

Серия  
«Антология мысли»



1921—2006

М. С. Каган

Проблемы теории культуры.  
Избранные труды

Книга доступна в электронной библиотечной системе  
[biblio-online.ru](http://biblio-online.ru)

Москва ■ Юрайт ■ 2019

УДК 008  
ББК 130.2  
К12

**Автор:**

**Каган Моисей Самойлович** — профессор, доктор философских наук, заслуженный деятель науки Российской Федерации.

**Каган, М. С.**

К12 Проблемы теории культуры. Избранные труды / М. С. Каган. — М. : Издательство Юрайт, 2019. — 253 с. — (Серия : Антология мысли).

ISBN 978-5-534-06179-6

Каган — специалист в области философии и истории культуры, который на протяжении полувека издал множество публикаций и трудов по теории и истории искусства, а также по теории и истории культуры.

В книге собраны наиболее известные работы автора по теории культуры, благодаря которым его имя получило славу и признание. Каган рассматривает вопрос о понимании культуры, структуру культурологического знания, поднимает парадигму взаимодействия культура — философия — искусство, а также затрагивает многие другие вопросы.

*Для широкого круга читателей.*

УДК 008  
ББК 130.2



Delphi Law Company

*Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав. Правовую поддержку издательства обеспечивает юридическая компания «Дельфи».*

ISBN 978-5-534-06179-6

© Каган Ю. О., наследница, 2018  
© ООО «Издательство Юрайт», 2019

# Оглавление

## Раздел I НА ПОДСТУПАХ К ЦЕЛОСТНОЙ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

К вопросу о понимании культуры (1989) .....	9
Культура как объект философского исследования (1979) .....	13
О понятии «гуманитарная культура» и роли гуманитарности на современном этапе истории человечества (1996) .....	16
О структуре культурологического знания (1998) .....	19
Философия культуры как теоретическая дисциплина (1998) .....	22
Пространство и время как культурологические категории (1993) .....	33
Проблемы взаимодействия познания и ценностного сознания (1990).....	46
Философия и GENIUS LOCI (1998) .....	61
Москва — Петербург — провинция: «двустолочность» России — ее историческая судьба и уникальный шанс (1993) .....	67
Русская философия в контексте культурного бицентризма.....	80
Деятельность философской элиты в Петербурге: исторический очерк и особенности стиля мышления (1994) .....	92
Ритуал как инструмент культуры (2001) .....	101
Искусство в системе культуры (1979) .....	103
Жизнь изображения в культуре (1991) .....	133

## Раздел II ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Культура — Философия — Искусство (1988).....	167
Системно-синергетический подход к построению современной педагогической теории (2005) .....	219
Некоторые вопросы взаимосвязи Философии и педагогики (1981).....	238
<b>Новые издания по дисциплине «Философия» и смежным дисциплинам.....</b>	<b>248</b>



**Раздел I**  
**НА ПОДСТУПАХ**  
**К ЦЕЛОСТНОЙ ТЕОРИИ**  
**КУЛЬТУРЫ**







## К вопросу о понимании культуры (1989)

Несколько вводных слов о том положении, которое сегодня характеризует нашу культурологическую мысль. Все, кто занимается данной проблемой, знают, в какой степени разноречивы сами исходные представления о культуре. Разброс здесь в высшей степени широк: от чисто технологической концепции, которая так себя и определяет, как «технологическая», до, скажем, аксиологической, которая рассматривает культуру как воплощение ценностей и не может найти точек соприкосновения с технологической концепцией. Быть может, в этом нет ничего зазорного и не нужно вообще искать некое единое и приемлемое для всех представление хотя бы потому, что подход к культуре отличается от трактовки электрона или молекулы: тут возможны, а может быть, неизбежны и необходимы, различные точки зрения на изучаемое явление, разные его интерпретации. Однако в любом случае продуктивным для научного обсуждения должно быть выяснение того, в каком же собственно интервале абстракции мы будем при этом рассматривать культуру.

Я говорю об этом потому, что хочу с самого начала сформулировать тот подход, который мне ближе всего и по складу моего мышления, и по характеру моих теоретических размышлений. При этом хотел бы уточнить и развить положения, высказывавшиеся мною прежде (в книге «Человеческая деятельность» и в ряде статей, посвященных проблемам теории культуры).

Я ищу такое представление о культуре, которое вытекало бы из общего философского представления о строении бытия. С философской точки зрения оптимален именно такой подход к культуре, о котором говорил М. М. Бахтин и который не полагает в социальном универсуме каких-либо границ (ни предметных, ни ценностных), позволяя сопрягать культуру с человеком и его деятельностью во всей их реальной полноте.

