

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

В.И. Полищук

DOI: 10.7256/1999-2793.2014.5.11856

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА В ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. В статье решается вопрос о совпадении (или несовпадении) исторического и культурного развития. Показано, что история представляет собой естественный и относительно стихийный процесс становление вида человек, а его культура является соответствующим ему видом бытия. Создавая свой собственный вид, человек, устраняя стихийность и естественность в своём развитии, создаёт и видимость бытия, превращая, таким образом, историю в культуру, которой он всегда не удовлетворён, поскольку не свободен в ней. В статье применена методология общенаучных исследований. В частности, используется гипотетико-дедуктивный, аналитический и компаративистский методы.

Изложен авторский взгляд на культуру как вид, специфика которого состоит в том, что он создаётся самим субъектом. Создавая свой собственный вид, человек, устраняя стихийность и естественность в своём развитии, создаёт и видимость бытия, превращая, таким образом, историю в культуру, которой он всегда не удовлетворён, поскольку не свободен в ней. Показано, что история представляет собой естественный и относительно стихийный процесс становление вида человек, а культура является соответствующим ему видом бытия.

Ключевые слова: история, культура, бытие, познание, свобода, вид, видимость, философия истории, философия культуры, тотальность.

На истории как на процессе с самого начала лежала печать необходимости её превращения в результаты своего развития. Понятно, что любой процесс должен завершаться какими-то результатами. По отношению к истории это означает, что она обречена на конечность, и причиной этому является человеческая деятельность, определившая собой ход и общую логику истории уже в её истоках. Яркой иллюстрацией сказанному может служить известный библейский сюжет о грехопадении: когда Адам и Ева узнали, что они наги, то «сшили смоковые листья и сделали себе опоясания» (Быт. 3; 7). В данном сюжете можно выявить, по меньшей мере, два смысла. Во-первых, речь идёт об исходном чисто человеческом действии, поскольку оно никем, кроме самого человека, не было инициировано. Во-вторых, суть и цель действия была в том, чтобы замаскировать наготу, создать свой собственный «вид», но, вместе с тем, и видимость действительности¹. Иными

словами, речь идёт о созидании и о видимости. А также о не совсем понятной застенчивости по отношению к своей телесности. Впрочем, похожее отношение наблюдается и сегодня: «современная культура отвергает тело», — отмечает известный культуролог и психоаналитик П.С. Гуревич².

По Библии, содеянный акт предопределил судьбу человека. Но и по сущности самой человеческой деятельности два отмеченных момента остаются её самыми характерными чертами, определяя её как создание видимости. Это и обуславливает тот факт, что живой и во многом стихийный исторический процесс превращается, в конечном счёте, в искусственный, относительно организованный и упорядоченный мир результатов культуротворческой деятельности. Здесь-то и кроется та несвобода, которую необходимо понять, как писал М.Б. Туrowsкий, чтобы «выйти на рефлексивное понимание истории»³.

¹ Термин «вид» здесь употребляется не как подразделение в систематике, входящее в состав высшего разряда — рода, а как внешность, видимый облик и образ культуры.

² Гуревич П.С. Отчего умерло ваше тело? // Психология и психотехника. 2012. № 3 (42). С. 39.

³ Туrowsкий М.Б. О понимании истории // Философские основания культурологии. М., 1997. С. 52.

В культурологии, как науке о культуре, указанное превращение и его необходимость стали осознаваться на этапе её становления, который принято называть научно-историческим. Данный этап выделяется и называется так на том основании, что в истории познания культуры существовали довольно устойчивые традиции сближения понятий культуры и истории, их отождествления и подмены одного другим. Это становится в особенности очевидным в связи с возникновением теорий общественного прогресса. Хронологические границы научно-исторического этапа — XVI — рубеж XIX и XX вв.

Несомненно, понятия культуры и истории очень близки по смыслу, хотя первое из них представляется более узким по содержанию. В учебниках по истории того или иного общества культура обычно рассматривается как что-то частное, в качестве приложения к историческим событиям. К ней относятся быт, нравы, достижения в различных областях искусства, литературы, науки и просвещения, т.е. область содеянного человеком и зависящего от него. История же представляется как нечто естественное и объективное, поэтому результаты деятельности далеко не всегда зависят от человека.

