

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ: ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ

В статье показано исследование этапов развития теории культуры в истории философии, начиная с понимания культуры как некоторого единства и целостности, когда общественное сознание приходит к рациональному осмыслению специфических механизмов саморазвития человеческого рода. Отмечается, что высокая культура обеспечивает преемственность, единство, создает систему ценностей, а другая часть культуры – «низовая культура» обеспечивает саморазвитие системы, ее обновление.

Понимание культуры как некоторого единства и целостности становится нужным тогда, когда общественное сознание приходит к рациональному осмыслению специфических механизмов саморазвития человеческого рода, осуществляемого через процесс целенаправленного преобразования окружающего нас мира. Хронологически это вторая половина XVII в. – эпоха быстрого развития промышленности и становления связанной с ней экспериментальной науки, эпоха, когда превращение рыночных отношений во всеобщую форму социальной связи быстро нивелирует сословно-корпоративные различия, формируя универсальные («общечеловеческие») способы мышления и жизнедеятельности. Формы реализации сущностных сил человечества, вырабатываемые людьми в их совместной деятельности, и были осознаны как «культура». В этой категории было, следовательно, зафиксировано не какое-то особое явление, отличное от других общественных явлений, а некий новый взгляд на человека и общество, позволяющий выделить и определить специфически человеческое в его самой глубокой сути.

Понятие «культура» вводится в употребление вместе с системой смысловых противопоставлений, позволяющих выразить и исследовать именно эту проблему. Так, немецкий юрист и политический мыслитель XVII века С. Пуфендорф, по-видимому, первым применивший термин «культура» в самостоятельном значении, выражает с его помощью прежде всего определенную направленность совокупной деятельности людей. Культура – это «улучшение природы», которое в свою очередь приводит к «улучшению жизни». Таким образом, «культура» определяется как некая противоположность

естественно данной природе («натуре»). Это базисная логическая структура, которая в явном или неявном виде сохранится практически во всех концепциях культуры вплоть до самых современных.

Философ Дж. Вико, попытался конкретизировать всеобщие логические принципы культуры и определить их как исторические. Отделяя культуру от «лесного существования» дикарей, он связывает культурное состояние человечества с тремя установлениями, которые - служат основанием культуры. Это регулирование брачных отношений и брачные церемонии, обряды погребения и религия.

В XVIII в. философия Просвещения включает понятие культуры в систему категорий, раскрывающих законы истории и исторической деятельности. В этой системе культура понимается одновременно и как инструмент совершенствования человека, и как цель, придающая внутренний смысл истории.

Почти одновременно в языке науки и философии утверждается сопряженное с культурой понятие цивилизации, характеризующее исторически конкретные формы единства культуры как меры и способ развития универсальных сил человеческого рода с формами его социальной организации, обретающими неповторимый сплав (например, египетская цивилизация – это определенная система навыков, умений, технологий в сочетании с кастовой структурой общества и отождествленной властью фараона и сложившимся на этой синтетической основе специфическим типом духовности, включающим в себя мифологию, нравственные нормы, эстетические представления и т. п.).

Огромное значение в этой связи имело учение Канта о том, что сознание не просто пассивно отражает внешнюю действительность, но и творит ее, внося в нее логическую упорядоченность. Сущностные силы совокупного человечества противостоят личности как бы извне и должны быть освоены ею. Это предполагает особый механизм превращения общего в индивидуальное, функция которого состоит в том, чтобы внести человеческое (в смысле родовое, общечеловеческое) в каждого человека. Таким механизмом и является культура, которую Кант определял как положительную часть воспитания или как «сообщение навыков» [1, с. 454].

Большой заслугой немецкой философии XVIII – начала XIX в. была разработка первых развернутых типологий культур и цивилизаций. Развитие культуры начинает осознаваться как единый процесс, протекающий во всемирно-историческом масштабе и характеризующийся определенными связями причин и следствий, внутренними закономерностями, периодизацией.

Первый значительный шаг в этом направлении сделал И.Г. Гердер. Гердер понимает развитие культуры как смыслообразующую компоненту и главное содержание исторического процесса. Поэтому у него философия истории по существу выступает как философия культуры. Заслуживает внимания то, как в философии истории Гердера решается вопрос о связи всеобщего и особенного в культуре.

Гердер один из первых выступил против узкого европоцентризма, против пренебрежительного отношения к народам, не принадлежащим к романо-германскому культурному комплексу. Хотя именно Европа демонстрирует в настоящее время наивысшие достижения в большинстве областей, заводилась культура не в Европе, а в Азии. И оценивать уровень культуры и просвещение различных народов надо не только с европейской точки зрения, но и с точки зрения их собственных исторических задач и потребностей. Разнообразие типов и форм культуры не должно разделять людей. Единая цепь культур, звеньями которой являют-

ся культуры разных народов, подчеркивает Гердер, тянется до самых краев Земли.