Вообще говоря, связь культуры и человека дана каждому интуитивно. Я не думаю, чтобы продуктивными можно было считать попытки распространить понятие культуры на жизнедеятельность животных и говорить о культуре в поведении муравьев или обезьян. Исходная оппозиция, конечно же — это «культура — натура», которая была осознана еще в древности и которая и поныне сохраняет свой глубинный философский смысл. Это значит, что культура есть *дери́ват человека*, его деятельности, что она является, я бы сказал, *инобытием человека и вместе с тем его сущностной характеристикой*. Ибо хотя человек

принадлежит и природе, и обществу (системе социальных отношений), он является также носителем культуры, которая находится и вовне его, в его творениях, и в нем самом. В этом смысле масштаб культуры непосредственно определяется масштабом социального, духовного, креативного человеческого бытия.

Такие представления часто излагались в нашей литературе, но нередко философы останавливались на формулировании самой этой связи человека и культуры, скажем, определяя культуру как выражение сущностных сил человека или как интегративный способ человеческой деятельности и т.п.

Мне же кажется, что следует пойти дальше и попытаться нащупать *внутреннее строение культуры*, рассматривая ее именно как производное от человеческого бытия, которое есть его деятельное бытие. Размышления на эту тему привели меня к поначалу парадоксально звучащей «формуле культуры», которую я определяю так: «Культура как тройная спираль». Каков же реальный смысл этой забавной метафоры, переносящей известное представление о строении ДНК (как двойной спирали) на культуру? Эта аналогия, может быть, не покажется такой уж и дикой, если вспомнить ставшие привычными определения культуры как способа социального, внегенетического наследования, как памяти истории, т.е. как некоей системы, которая обладает явной общностью с системой генетического наследования, хотя и принципиально от нее отличается. Если же культура представляется в образе тройной спирали, а не двойной, то и это закономерно, так как подчеркивает, что способ передачи социальной наследственности более сложен, чем механизм биологического наследования.

Сам образ спирали дан нам диалектикой давно — за ним стоит представление о прогрессивном развитии человечества, которое не является ни прямолинейным, ни циклическим, а именно спиралеобразным. Применительно к историческому движению культуры это означает, что ее исходным пунктом является *человек как субъект деятельности*. Сама эта деятельность служит удовлетворению его потребностей и реализации его способностей, опредмечиванию его сущностных сил. Так создается новый, сверхприродный предметный мир, «вторая природа», предметное (материальное, духовное, художественное) инобытие человека. Благодаря появлению этой культурной предметности становится возможной трансляция выработанных человеком потребностей и способностей другим людям, другим поколениям, поскольку генетически, как у животных, программы человеческой деятельности не передаются. А тем самым становится необходимой новая форма деятельности — распредмечивание того, что заложено в предметном бытии культуры. Но усваивая таким образом знания, ценности и умения, выработанные предками, человек способен идти дальше, усложнять и совершенствовать свою деятельность. Таков спиралеобразный ход движения культуры как процесса постоянного обогащения, расширения, возвышения исходной данности.

Следовательно, содержание первой спирали — *предметная деятельность человека как основа культуры*. Но когда к ней сводят культуру, то возникает одностороннее о ней представление — либо технологическое, либо чисто гносеологическое, либо чисто аксиологическое, т.е. культура сводится или к совокупности материальных и духовных предметов, созданных человеком, или к способу их создания, или (в лучшем случае) к единству того и другого. Но если мы даже соединим все эти представления и будем понимать культуру как результат предметной практики, как накопление и передачу знаний, ценностей и умений, то не получим еще полного представления о ней. Дело в том, что есть другая важнейшая часть человеческой деятельности, на которую наука в последнее время начинает обращать должное внимание и которая существенно отличается от предметной деятельности; отличие это столь существенно, что некоторые философы вообще предлагают рассматривать этот феномен как нечто отличное от деятельности — я имею в виду человеческое общение. С моей точки зрения, общение является все же родом деятельности, но не предметной, ибо само оно не создает какой-либо реальной предметности, поскольку цель его заключается в достижении общности между общающимися людьми (индивидами или группами). У животных существуют различные формы коммуникации, передачи информации, но нет общения как специфического для людей *межсубъектного взаимодействия* — истинного продукта и «механизма» культуры.

Общение, разворачивающееся и в синхронии (в социокультурном пространстве), и в диахронии (в социокультурном времени), образует вторую спираль движения культуры — спираль, которая идет от человека к человеку же, охватывая и их общение в процессе их совместной деятельности, и самостоятельные формы связи личностей, поколений, культур (например, игру как самоцельное общение). Содержание этой спирали — движение от человека (с помощью языковых средств) к другому человеку как к партнеру, как к равному себе субъекту, с которым ты делишься тем, что имеешь, и тем самым обогащаешь его, обогащаясь при этом сам.