Название науки об истории совпадает с названием её предмета. В определённом смысле таким же образом дело обстоит и во многих других науках. Допустимо, например, говорить о физике звёзд или о биологии человека. Но всё же понятно, что название науки обычно не покрывает полностью название изучаемого предмета. В науке истории дело обстоит иначе: то, что в ней изучается, совпадает по содержанию с изучением.

Объекты исследования многих наук можно видеть и не вооружённым зрением этих наук глазами, допуская независимое существование объектов и данных о них. В истории как науке это недопустимо: чтобы увидеть область её исследования, необходимо вооружиться знанием истории. Нужно быть в какой-то мере историком, чтобы не только понять, но даже и увидеть исследуемый объект, поскольку его «вид» создаётся самой исследовательской деятельностью. Она напоминает деятельность в области культуры, которая тоже, в конечном счёте, представляет собой создание или образование «вида». Разница в том, что в науке истории «вид» скорее воссоздаётся, чем создаётся. Во всяком случае, предполагается, что как событие или объект описания он существовал до всякого исследования, которое и представляет собой процесс его воссоздания. Поэтому принято полагать, что объект существовал, но

со временем утратил черты видимости, продолжая существовать как бы в форме невидимого, в форме косвенных свидетельств, упоминаний, догадок или идей исследователей.

Аналогично этому дело обстоит и в области изучения культуры. С той лишь разницей, что здесь идеи и образцы выражаются конкретной личностью. В культуре само название творчества достаточно определённо выражает и как бы показывает его смысл: изобретение. Поскольку оно имеет личный характер, то ясно, что таким «из» является сам автор. Можно сказать иначе: потому творчество в культуре имеет личный характер, что его продукты изначально предполагаются существующими в качестве идей или образов творца. В науке истории творчество имеет характер открытия, обнаружения того, что прежде было скрытым, не имело «вида». В этом история походит на другие науки. Понимаемая издавна как «разъяснение», т.е. придание «вида» тому, что стало со временем невидимым, она и по сей день, в сущности, остаётся способом восстановления в форме определённых текстов незримых черт прошлого. Но подобное представление об истории как науке возможно лишь на том молчаливо допускаемом понимании истории (не как науки), что она есть процесс утраты во времени исходного «вида», процесс вытеснения его видимыми результатами человеческой деятельности.

История, первоначально существовавшая как личное творчество Геродота, к примеру, и мало отличавшаяся по своему характеру от творчества в культуре, со временем становится чем-то противоположным культуре. Действительная история, — поскольку является ареной разрушения и исчезновения исходного «вида», и в этом смысле представляющая собой регресс, в то время как культура является своеобразной демонстрацией прогресса. Наука об истории, — поскольку является восстановлением. Первоначально в форме идеи, что как раз и выглядело как истинность и подлинность исходного «вида».

С появлением рационализма Нового времени история как наука мыслилась по аналогии с достаточно развитым естествознанием, в котором допускалась изначально разумность бытия. Она могла существовать лишь в предположении, что её предмет обладает свойством всеобщности и объективной данности и представляет собой осуществление некоего замысла. Что же касается культуры, то она осознавалась мнимой историей или историей мнимого, видимого, а не идейного, мира. Кстати

сказать, основания для такого понимания были заложены в античности. Вспомним хотя бы атомизм, где атомы, т.е. «истинное бытие», назывались идеями. Истинным признавалось то невидимое, что может быть выражено лишь в идее, постигнуто как идея. Она являлась «видом» невидимого, или первовидом, который не замутнён субъективными впечатлениями и образами. Идей — множество, идеи — это всё. Данное понимание было бегством от уникальности к однородности, к множественности. В русском языке подобный смысл присущ выражению «видимо-невидимо».

