Это происходит, например, у П.А. Флоренского, где «Столп и утверждение истины», можно сказать, эталон построения незыблемой структуры общего мироустройства, прекрасно и миролюбиво сочетается с эмблематическими и имеющими синеотическую окраску миниатюрами из «Водораздела», например, «Имяславия». Более того, одно дополняет, разъясняет и действительно онтологизирует другое через отсылки-параллели. Самое же приятное в случае с корпусом наук о культуре — это то, что они не противоречат друг другу, ибо каждая сконцентрирована на собственном сегменте культурной реальности, включена в свой собственный мир, а таковых, миров, — бесчисленное множество. Информаторы, если таковые имеются, посредством которых с самого начала происходит коммуникация с «реальным миром» — через интуитивное постижение, постулирование, негласное допущение, артикулированную конвенцию — погружены в эту целостность предмета. Он, предмет, может распасться на множество фрагментов, сегментирован до бесконечности, где каждый из элементов автономизирован весьма строгими регламентами, но изначально он уже собран, смонтирован, и лишь в этом контексте допустимы и синтетические, и аналитические процедуры. Но это — не чистая абстракция и не только теория, которая никогда не покидает головы и кабинета ученого. Если бы это было так, то можно было бы квалифицировать культурно-ориентированные исследования как род или вид исключительно художественного творчества, обладающего несомненно меньшей эвристической ценностью, нежели наука. Архитектурный импульс чувствуется во многих культур-философских проектах. Тексты Э. Кассирера, М. Фуко, Ж. Дерриды, П. Флоренского и многих других — и в художественном смысле не бездарны. При всем «отсутствии» культуры, ее нереальности, нелегитимности,

замкнутости на самой себе, есть ведь еще и данности мира, вещи, предметы, артефакты различного свойства и характера, и с ними также приходится считаться.

Сегментированная данность

Агрегатность объектов окружающего нас мира, в том числе культурных артефактов, в пространственно-временном континууме, вроде бы очевидна. Поэтому любая интуиция целостности, спроецированная вовне, рискует столкнуться с несокрушимым упорством и непреложностью данного и представленного, которое всегда останется разрозненным и сегментированным. Это станет особенно очевидно, как только мы приступим к исследовательским процедурам, целью которых будет анализ жизнеустройства и функционирования *реальных* процессов в культурном универсуме. В самом деле, при первом же наблюдении, как уже было сказано, выясняется, что культура как таковая отсутствует вовсе. Однако мы имеем бесконечное число всевозможных предметов, вещей, процессов, явлений как макро- так и микроуровней. Как же, в таком случае, все это выстаивается, сорганизуется? Вопрос, разумеется, риторический, ибо не предполагает ответа, но является указанием движения мысли.

В нашем случае речь идет о необходимости так или иначе легализовать как имманентную, так и трансцендентную позиции для самого существования целостности определенного типа, т.е. той или иной предметной совокупности. Естественно, что в качестве «объяснительного принципа» привлекается законодательная база или Закон как таковой. Отсюда — законы существования культуры и культурных артефактов. Это касается вроде бы любой рефлексии, притягивающей на истинность своих постулатов. Но вспомним, что наша привычная трактовка закона как некоего правила, фиксирующего повторяющиеся, внутренне присущие связи явлений реального мира, объясняющего процессы и тенденции развития и позволяющего программировать последующее, исторически восходит к греческому νόμος и латинскому lex. Однако и у древних греков, и у древних римлян было совсем иное представление о реальности, не предполагающее трагической разделенности планов имманентности и трансцендентности, так же как и разрозненности и разобченности предметов. Представленный в такой перспективе закон изначально не имеет прямого отношения к окружающему миру, но в первую очередь к нам. А если точнее — к сфере сознания. Любые рассуждения о закономерностях в реальности поэтому обречены на такое же, как и в случае с культурой, фиаско.