Но и этого еще недостаточно для полного представления о реальной жизни культуры. Одна из важнейших, как мне кажется, ее особенностей, к сожалению, обидно недооцениваемая многими моими коллегами, заключается в том, что культура (и это одно из радикальнейших ее отличий от поведения животных) вырабатывает особый способ поведения, органично соединяющий предметную деятельность и общение, переводя деятельность в этой ее целостности в план *воображаемый, иллюзорный, символический*. В результате она становится, так сказать, квазипредметной, а общение — квазиобщением. Такова *художественная деятельность*, достигающая ценой этих «квази» такого грандиозного расширения человеческого опыта во всех его формах, которое в реальной практической предметной деятельности и в реальном общении осуществить невозможно.

Здесь необходимо подчеркнуть, что речь идет о художественной деятельности, а не об эстетической, хотя их часто отождествляют или считают искусство «высшей формой» эстетической деятельности. На самом деле они являются разными проявлениями культуры. Эстетическая активность характеризует предметную деятельность во всех ее формах — и труд, и познание, и все формы идеологической жизни, она характеризует и повседневное общение людей, будучи таким образом универсальной характеристикой человеческой деятельности, «формообразованием по законам красоты», как говорил К. Маркс. Художественная же деятельность есть конкретный способ удвоения реальной практики, удвоения реальной человеческой жизни, перенесение всех проблем действительного бытия в план воображаемой жизни. Это позволяет человеку и накапливать, и транслировать приобретаемый им опыт, который находится часто за пределами его реальной практики, а часто в практике вообще невозможен (скажем, фантастическое бытие).

Следовательно, третья спираль в развитии культуры образуется движением художественного творчества, художественного удвоения жизни. Поскольку же художественная предметность, являющаяся по определению, входящему сейчас в обиход, воплощением иллюзорной «художественной реальности», связывает творчество одного человека с восприятием-сотворчеством других людей, она вновь соединяет личность с личностью, поколение с поколением, народ с другими народами, т.е. в конечном счете человека с человеком как субъектов, творящих культуру и творимых ею.

Таковы основания трехслойного понимания культуры и трактовки каждого ее слоя как спиралеобразного движения, которое не только накапливает все новые и новые ценности, знания, представления, опыт, но реализует связь человека с человеком в тех ее формах, которые следует считать необходимыми и достаточными для целостного бытия человека как культурного существа и целостного бытия культуры как очеловеченного мира.

Такое понимание связи человека и культуры важно не только для теории, но и для практики. Нельзя не заметить в материалах XXVII съезда и последующих документах партии, насколько шире используется в них понятие «культура», в каком обилии различных поворотов и сочетаний — от «культуры производства» до «культуры художественной», от «культуры политической» до «культурно-просветительной работы». Проблема культуры приобретает сейчас для нас значение невиданное, небывалое. Но для того, чтобы реализовать те действительно грандиозные возможности, которые есть в культуре, в целях обновления социализма, борьбы с бюрократизмом, повышения производительности труда, развития нового мышления, новой психологии, теория культуры должна более конкретно представить реальные формы связи культуры и человека, возможности культуры в процессах формирования личности, совершенствования человеческих отношений.

## Культура как объект философского исследования (1979)

Как показывает изучение марксистской философско-культурологической литературы, понятие «культура» вводится в сферу философского знания самыми различными способами через: а) производство (материальное и духовное или только духовное), б) технологию, в) ценности, г) деятельность, д) творчество, е) знаковые системы, ж) информацию. При этом выбор того или иного пути исследования чаще всего не обосновывается и содержание понятия «культура» постулируется, а не выводится в ходе философского анализа. Весьма разноречиво определяются границы культуры и ее внутреннее строение — то она сводится к одной только духовной культуре; то включает в себя и культуру материальную; либо в ней выделяются в качестве подсистем политическая, физическая, эстетическая, художественная культуры, либо утверждается, что культура неделима и никакому внутреннему расщеплению не подлежит.

Научный подход к определению категорий требует, чтобы понятие «культура» было бы *не введено*, а *выведено* философским анализом. К данной ситуации полностью относится известное указание В. И. Ленина: философские категории «надо вывести (а не произвольно или механически взять)»<sup>1</sup>. Весьма поучительна в этом смысле логика рассуждений К. Маркса и Ф. Энгельса в «Немецкой идеологии»: «Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они — не догмы;... это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью»<sup>2</sup>.

Деятельность человека с философской точки зрения есть активность субъекта, развертывающаяся в пространстве субъектно-объектных отношений. Она выражается, с одной стороны, во взаимодействии субъектов, поскольку является коллективной, требует координации усилий «действующих лиц»; а с другой — в различных операциях, производимых совместно действующими субъектами с объектами — их преобразовании, познании и оценивании. В результате всех этих действий возникают новые материальные и духовные объекты — вещи, знания, идеи, идеалы, художественные образы. Вместе с тем все продукты дея-

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29. — С. 86.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3. — С. 18.