Основания для предпочтения невидимого давали и пифагорейцы, с их учением о том, что «всё есть число». Здесь была дана и оценка числам, поскольку сама возможность свести к ним видимое многообразие мира наделяла их большим значением, чем это многообразие. Платоновская академия разделяла такую оценку, вход в неё был вообще запрещён «не геометрам». Существенным в числах было то, что они не очевидны, что для их постижения нужна была цепь логических построений и рассуждений, которая уводила неопита за пределы очевидности. Это воспринималось как постижение истины и, вместе с тем, как освобождение от пут иллюзорного мира. Не меньше оснований для сомнений в истинности очевидного давали и софисты. Их скептицизм расшатывал его власть, убеждал, что нельзя понимать ничего в области древних преданий, в мифологии иначе, как аллегорически. Важнее общепринятых мнений они объявляли естественную добродетель, не зависящую от наследственности и общественных установлений. Именно потому, что последние принимаются за истину, вне поля зрения остаются естественные и действительно истинные качества в каждом человеке. Отсюда и тезис софистов о научимости добродетели, путь к которой, поэтому, никому не заказан.

Но именно софисты ввели в область предметной деятельности объекты с качественными, а не с количественными характеристиками, которые представлялись общедоступными. Добродетель — это ведь не просто истина, с которой человек не всегда знает, как поступить. Софисты говорили о ней как о благе, которому может обучиться каждый желающий и нуждающийся. Речь у софистов шла, в сущности, о том, что каждый может обрести свою добродетель, своё собственное благо, данное ему не внешним, а внутренним образом. Обрести — значит найти, обнаружить в себе то, что существует как иное, естественное, к чему не сводимы внешние установления и знания,

полученные путём общепринятого образования. Софисты, следовательно, не только увлекали в область невидимого, но и противопоставляли эту область видимому миру культуры.

От пространства внешнего мира к внутреннему миру человеческого сознания — таков был путь культуры, начавшийся в античности, ведущий в средневековье. Ещё Августин достаточно чётко выразил представление о конечной цели этого пути. Ею должен был стать Град Божий. Можно провести совершенно чёткую параллель между существовавшим ещё в античности стремлением увидеть истинное бытие и сформировать соответствующее представление, будь то представление об атомах, о числах или о естественной природе человека, и ведущим своё начало от Августина представлением об истинной культуре. Так же, как и его предшественники в античности, он ссылался на уже существующий опыт жизни, а не на умозрительные представления. Весь опыт общения представлялся ему разделённым на два рода: жизнь по плоти и жизнь по духу. Второй род жизни — это жизнь внутри себя. Необходимо созерцать не космос, полагал Августин, а собственную душу. Можно отметить, что мысль эта была рождена гораздо раньше: ещё Сократ полагал в качестве высшей истины свой внутренний голос.

Здесь важно это упование на торжество невидимого, на торжество жизни по духу, которая, правда, существовала в мире видимого, но, так сказать, малыми дозами, небольшим числом, заслонённая жизнью по плоти. В этом — сущность исторического взгляда на человеческое существование: убеждение, что станет необходимо всеобщим в будущем случайное и частное в сегодняшней жизни. Которое лишь кажется таковым, но в действительности представляет собой истинное существование. Представляется, что именно у Августина можно видеть начало подобного взгляда: невидимое сегодня, но понятное некоторым, станет очевидным завтра для всех. Отсюда и задача сделать видимым для многих то, что сегодня для них невидимо. Дать иное видение, заменить видение по плоти видением по духу. Это была задача истинного образования, высвобождение просвещённого духа, решаемая посредством приобщения к новому «виду» культуры — к идее. Тем самым, было положено начало культуры, которую условно можно назвать культурой на-учения, т.е. научной. Предполагалась передача и воспроизведение не зрительного, привычного и общедоступного образа, а умозрительного, т.е. идеи, уже и в античности считавшейся

высшим родом знания. Но у Августина она стала прообразом будущей культуры.