Мир вообще, его отдельный сегмент, в том числе культура, так или иначе будут нуждаться в обосновании. И здесь, скорее всего, приемлема любая инстанция, любое имя, к которому будут апеллировать в «последнем вопрошании», который сможет все объяснить и

все разъяснить, кроме своей собственной данности. Иначе говоря, необходима структура структур, пустая и безосновная, без нее весь мир распадется. В принципе ничего нового, по сравнению, например, с Платином, и не предложено в качестве альтернативной модели, способной соединить разрозненное: «От Первоединого он и все происходит в том смысле, что Первоединый сам не имеет ни одной из определенных форм бытия (а есть лишь потенция всех их) и есть только единый, между тем как Ум есть именно виновник (причина) определенности бытия для всего сущего. Таким образом, в Первоедином нет ни одной из тех сущностей, которые содержатся в Уме, Он только есть для них первоначало, в Уме же они становятся сущностями, потому что от него каждая получает определенность и форму, ибо истинно сущее должно быть мыслимо не как нечто неопределенное, а как бытие, очерченное границей»⁶.

По отношению к культуре другую позицию занять невозможно, ибо здесь приписать управление каким-либо объективно действующим правилам, существующим якобы вне нас и от нас не зависящим, значит погрешить против истины. Ни у кого, кто задумывается, а уж тем более исследует культуру, не возникает сомнения в том, что антропологический фактор есть неотъемлемая инстанция и краеугольный камень всего культурного универсума. А если так, то всякий ракурс — человеческий, что, в свою очередь, означает, что кажущаяся разбросанность и рассеянность предметов, сущностей, явлений и процессов — на самом деле именно *кажущаяся*, а проблема вроде бы неразрешимого противоречия между сегментами-предметами и необходимостью их сквозного объединения — надумана. Она и в случае с эмпирической реальностью является недоразумением, ибо не учитывает того обстоятельства, что реальностей, концепций реальности, может быть много, и по отношению к каждой необходимо применять свой познавательный инструментарий. Случай с науками о культуре в этом отношении очень показателен: если наука о культуре строится как наука, то ее предмет либо теряется и исчезает вовсе, либо является поэтическим вымыслом, либо — хаотичным и невразумительным агрегатом, непонятно кому и на каких условиях подотчетным.

Впрочем, сказанное не означает, что альтернативы нет и что мы всегда будем вынуждены так или иначе признавать, что культура и науки о культуре суть произвол и прихоть того или иного автора, и поэтому даже пытаться предлагать внятные и корректные исследовательские программы не стоит. Это не так. Допустимы построения, в которых и по сути, и по букве научные нормативы будут соблюдены, а сама предметная ткань не подвергнется деформации. В качестве примера прибегну к хорошо известным идеям и словам Э. Кассирера. Перед нами как будто продолжатель кантовской традиции, использующий, как и Риккерт, аппарат Канта, в том числе и терминологию

ческий, то же проблемно-тематическое поле. Однако по сравнению с великим предшественником, в горизонты исследования которого умозрительная проработка культуры как таковая оставалась где-то на периферии внимания, у Кассирера культура становится едва ли ни главным теоретическим сюжетом на протяжении многих лет. Философская концепция Кассирера впервые затрагивает предмет непосредственно, и тем самым в полной мере может быть расценена как одна из наук о культуре, понимаемой как продукт символической деятельности человека, в свою очередь опосредованный символикой речи. В работе «Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры» Кассирер пишет: «Человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия — части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, сложная ткань человеческого опыта. Весь человеческий прогресс в мышлении и опыте утончает и одновременно укрепляет эту сеть. Человек уже не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней лицом к лицу. Физическая реальность как бы отдалается по мере того, как растет символическая активность человека. Вместо того чтобы обратиться к самим вещам, человек постоянно обращен на самого себя. Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника. Так обстоит дело не только в теоретической, но и в практической сфере. Даже здесь человек не может жить в мире строгих фактов или сообразно со своими непосредственными желаниями и потребностями. Он живет, скорее, среди воображаемых эмоций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их утрат, среди собственных фантазий и грез. “То, что мешает человеку и тревожит его, — говорил Эпиктет, — это не вещи, а его мнения и фантазии о вещах”⁷. Символ, символизация становятся инструментами, посредством которых удается препарировать предмет. Этот, как его называет Кассирер, «искусственный посредник», — то надприродное, о котором впервые заговорил еще Гердер, и к которому так или иначе мы прибегаем до сего дня в науках о культуре, т.е. к самой культуре. В другой своей работе, в 1-м томе «Философии символических форм», он высказывается еще более радикально, и при этом предлагает убедительный вариант решения проблемы разобщенности предметов и аргументированного объединения их в отдельные группы, каждая из которых обладает и связностью, и единством, и собственным набором характерных черт: «...основной принцип критического мышления, принцип “примата” функции над предметом, принимает в каждой отдельной области новую форму и нуждается в новом самостоятельном обосновании. Функции чистого познания, языкового мышления, мифологическо-религиозного мышления,