тельности, в которых она опредмечивается, распределены субъектами. На этой основе произошла в истории становления человека замена биологического механизма наследственной передачи поведенческих программ механизмом социокультурного наследования.

В роли субъектов культуросозидательной деятельности могут выступать: а) конкретные индивиды; б) различные социальные группы: класс, нация, социальная общность, коллектив; в) исторически конкретное общество; г) человечество, взятое в целом. В роли «объектов — предметов» могут быть: а) природные, естественные объекты; б) частично преобразованные природные объекты; в) социальные объекты, оказывающиеся предметами тех или иных форм деятельности; г) сам человек, поскольку он выступает предметом познания, оценивания и преобразования. В роли «объектов — продуктов» выступают любые материальные и духовные результаты творения. «Опредмечивание» и «распредмечивание» выступают во всех возможных формах практического овладения человеком миром и плодами его собственной деятельности.

Таким образом, культура или «вторая природа» («искусственная природа») предстает как целостное единство способов — и продуктов человеческой деятельности, в которых реализуется его активность и которая служит его самосовершенствованию, удовлетворению и возвышению потребностей, гармонизации отношений между человеком и обществом, человеком и природой, обществом и природой. Тем самым культура охватывает и способы человеческой деятельности, и саму предметность продуктов этой деятельности, в которых «угасает», говоря образной формулой К. Маркса, деятельность как созидательный процесс и от которых «возгорается» деятельность распределмечивания.

Приведенный анализ позволяет заключить, что понятие «культура» необходимо в данном своем — самом широком — значении для обеспечения той подсистемы бытия, которая не имеет других, более удачных обозначений, но должна получить свое категориальное «имя», определяющее ее место в структуре бытия. Ибо без обозначения данной подсистемы структурный анализ бытия был бы неполным, и только включение понятия «культура» в категориальный ряд «природа — общество — человек» придает этому анализу действительную полноту. Система категорий «природа — общество — человек — культура» действительно является *системой*, т. к. выделение ее основных компонентов отвечает критерию необходимости и достаточности, и между ними выявляется достаточно строго определенные связи и взаимозависимости.

Поэтому когда философский анализ бытия ограничивается рассмотрением одной только природы, или одного только человека, или одной только культуры — как это не раз случалось в истории домарксистской и буржуазной философии, неизбежна метафизическая, идеалистическая или вульгарно-материалистическая редукция других сфер бытия и закономерностей к той, значение которой гипостазировано в данной

концепции. Недостаточным оказалось и дихотомическое деление «природа — человек», предложенное, например, Л. Фейербахом; и деление «природа — культура», которое С. Франк считал основным членением бытия, игнорируя существование общества и даже человека; и деление «природа — общество», широко распространенное в современной литературе. Только система «природа — общество — человек — культура» открывает философскую возможность выявления диалектического единства общих законов материалистической диалектики и специфических закономерностей каждой из четырех основных подсистем бытия.

Что касается ценностей и технологической, информационной, семиотической, и любых иных интерпретаций культуры, то они должны быть признаны безусловно правомерными, плодотворными и даже необходимыми, но в качестве производных и частичных по отношению к исходной философской трактовке «культуры», т. к. каждая из них освещает какой-то частный аспект целостного бытия, функционирования и развития культуры. Поэтому все подобные интерпретации следует расценивать как взаимно дополнительные, а не как взаимоисключающие одна другую.

Диалектико-материалистический подход к культуре как к системе определяет возможность выявления связей и взаимных зависимостей различных культур общества. Так, связи различных исторических типов культуры являются выражением процесса развития общественно-экономических формаций со свойственной ему диалектикой отрицания отрицания, преемственности и обновления. Внутри каждого исторического типа культуры обнаруживаются связи классовых, этнических культур, которые основаны на диалектике притяжения и отталкивания, общения и обособления, взаимного оплодотворения или взаимного неприятия, а в классово-антагонистическом обществе на основе господства и подчинения.

В каком бы, однако, масштабе и в каких бы локальных границах мы ни рассматривали культуру, во всех случаях она предстает перед философским анализом как некая органическая целостность. До тех пор, пока мы видим в культуре простую совокупность, конгломерат существующих рядом одна с другой сфер деятельности — науки, идеологии, техники, нравов, искусств и т.д., само понятие «культура» остается весьма малосодержательным и теоретической необходимости в оперировании им не возникает. Необходимость постижения диалектики взаимосвязей, образующих целостное единство культуры, развитие системного анализа позволило увидеть несостоятельность традиционного аналитического метода изучения культуры и открыло пути ее изучения как целостной системы.