Примем в качестве аксиомы, что «научная культура» возможна и осуществима на основе идеи. В этом случае можно говорить и о «поэтической культуре» как её антиподе. Понятие культуры, следовательно, будет родовым, а каждая из вышеназванных представляет собой «вид». В основе «поэтической» — образ, требующий непосредственного выражения, в основе «научной» — идея, сознание внеобразности, содержащий в себе цель. Если античную культуру можно рассматривать как поэтическую, цельность которой постепенно разрушалась ростками научной культуры, то культура средневековья была осуществлением обеих культур, их конкурентным взаимодействием. Поэтическая была представлена в карнавальном, научная — в монастырской, позднее — в университетской культуре. Ярким выражением научной культуры средневековья была схоластика. Она явилась действительной школой культуры, или научного мышления. Во всяком случае, в становлении рационализма Нового времени она сыграла такую же роль, что и алхимия в становлении науки химии. Именно схоластика стала школой интеллектуальных навыков, постижения идей или умопостижения, без чего новоевропейская культура была бы невозможной.

Но, строго говоря, поскольку схоластика была всё же культурой, пусть даже и культурой мышления, она постепенно формировалась и как школа мышления. Но учить мысли можно лишь посредством передачи её в форме образа, что, собственно, уже не есть мысль. Ведь и у Августина мысль была выражена в образе. Со временем он стал образом жизни монастырей, вокруг которых возникали многие города. Конечно, город не являлся прямым продолжением монастыря, но в одном отношении город и монастырь были схожи: оба являлись образцами искусственной жизни, всё в них было рукотворным. Их существование изменяло даже климат в округе. Город — это проект, это буквально бросок вперёд, создание по «виду» и создание «вида». Чтобы понять город, нужно его видеть. «Вид» — это подлинный дух города.

«Город жил своей жизнью» — так говорили о близких к нам по времени городах. Настоящая жизнь в античном городе протекала на площадях. Город стал иметь собственную жизнь, когда жизнь человека стала ограничиваться стенами зданий. Будь то культовое здание, учебное заведение, административное учреждение или просто жилище.

Эта ограниченность была, вместе с тем, высвобождением города в качестве культурной среды, а не только среды обитания. Город — это образования духа, понятого как что-то внешнее по отношению к индивидуальной жизни. В городах древности возникла философия как поиск истинного бытия внутри самого человека. Европейский город позднего средневековья и начала Нового времени стал самостоятельным выражением этого бытия. Город стал производением и показателем общественного духа, в отношении которого индивидуальное сознание могло обнаруживать себя лишь в частной жизни. Сама возможность такой жизни, относительно скрытой и долговременной, создаёт предпосылки к тому, чтобы, с одной стороны, представлять себе город как простое множество частных, а с другой, — чтобы жизнь города была независимой от частной жизни. Город становился постепенно субъектом всех отношений. Понимать культуру как что-то неприродное и надприродное можно было, лишь глядя на город. Если в античности само слово «культура» было производным и выражало человеческую деятельность и её результаты, то в Новое время оно становится самостоятельным понятием, выражающим уже воздействие на человека. В таком значении его впервые употребил в XVII в. немецкий юрист и историк С. Пуфендорф, сторонник теории естественного права. Если из бытия, окружающего человека, мысленно удалить всё, что им создано, то останется, как полагали представители данной теории, самое что ни на есть природное состояние. В том смысле, что оно прирождено человеку, а не создано им. Данное состояние и считалось естественным.

Здесь-то и вырисовывается проблема, связанная с культурой: не является ли она сама тем естественным состоянием, которое лишь мысленно можно удалить из человеческого бытия? Можно вспомнить о Демокрите: лишив себя зрения, он вместе с тем как бы удалился от видимого, то есть производного, искусственного. Остался лишь «вид» атомов и пустоты. Иными словами, остался чистый, незамутнённый случайностями «вид», определяющий собой, по мысли философа, всё видимое многообразие мира. Или идея вне какого-либо образа. Внеобразное видение есть усматривание непосредственно «вида», или идеи. Благодаря Демокриту нам уже не нужно лишать себя зрения, чтобы это понять. Но что следует из идеи, из чистого «вида»? Сам собой он долго не держится, «вид», как и пустота (что, в общем-то, одно и то же), требует наполнения, которое представля-

ет собой становление видимого, то есть культуры. Можно в мысли отслеживать процесс наполнения туда и обратно, но при этом саму идею, или «вид» необходимо предполагать в качестве того, что остаётся после удаления всякого наполнения. Способом «мысленного удаления» из человеческого бытия закладывались основы науки Нового времени — удаление всего привычного и естественного. Ярким примером может служить творчество Галилея. Идеальные объекты, к которым он обращался, обуславливали «чистое видение», без которого научное познание в дальнейшем стало бы невозможным. «Естественным состоянием», которое оставалось после «мысленного удаления» всего, что охвачено культурой, оказывалась, в конечном счёте, мысль.