Идея сравнительно-исторического анализа культур была подхвачена романтизмом. Исследуя «дух народов», романтики первые обратились к систематическому изучению мифологии, древнейших форм поэзии, фольклора. Романтики занимаются собиранием народных песен, изучают старинные обычаи, публикуют многочисленные сборники старинных легенд и сказаний. Их усилиями наука получила в свое распоряжение первичный массив данных, на основе которых впоследствии возникает ряд конкретных культурологических дисциплин – фольклористика, этнография, литературоведение.

Одновременно благодаря инспирированным романтиками теоретическим изысканиям совершенствуется методология изучения форм культуры. В первой трети XIX в. особенно большое значение в этом плане имели научные работы создателя сравнительного языкознания В. Гумбольдта. На смену чисто внешнему, эмпирическому сопоставлению обычаев, верований и вкусов разных народов приходит проникновение в их внутренний смысл и генезис, основанное на реконструкции развития языка как некой «первоматерии» или первичной стихии культуры. Сравнительно-исторический анализ культур превращается благодаря этому в устойчивую научную традицию.

Г.В.Ф. Гегель, истолковав культуру как форму самораскрытия «абсолютной идеи», реализующей себя в исторической деятельности человечества, в значительной степени мистифицировал проблему и сузил понятие культуры, фактически отождествив ее с сознанием. Другим существенным недостатком его теоретических построений был обусловленный его учением об «исторических» и «неисторических» народах односторонний европоцентризм. Однако следует признать, что именно Гегель впервые сумел перейти от простого сопоставления культуры и цивилизаций как исторических ценностей к анализу логики их исторической связи, изобразив эти культуры и цивилизации как закономерные ступени единого культурно-исторического процесса, каждая из которых реализует

свои специфические задачи, готовит вместе с тем и более высокую сторону развития. Развитие культуры у Гегеля характеризуется одновременно как бы в двух плоскостях. Гегелевское понимание диалектики духовно-исторического процесса оказало значительное влияние на взгляды многих европейских мыслителей, в частности в России – на Белинского, Герцена, Бакунина, Чернышевского. Вместе с тем общий процесс отхода от спекулятивной метафизики, олицетворением которой было гегельянство, повлек за собой существенное изменение подходов к изучению культуры.

Взгляд на историю как закономерный процесс развивал вслед за Гегелем К. Маркс, исходя, однако, из противоположных принципов - смену типов обществ он связывал не с духовными, а с материальными (экономическими факторами).

Развитие исторических наук, а также полевые исследования антропологов и этнографов дала культурологии конца XIX – начала XX вв. такой обширный фактический материал, который позволял производить не только сравнительно-типологическое сопоставление культур различных эпох и народов, но и рассматривал каждую из них как систему – особый «культурный организм». В сознание исследователей входит идея уникальной ценности каждой исторически возникшей культуры. Их внимание все более и более привлекают не только достижения Европы и великие цивилизации Азии, но и культуры африканцев, американских индейцев, народностей Океании и Сибири. В связи с этим возникает тенденция рассматривать культуры как самодостаточные, самодовлеющие. Идея линейного прогресса, в котором каждая из исторически возникающих культур является как бы ступенькой в общем движении человечества, подготавливающей последующие его ступеньки, подвергается критике.

Выражением этой тенденции в философии культуры стала концепция локальных цивилизаций. Одним из первых и наиболее ярких ее представителей был русский мыслитель Н.Я. Данилевский. Идея существования в истории параллельных, замкнутых

культурных типов-организмов, рождающихся, развивающихся и умирающих, впервые была высказана немецким профессором Г. Рюккертотом. Развивая неокантианскую концепцию истории как истории культуры, М. Вебер исследовал проявления упорядочивающих общество и культуру идеальных образцов в различных сферах человеческой жизни. Специфику западной цивилизации М. Вебер усматривал во все более и более полном осуществлении принципа рациональности, который состоит в отчетливом соотношении целей и средств деятельности.

Возникнув как результат одновременного действия ряда совпавших по времени и месту исторических факторов, принцип рациональности постоянно утверждался и в интеллектуальной сфере (наука), и в хозяйстве (капитализм), и в государственном управлении (бюрократия), и в искусстве (например, европейский тонический лад в музыке).