На этом пути нам и видятся дальнейшие успехи системного, как логического, так и исторического, изучения культуры в марксистской науке.

## **О понятии «гуманитарная культура» и роли гуманитарности на современном этапе истории человечества (1996)**

1. В истории культурологической мысли сложились две существенно различные позиции в понимании культуры: этим понятием обозначают либо всю полноту человеческой деятельности в ее духовных, материальных и художественных формах, либо только ценностные проявления духовной активности людей, теоретической, практической и художественной (близко к смыслу английского понятия «humanities»). Именно отсюда — категориальное противопоставление «культура — цивилизация», широко распространившееся в культурологической мысли XX века. Тем самым, однако, разрываются сферы человеческой деятельности, которые в действительности органически взаимосвязаны и друг друга опосредуют. Понятие «гуманитарная культура» позволяет преодолеть такой разрыв, рассматривая гуманитарную сферу культуры и в ее относительной самостоятельности, и в ее связях с негуманитарными областями культуры, и в ее исторически меняющихся удельном весе, роли, авторитете в целостной жизни культуры.

Под «гуманитарной культурой» понимается, следовательно, тот массив способов и плодов деятельности людей, который ориентирован экзистенциально, т.е. направлен на воплощение, утверждение и развитие человеческой духовности, в отличие от тех форм деятельности, которые — подобно науке и технике, экономике и способам социальной организации, имеют собственную логику существования и развития, независимую от того, благоприятны или враждебны человеку их достижения.

2. Исторические судьбы гуманитарной культуры определяются изменением господствующих ориентаций культуры. Могут быть выделены три основные эпохи (при наличии переходных форм между ними): теоцентризм, натуроцентризм и антропоцентризм. Первая охватывает всю доренессансную историю человечества, на протяжении которой сменялись формы мифологического сознания, но сохранялось оно само как мировоззренческая основа культуры. Вторая сложилась в Европе в XVI—XX веках на основе рационалистического и сциентистского сознания, которое рассматривало и природу, и общество, и самого человека как объективную данность, подлежащую познанию и преобразованию. Третья начала формироваться в середине нашего века,



но и поныне мы имеем дело, скорее, с переходной ситуацией, нежели с уже определившимся новым типом культуры.

Хотя человеческая доминанта не раз провозглашалась в истории культуры— от известной формулы античного мыслителя «человек есть мера всех вещей» и библейского тезиса «не человек для субботы, а суббота для человека» до современного лозунга «все в человеке, все для человека» и идеи «человеческого фактора», принципы эти не могли быть последовательно реализованы: на первых двух этапах истории культуры ее гуманитарный потенциал был безусловно подчинен внешним для человека силам, ибо в нем видели либо «Божью тварь», «раба Божьего», либо «дитя природы», «мыслящее животное». Современная социобиология, как и позитивизм прошлого века, оставляет человека в зависимости от посторонних для него биологических или космических сил, не отличаясь в этом отношении от мифологически-религиозного сознания, которое подчиняет человека власти того или иного Божества. Что же касается апелляций к ценности человека в советское время, то они были всего лишь лицемерно-демагогической ширмой его тоталитаристского порабощения. Только в наше время стало возможным и исторически необходимым становление антропоцентристского типа культуры, выявляющего истинную сущность человека как носителя свободы и субъекта творческой самостоятельности — культурных качеств, которые снимают и его природно-физические, и его психологические, и его социальные свойства.

3. Если культура Востока находится еще в процессе перехода от теоцентризма к натуроцентризму, то культура Запада движется от натуроцентризма к антропоцентризму. Россия идет по тому же пути, хотя ее «восточное начало» порождает ностальгию по культуре теоцентристской, якобы имманентной русской ментальности и будто бы не противоречащей свободному самостоянию личности. Однако человечеству, народу, как и отдельному индивиду, не дано возвращаться в собственное детство; преодоление индивидуалистического искривления гуманистического идеала возможно на иной основе — органичного для антропоцентризма нравственно-эстетического понимания духовности, которое противопоставляет опасению Достоевского: «если Бога нет, то все дозволено» убеждение: «все дозволено, если не ценишь и не любишь Другого как самого себя». Именно отсюда — получившая такое распространение в XX веке идея диалога как фундаментального принципа человеческого бытия, ибо диалог и является по своей сути проявлением нравственного и эстетического отношения человека к человеку, а затем и человека к природе...