Подобным же образом понималась в Новое время и наука об истории, которая тоже тяготела к «мысленному удалению» из человеческого бытия всего, что имеет непосредственное отношение к человеку. Именно исторический взгляд на него стал культурным взглядом, а понятие культуры становилось зависимым от понятия истории. То, что история делает с человеком, казалось более существенным, чем то, что человек делает в истории. И человек, в конечном счёте, свободен лишь настолько, насколько позволяет ему история. Дж. Вико, к примеру, уподоблял культурно-исторический процесс развитию индивида. С одной стороны, это была продуктивная идея, поскольку Вико указывал на исходный «вид» истории, а также и на элементарную единицу культуры. С другой стороны, идея Вико была понята как указание на общую схему развития человека в культуре, моделью и результатом которого он является. Ведь ясно, что индивидуальное развитие во многом не зависит от желаний или от воли индивида. Напротив, его развитие определяет и желание, и волю. В соответствии с этим история понималась столь самостоятельной областью деятельности, что казалось возможным создание отдельной философии истории. Идея эта, как известно, принадлежала Вольтеру, свидетельством её продуктивности было вдохновляющее воздействие на мыслителей XVIII в. Вдохновляла идея синтеза, идея развития мира как единого целого, идея бытия в его тотальности, которой должен подчинить себя индивид. Сам по себе индивид представлялся какой-то абстрактностью и частностью, а истинное и конкретное понималось как внеиндивидуально-всеобщее, которое непосредственно не дано, непосредственно не воспринимается, не видится. Человека, на-

строенного романтически, вдохновляет именно то, что отсутствует в видимом, что лишь предощущается и предчувствуется, но действительно существует в качестве невидимого. Его вдохновляет потребность видеть, не удовлетворяемая непосредственно созерцанием. Потребность — общевидовая, общекультурная, но у романтиков она была наиболее ярко выражена. Недаром А. Блок называл романтизм «шестым чувством». Романтизм есть чувство идеи, потребность в её непосредственном созерцании. До тех пор, пока идея сохранялась как чистый «вид», как некое отвлечение от культуры или, напротив, как то, что остаётся после удаления в мысли всей культуры, она была идеей истории. Позже она стала разрабатываться и наполняться содержанием, которое не могло быть чем-то иным, как той же культурой, мысленно удалённой ранее. К XIX в. идея имела весьма солидное наполнение, такую её черту, как всеобщность (тотальность), относили к истории. Шёл процесс формирования исторического взгляда на культуру, становление культурологии, в котором на самом деле созревало понимание истории по аналогии с культурой.

Наиболее полным выражением такого взгляда стал именно романтизм и гегелевская философия. Если вспомнить об упомянутых выше двух видах культуры, то творчество романтиков, как и творчество Гегеля, можно отнести к поэтической культуре. Хотя исторический подход к культуре, который был присущ романтикам и Гегелю, требовал именно научного её понимания. Ведь что означает в данном случае исторический подход? Он означает выделение идеи как предвосхищённого основания развития самой истории. У Гегеля таким основанием была идея чистого и неопределённого бытия, подобного атомам Демокрита. Удержаться на этом основании можно лишь в пределах чистой логики, которая и является, строго говоря, единственной наукой. Но идея долго не мыслится сама по себе, у действительной жизни другое основание, более определённое. Развивая своё учение, Гегель создал систему, определившую собой развитие европейской культуры. Как и романтики, Гегель выразил поэзию, логику и дух её образования. В его учении понимание культуры совпадало с пониманием действительной истории, которая, в свою очередь, понималась как культура.