Широкую известность получили исследования М. Вебера по генезису капиталистических отношений, в которых убедительно доказано, что их возникновение существеннейшим образом зависит от наличия определенных духовных предпосылок (в Западной Европе это, в частности, религиозно-этические мотивации протестантизма).

Цивилизации Шпенглер считал своего рода организмами, а всемирную историю - «сводкой биографий» этих организмов. Познание иных цивилизаций есть совершенно особый процесс, существенно отличающийся от традиционной рационалистической модели познания. Своеобразие той или иной цивилизации определяется выбором символа в тот момент, когда душа культуры пробуждается к самосознанию. Символы культуры проявляются в стилях, они же в свою очередь связаны с «душой» культуры, определяют ее судьбу. Всего же Шпенглер насчитывает в истории 8 культурных типов (египетский, индийский, вавилонский, китайский и др.). Замкнутость и непроницаемость типов не дают возможности установить какое-либо единство мировой истории. Понять «великую культуру» можно только тому, «чья душа принадлежит к этой культуре».

Концепции, подобные шпенглеровской, получили свое распространение в культурологии и социологии 20 века. Наиболее известным примером этого стали сочинения английского историка А.Дж. Тойнби.

В тесной связи с социологической школой Дюркгейма в период между двумя мировыми войнами сформировалась так называемая функциональная школа, основатель которой английский этнограф Б. Малиновский испытал заметное влияние фрейдизма и бихевиоризма. Теоретическая программа функционализма была основана на пересмотре идей влиятельной в то время культурно-исторической школы. Если последняя интересовалась в основном эволюцией различных институтов, социальной науки и культуры, но практически не занималась их взаимодействиями, вследствие чего общество представляло, в их работах как механический конгломерат различных обычаев, норм, изобретений и учреждений, то Малиновский и его сторонники (А. Радклифф-Браун, Э. Эванс-Притчард и др.) в своих работах делают акцент именно на взаимную связь общества и культуры. Культура для них – целостность, в которой каждый элемент удовлетворяет определенную потребность, а значит, является необходимым. Исходя из этого, функционалисты подвергли критике понятие пережитка, считая, что все явления культуры являются незаменимыми. Многие из этих положений в принципе верны. Однако их применение у функционалистов нередко приводило их к другой крайности – недооценке эволюционных процессов, антиисторизму, стремлению рассматривать культуру и общество исключительно как бы в синхронной, «моментальной» среде.

Почти параллельно «этнографическому» варианту функционализма развивался его «социологический» вариант. Согласно ведущему представителю функционализма в социологии Т. Парсонсу (1902-1979), вся социальная действительность как некоторая целостность образована взаимосвязью трех различных, но в эмпирической реальности тесно переплетенных и как бы наложенных друг на друга систем: социальной системы, культуры и личности. При этом культура,

главное содержание которой образуют ценности, задает смысловые ориентации социальных действий. Именно культура выступает как главный организующий механизм социальной солидарности и взаимодействия опирающихся на одинаковую интерпретацию ценностей.

В отличие от школы Малиновского, функционализм в социологии пользуется не только понятием функции» но и понятием дисфункции. С его точки зрения, связь между элементами и функциями является неоднозначной и предполагает альтернативы: один и тот же элемент может осуществлять совершенно разные функции и, наоборот, одна и та же функция может быть выполнена разными средствами. Благодаря этим идеям функциональному направлению в социологии удавалось лучше справиться с моделированием процессов развития, чем функционалистам-этнографам. Большую известность получили, в частности, исследования одного из главных теоретиков структурно-функционального подхода в социологии Р.К. Мертона.

Заметным и теоретически плодотворным явлением в социологии культуры в течение нескольких десятилетий XX в. была так называемая Франкфуртская школа. Взгляды ее представителей М. Хоркхаймера (1895-1973), Т. Адорно (1903-1969), Г. Маркузе (1898-1979), Э. Фромма (1900-1980), Ю. Хабермаса (род. 1929) – это сложный сплав социального критицизма Маркса с гегельянством и фрейдизмом. В центре разрабатываемой ими философии культуры – понятие рациональности (в веберовском смысле этого слова). Связывая это понятие с характерной для европейской культуры идеологией и практикой овладения природой, теоретики Франкфуртской школы показывают, как установка на рациональность создает внутренние противоречия «просвещения». Обратной стороной господства человека над природой, доказывают они, становится отчуждение человека от его собственных сущностных сил и подчинение этим силам, принявшим безличную, надындивидуальную форму. Одним из главных инструментов этого подчинения стано-

вится культура, нормы и ценности которой призваны укротить, сдержать, подавить естественные импульсы человека. Культура в современном индустриальном обществе, выполняет, следовательно, «репрессивную» функцию.