Значение гуманитарной культуры состоит в том, что она всеми доступными ей средствами — теоретическими, практически-педагогическими и художественными — утверждает и формирует в сознании общества идею высшей ценности Человека, понимаемого в диалектически противоречивом единстве индивидуального и общечеловеческого. В единстве, реализующемся в общении, в диалогических связях

«Я» и «Ты» как свободных и потому уникальных, но и необходимых друг другу личностей. Именно в этом состоит историческая миссия гуманизма как системного свойства антропоцентристского типа культуры, т.е. такого, которое соотносит с интересами свободного развития целостного Человека все содержание культуры — и его взаимоотношения с природой, и формы организации общественной жизни, и отношения людей друг к другу.

4. Особое место в гуманитарной культуре занимает искусство в многообразии способов художественного освоения человеком мира. Место это определяется тем, что искусство является единственным инструментом культуры, с помощью которого человек воспроизводит самого себя, в реальной целостности своего уникального — природно-социально-культурного — существования, и, тем самым, расширяет свое жизненное пространство, дополняя свой реальный жизненный опыт иллюзорным опытом жизни в художественной реальности. Потому искусство гуманитарно по своей природе, ибо непосредственно участвует в процессе «очеловечивания человека» — и в филогенезе, и в онтогенезе.

Отсюда следует, что гуманитарный потенциал формирующегося ныне Европоцентристского типа культуры требует радикального изменения отношения к искусству, характерного для былых типов культуры — и вульгарно-идеологического, и узко-гносеологического, и примитивно-гедонистического.

## О структуре культурологического знания (1998)

1. Хотя само понятие «культура» вошло, как известно, в обиход еще в древнем Риме, предметом специального теоретического осмысления обозначаемая этим понятием сфера бытия стала только в XVIII в., в трудах Дж. Вико, Ж. А. Н. Кондорсе, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, И. Г. Гердера. Столь позднее обращение теоретической мысли к ее изучению объясняется, видимо, двумя причинами. Первая состоит в том, что «культура», противопоставляемая «натуре» как «искусственное» — «естественному», рукотворное — сотворенному Богом, могла стать предметом специального умозрения только тогда, когда была оценена *творческая сила самого человека, его самостоятельность*, а не деятельность сотворившего мир Бога или же собственные творческие силы природы как *causa sui*; потому культурологическое знание зародилось и развивалось *параллельно с человекознанием* — это отчетливо видно и во французском материализме, и в учении И. Канта. Полемика Ж.-Ж. Руссо с энциклопедистами касалась только того, благотворной или тлетворной следует считать эту творческую активность человека, но потребность ее осмысления стала несомненной. Точно так же различие между И. Кантом и И. Г. Гердером состояло в понимании *субстрата культуры* — свойств самого человека или его предметного инобытия в творимой им «второй природе», но общей была устремленность на познание *человеческого мира*, а не божественного и не природного.

Вполне естественно, что в XIX и XX вв. поражавшее современников стремительное и все убыстрявшееся развитие созидательной деятельности человека, обеспечивавшей ее науки и осмыслявшего ее искусства, придавало интересу к культуре и цивилизации, при разном понимании их соотношения, все больший удельный вес в разных областях научного знания — от археологии и этнографии до лингвистики и искусствознания — и в философии, которая осознала необходимость разработки особой своей отрасли — *Kulturphilosophie* — и исследования своеобразия метода «наук о культуре» в соотнесении с методом «наук о природе» (Г. Риккерт, В. Виндельбандт, В. Дильтей). В середине нашего века англо-американская теоретическая мысль пошла еще дальше, противопоставив *sciences* и *humanities* как «две культуры», по известной формулировке Ч. Сноу, то есть отказала изучению культуры в научном качестве, объединив его с художественным творчеством, в силу особой роли субъективного начала в «одной» культуре, противостоящей объективности знания в «другой» культуре.

2. Вторая причина позднего рождения культурологического знания состояла в том, что вплоть до XVIII в. методология познания имела механистически-суммативный характер, не позволяя видеть глубинные связи, объединяющие внешне совершенно различные явления, и в природе, и в культуре; один из самых наглядных примеров — непонимание сущностной связи разных видов искусства, что объясняет отсутствие вплоть до XVIII в. эстетики как философско-теоретического осмысления *единства законов художественного освоения мира*, как бы различны ни были их проявления в разных видах искусства, — только в середине столетия Ш. Батте выявил «единый принцип», лежащий в основе всех видов искусства, а А. Баумгартен обосновал «Эстетику» как особую философскую науку. Тем меньше возможностей было осознать «единый принцип», который объединяет *все формы человеческой деятельности*, — принцип культуры.