Мысленно можно удалить культуру из человеческого бытия, чтобы предполагать в остатке естественное состояние человека, как это получалось у представителей естественного права. Но не в мысли, а в самой действительности позже удалялось из

общества всё естественное, как, впрочем, и мысленное состояние вообще. В развитой культуре изжнялась и сама мысль о таком состоянии. На уровне мысли о человеческой естественности в рассматриваемый период удержались немногие философы: Руссо, Кьеркегор, ранние славянофилы, в особенности, в той части их учений, где они обращались к культуре допетровской России. Они оставались приверженцами идеи естественного человеческого бытия. Непосредственность, с которой они стремились удержаться на таком хрупком основании, свидетельствует об их поэтическом понимании культуры. Именно по этой причине их учения внешне выглядят скорее экзотически, чем научно, скорее чем-то антикультурным, чем достоянием культуры, воспринимаются скорее как критика культуры, а не как её духовный элемент. И лишь в XX в. эта критика и неудовлетворённость ею стали вровень по своему значению с действительными учениями о культуре как бытию человека, которое он осуществляет, как пишет Ю.В. Ларин, «посредством реализации целой совокупности своих сущностных сил»⁴.

К этому необходимо добавить, что в России противостояние культурного и исторического развития общества ярко выразилось в различии позиций славянофилов и западников. Первые пони-

мали культуру как логически выводимую идею из представлений о прошлом своего отечества, а вторые опирались на очевидно прогрессивный характер европейской цивилизации. Они приняли идею общественного прогресса и плодотворно разрабатывали её в России. Главным образом, западники, а не славянофилы, как отмечал Н.А. Бердяев, создали русскую историческую науку⁵. И это, разумеется, не могло не сказаться на соответствующей интерпретации всей истории России, как и на формировании соответствующего сознания, следы которого заметны и поныне. Это сознание в полной мере проявило себя в XX в., когда в России культурное видение практически подавило всякое представление о естественной истории, когда сама история стала пониматься по аналогии с культурой, стремившейся стать тотальной.

Сегодня это происходит не только в России. По-видимому, вся мировая культура развивается к тотальности, то есть к подчинению всего естественного и стихийного некоей всеобщей нормативности. События в мире созревают в умах идеологов и политиков, а после разыгрываются в так называемой реальности. Делается необходимый прогноз, в соответствии с которым формируется будущее. И это уже не история, это — культура.

Список литературы:

1. Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 1.
2. Гуревич П.С. Отчего умерло ваше тело? // Психология и психотехника. 2012. № 3 (42).
3. Ларин Ю.В. Проблема истинности теорий истины // Вестник Тюменского государственного университета. 2013. № 10. Серия «Философия».
4. Полищук В.И. Идея культуры // NB: Философские исследования. 2012. № 1. С. 204–217. (URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_87.html).
5. Прохоров М.М. Бытие и история: взаимосвязь и определение // NB: Философские исследования. 2013. № 2. С. 1–71. (URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_113.html).
6. Туровский М.Б. О понимании истории // Философские основания культурологии. М., 1997.

References (transliteration):

1. Berdyayev N.A. Russkaya ideya // Voprosy filosofii. 1990. № 1.
2. Gurevich P.S. Otchego umerlo vashe telo? // Psikhologiya i psikhotehnika. 2012. № 3 (42).
3. Larin Yu.V. Problema istinnosti teorii istiny // Vestnik Tyumenskogo gosudarstvennogo universiteta. 2013. № 10. Seriya «Filosofiya».
4. Polishchuk V.I. Ideya kul'tury // NB: Filosofskie issledovaniya. 2012. № 1. С. 204–217. (URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_87.html).
5. Prokhorov M.M. Bytie i istoriya: vzaimosvyaz' i opredelenie // NB: Filosofskie issledovaniya. 2013. № 2. С. 1–71. (URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_113.html).
6. Turovskii M.B. O ponimanii istorii // Filosofskie osnovaniya kul'turologii. M., 1997.

4 Ларин Ю.В. Проблема истинности теорий истины // Вестник Тюменского государственного университета. 2013. № 10. Серия «Философия». С. 50.

5 См.: Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 98.