Классики экзистенциализма в значительной мере возвращают культурологии идею общечеловеческого единства культуры, которое по-разному выступает сквозь «шифры» национально-исторических вариантов ее развития. Например, с точки зрения К. Ясперса (1883-1969), оно задано так называемым «осевым временем» истории (между 800 и 200 гг. до н. э.), когда почти одновременно в разных точках мира возникло духовное движение, нарушившее спокойную устойчивость мифологической эпохи (ранняя греческая философия, иудейские пророки, конфуцианство и т. д.). Для того чтобы выйти из глубочайшего духовного кризиса, охватившего человечество в нашем столетии, ему необходимо заново воздать в себе смысловую связь с фундаментальными идеями и принципами «осевого времени», найдя для утрачиваемой ныне истины этого времени новые формы выражения.

Иначе мыслится восстановление подлинного быта человека через обращение к истокам культуры у М. Хайдеггера (1889-1976). С его точки зрения, наблюдаемый кризис духовной определенности человека есть предельный результат технического овладения миром, интегрирующего действительность как действие. Такое отношение к миру было заложено в идущем от римлян понимании быта, а также в трактовке мышления как созерцания (метафизика). Такого рода взгляды не являются для нас единственно возможными. В момент формирования европейской культуры в ней были заложены и иные способы миропонимания, впоследствии не получившие развития. Необходимо преобразовать нашу духовную жизнь, заново вернувшись к мышлению досократовской эпохи, когда человек не изучал бы, а внимал ему и когда теория означала не рассмотрение определенного участка действительности, а «почтительное внимание» к «присутствующему».

Сегодня, когда бурный и трагический XX век отошел в прошлое, становится ясно, что одной из самых важных идей, которую он принес в философию культуры, стала идея ее внутренней двойственности, диалогичности.

Мысль эту одним из первых высказал М.М. Бахтин, развернутое же обоснование свое она нашла, в первую очередь, в исследованиях французских историков школы «Анналов», а также российских (советских) исследователей (С.С. Аверинцев, Ю.М. Лотман и др.). С этой точки зрения культура представляет собой диалектическое единство противоречивых сторон, находящихся в импульсивном взаимодействии. Высокая культура обеспечивает преемственность, единство, создает систему ценностей, а другая часть культуры – «низовая культура» обеспечивает саморазвитие системы, ее обновление. На современном этапе развития культуры ее двойственный характер сохраняется, но в связи с резким увеличением самого массива новокультурных образований, «низовая», массовая культура начинает в каком-то смысле доминировать, по крайней мере временно, подавляя «высокую».

Указанная двойственность культуры содержится и в конкретных ее проявлениях на разных уровнях общественного сознания. Например, известная дилемма сциентизма и антисциентизма есть вариант этой двойственности на уровне теоретических рефлексий по поводу науки и ее места в обществе. В этом плане перед нами – все тот же бахтинский карнавал, а сциентизм и антисциентизм – это маски, которые надевают его участники, рассуждая о науке. Поэтому спор здесь идет не о науке, как таковой, а о некотором ее образе, почерпнутом из обыденного сознания. Являясь определенным культурным феноменом современности, дилемма «сциентизм – антисциентизм» отражает реальный факт своеобразной альтернативности, которая существует между различными формами постижения человеком бытия: рационально-теоретической и внерациональной. Критикуя друг друга, представители сциентизма и антисциентизма остаются в рамках именно культурной

оппозиции, подразумевают друг друга, что, в отчасти уравнивает систему, сигнализируя нам о недопустимости абсолютизации различных сторон духовного освоения бытия человеком [2].

К концу 20 века тема внутренней диалогичности культуры и механизмов взаимодействия различных ее пластов получила новый импульс развития в связи с попытками спрогнозировать социально-исторических последствий глобализации формирования информационного общества. Особенно острые дискуссии развернулись в последние годы вокруг проблемы соотношения национальных культур и так называемой, глобальной культуры.

В русле анализа воздействия современных глобальных процессов на культуру движется осмысление перспектив развития России в 21 веке (работы А. Андреева, А. Неклессы, А. Панарина и др.) Многие из них посвящены обоснованию «проекта России», смысл которого видится в переходе от узкоэкономического мышления к так называемым цивилизационным стратегиям развития, делающим упор на актуализацию духовного потенциала российской культуры как всемирно-исторического явления и формирование креативных сред, способствующих производству «инновационных факторов» как особого типа интеллектуальной продукции.

Список использованной литературы:

1. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
2. Миронов В.В. Наука и «кризис культуры» или затянувшийся карнавал?/ Вестник МГУ, сер. «Философия». – 1996. – № 5.