Развитие культурологической мысли стало возможным и продуктивным именно тогда, когда ее предмет мог быть осмыслен как взаимосвязанное единство разных культурных форм, говоря современным языком — *не суммативно, а системно*. Такому способу мышления философия и гуманитарная наука обязаны И. Канту и Г. Гегелю; в середине XIX в. он опосредовал конкретные историко-культурологические исследования, в частности, работы Я. Буркхарта об итальянском Возрождении. Процесс этот развивался и в нашей стране — Н. Я. Данилевский в своем известном трактате «Россия и Европа» обосновал представление о «четырехосновной» структуре культуры как *целостного и именно таким образом организованного* пространства человеческой деятельности, разные типы которого имеют разные деятельностные доминанты.

3. Открытие целостности культуры как таковой и каждого ее исторического и этнического типа, сделавшее необходимым ее изучение как *динамической системы*, не могло, разумеется, воспрепятствовать научному исследованию, теоретическому и историческому, *каждой ее подсистемы* — научной деятельности, художественной, религиозной, философской и т.д. и т.п.; более того, изучение особенностей каждого вида искусства, каждой формы идеологии, каждой ее национальной ветви и исторического отрезка умножали число культурологических наук. В результате и образовался тот *ансамбль научных дисциплин*, который позволил упомянутым выше философам поставить вопрос об особенностях «наук о культуре» как особой сферы познавательной деятельности, существенно отличающейся от «наук о природе».

Таким образом, культурология оказалась *обширной и прогрессивно умножающейся сферой научного знания, совмещающей изучение целостного бытия, функционирования и развития культуры с исследованием разных ее конкретных форм*. Схематически это можно было бы изобразить как ряд вертикальных параллельных полос, расчленяющих пространство культурологической мысли.

4. Оказалось, однако, что осознание целостности культуры как особой формы бытия, многогранной по своему строению, привлекло к ее

изучению целый ряд наук, изучавших человека и человеческое общество, но обнаруживших в культуре изучаемые ими закономерности: в результате родились такие пограничные дисциплины, как *социология культуры, психология культуры, социальная (или, как сейчас ее называют, историческая) психология культуры, семиотика культуры, кибернетическая и информационная теории культуры, синергетика культуры...* Хотя представители этих отраслей знания нередко склонны абсолютизировать возможности своей науки разгадать тайну культуры, они оказались не конкурентками в ее изучении, а сотрудницами, дополняющими друг друга в едином поле культурологического знания. Точно так же осознание необходимости изучения истории культуры как целостного процесса, образуемого взаимосвязью и взаимоопосредованием разных конкретных форм человеческой деятельности, не могло заменить специализированного исследования каждой из них.

Если мы вернемся к воображаемой схеме культурологического пространства, то данную группу наук придется обозначить в ней серией горизонтальных полос, поскольку они находят предметы изучения во всех разнородных сферах содержания культуры — и в материальной, и в духовной, и в художественной. Однако в этом спектре наук особое — базовое — место занимает *философия культуры*.

5. Место это в пространстве культурологического знания определяется тем, что только философский подход способен смоделировать *целостное бытие, функционирование и развитие культуры как системы*. Поэтому все другие науки дают о культуре лишь частичную информацию, которая *необходима, но недостаточна* — и сама по себе, и потому что абстрагирована от тех знаний, которые доставляют другие культурологические науки. Значение философского анализа культуры состоит в том, что он может выявить *необходимость и достаточность* тех ее свойств, связей и отношений, которые подлежат изучению разными науками, и соотнести результаты их исследований в построении теоретической модели культуры как системы.

Путь к решению этой задачи — выявление места культуры в бытии как «второй природы», созидаемой человеком вне себя и в себе самом; соответственно философский взгляд устанавливает отношения культуры и природы, культуры и общества, культуры и человека, и тем самым позволяет определить функции культуры и порождаемое ими ее строение и законы ее развития.

## Философия культуры как теоретическая дисциплина (1998)

На протяжении всей истории философская мысль обсуждала проблему фундаментального различия между тем, что существует независимо от человека — миром, природой, натурой, и тем, что создано человеком как во внешнем, так и в собственном, физическом и духовном, бытии. Уже в древнегреческой философии зародились представления о «техне» как искусной практической деятельности, мастерстве, создающем необходимый человеку предметный мир (отсюда понятие «техника» во всех европейских языках), представление о «мимесисе» как идеальном воссоздании реальности (отсюда понятия «мимика», «пантомима»), представление о «пайдейе» как творении человеком самого себя; греки осознали творческую силу человека, благодаря которой он становится «мерой всех вещей», по классической формуле Протагора. Обобщенное определение всех форм человеческой активности дали римляне: именно они назвали «культурой» те формы искусственного, рукотворного бытия, которые получены человеком в результате преобразования бытия естественного — «натуры». Так зарождалось первоначальное представление о культуре, противостоящее мифологическому отчуждению человеком всех своих творческих сил богам.