художественного мировоззрения следует понимать так, что во всех них происходит не столько оформление мира (*Gestaltung der Welt*), сколько формирование мира (*Gestaltung zur Welt*), образование объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности зрения. Критика разума становится тем самым критикой культуры. Она стремится понять и доказать, что предпосылкой всего содержания культуры — поскольку оно основывается на общем формальном принципе и представляет собой нечто большее, чем просто отрывок содержания, — является первоначальное деяние духа. Только в критике культуры главный тезис идеализма находит свое истинное и полное подтверждение. Пока философия занимается исключительно анализом чистой *познавательной формы* и ограничивает себя рамками этой задачи, наивно-реалистическое мировоззрение не будет окончательно преодолено»⁸.

Таким образом, получается следующее. Предметы культуры, в той же мере, как и человек, наряду с эмпиричностью-природностью — она-то и погружает их в состояние разрозненности при «научном взгляде на мир» — обладают и надприродностью, включают в себя нечто сверх того. Ее, эту «добавку», можно именовать по-разному — духовное, сознательное, символическое. Суть от этого не меняется, ибо во всех подобных наименованиях подразумевается нечто, что, как и в древнегреческом универсуме, располагается вне планов имманентности и трансцендентности, вне субъектно-объектных разверсток. «Вне» не означает «над»; это лишь указание на то, что всякая объяснительная теория, приступающая к исследованию культуры — в ее совокупности или ее отдельных фрагментах, — должна непременно учитывать обстоятельство, суть которого состоит в том, что бинарное противопоставление, лежащее в основании всей европейской мыслительной традиции, не может быть использовано в качестве инструментального принципа. Древние греки, впервые сформулировавшие принцип бинаризма, все же не использовали его в качестве универсального инструмента, а в некоторых случаях так и просто игнорировали, например, тогда, когда речь заходила о Бытии или о Логосе. Думается, что именно поэтому культура так поздно и вошла в горизонт познания и вошла не просто: этот предмет изначально не укладывался в прокрустово ложе новоевропейской эпистемологической программы. А это означает, что к нему неприменим методологически приемлемый для данного познавательного проекта аппарат.

Проект создания и развития наук о культуре — неудачный; вряд ли он когда-либо будет реализован и принесет убедительные результаты. Это, разумеется, вовсе не означает, что познание и постижение культуры в принципе невозможно. Возможно. И примеров — прекрасных текстов, прекрасных работ более чем достаточно, но все они, повторим еще раз, к науке, научному знанию имеют отдаленное отношение.

Думается, что это надо иметь в виду с самого начала. Или же, как вариант, науки о культуре — это нечто совсем иное, принципиально иное даже по сравнению с гуманитарными науками в том варианте, в каком они существуют сегодня.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. — М., 1992. С. 45.

² Там же. С. 46.

³ Там же. С. 47.

⁴ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. — М., 1993. С. 151.

⁵ Там же.

⁶ Плотин. Эннеады. В 7 т. Т. 5. Пятая эннеада. — СПб., 2005. С. 164.

⁷ Проблема человека в западной философии. — М., 1988. С. 25.

⁸ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. — М.; СПб., 2001. С. 15 — 16.

Аннотация

Статья посвящена осмыслению противоречия, существующего в науках о культуре. С одной стороны, культура может и должна быть представлена как целостное явление. С другой стороны, в реальности перед нами предстают лишь отдельные артефакты. Методология научного познания не может в полной мере справиться с этой дилеммой прежде всего потому, что сам предмет иной, по сравнению с предметами опытно-позитивных наук. При познании культуры необходима корректировка представления о реальности.

Ключевые слова: наука, культура, науки о культуре, целостность, методология научного познания, реальность, фрагментарность.

Summary

The article considers the understanding of contradiction existing in sciences of culture. From one point of view, the culture may and has to be presented as a complete phenomenon. But in reality it's just a bunch of separate artifacts. The methodology of scientific knowledge can't cope with this dilemma completely. First of all, the subject itself is different in comparison with subjects of empirical and positive sciences. A correction of the concept of reality is necessary in the cognition of culture.

Keywords: science, culture, science of culture, integrity, methodology of scientific knowledge, reality, fragmentariness.