В последующем развитии философской мысли в Европе этот совокупный плод человеческой деятельности, как и сам ее процесс, получал различные терминологические обозначения — «цивилизация», «воспитание», «образование», «формирование». Еще в XVIII в. они употреблялись как синонимы, а затем все более строго различались, в силу чего предметом философского обсуждения становилось соотношение содержания этих и близких им по смыслу понятий «деятельность», «традиция», «общество» и др. Но все более острой становилась необходимость философско-теоретического осмысления самого отношения между внечеловеческим, существующим изначально и извечно, самобытным или сотворенным некими «высшими» силами — богами, и плодами созидательной деятельности людей. Ибо даже тогда, когда в средние века религиозное сознание воспринимало человека как Божью тварь — *Homo Dei*, в нем нельзя было уже не видеть и «человека творящего» — *Homo faber*.

Понятно, что конкретная интерпретация созидательных и самосозидательных способностей человека — их происхождения, значения, форм проявления — оказывалась весьма и весьма различной, поскольку

непосредственно зависела от общего характера воззрений философа; менялось и место культурологической рефлексии в общем проблемном поле философской мысли — от попутного обсуждения этого круга вопросов на периферии онтологической или гносеологической, натурфилософской или социологической теории до превращения размышлений о сущности культуры в основное содержание учения философа (в так называемой антропологической философии). Но так или иначе, в тех или иных концептуальных формах и теоретических объемах, соотношении с другими разделами философского знания и с другими науками о человеке, философский анализ культуры, или, короче, философия культуры (Kulturphilosophie), стал с середины XIX в. необходимой и органичной составной частью философского осмысления бытия, мира и человека в мире.

Последующее описание многовекового процесса развития культурологической мысли — от античности до наших дней — покажет, как это конкретно происходило, как существенно различные концепции в этом процессе сталкивались и сталкиваются. Пока же в этой вводной главе представляется целесообразным дать краткую общую характеристику трех главных этапов этой истории.

Первый ее этап, начавшийся в античной философии и продлившийся до XVIII в., — это время зарождения культурологического знания в континууме онтологических, теологических и эпистемологических проблем. Ни в античности, ни в средние века, ни в эпоху Возрождения, ни даже в XVII в., сыгравшем огромную роль в становлении европейской философии современного типа, культура как специфическое явление не становилась предметом умозрения. Это объясняется, с одной стороны, многовековым господством религиозного сознания, для которого истинный творец — тот или иной бог, и идеальное, истинное бытие самого человека полагается на небе, а не в созданной самими людьми на земле «второй природе» — культуре, с другой же стороны тем, что философское представление о культуре не могло сложиться до тех пор, пока обобщающая способность человеческого мышления ограничивалась операциями механического, чисто «суммативного» характера (показательно, что в средние века совокупность знаний о мире и называлась «суммой»); преодолеть такой механицизм мышления не удалось и в XVII в.

Между тем необходимость в философском осмыслении культуры могла возникнуть только тогда, когда в ней стали усматривать некую целостность, объединяющую разнородные ее составные части, и, соответственно, начали искать сверхсуммативные законы ее строения. Движение теоретической мысли в этом направлении шло в XVIII в. от «Всеобщей науки» Вико к «Идее философии истории человечества» Гердера, системное же обоснование оно получало в концепции трех «Критик...» Канта и во всеохватывающих теоретико-исторических культурологических конструкциях Шеллинга, Гегеля, Конта. Именно в эту эпоху ощущение целостности творимого человеком мира получило обоснование

в представлениях школы Лейбница–Вольфа о трехстороннем строении духовных способностей человека, существенно различающихся и друг друга дополняющих энергиях разума, воли и чувства, которые порождают ценностную триаду «истина — добро — красота» и реализуются в таких плодах деятельности, как наука, нравственность и искусство. Так впервые стали вырисовываться контуры строения целостного поля человеческой деятельности — культуры, основные подразделения которой должны были отвечать критерию необходимости и достаточности, что и позволяло видеть в ней не «сумму», а системное целое; именно в этом качестве его и следовало изучать.

Это значит, что независимо от того, пользовались ли мыслители той эпохи понятием «культура» или употребляли синонимические термины «цивилизация» (civilization), «образование» (Bildung), разрабатывали они «историю культуры», «феноменологию духа» или «философию духа», философская мысль разворачивалась к построению общей теории культуры, которая, не поглощая всей философской проблематики, оказывалась необходимой и существеннейшей частью философского знания.

Так начинался второй этап исторического процесса формирования культурологической мысли — превращение культуры как целостного, при всей его разнородности, поля человеческой деятельности в предмет самостоятельного философского рассмотрения. При этом культура понималась столь широко, что поглощала и общество (экономическую и политическую жизнь), охватывая в сущности все, что не есть природа (и, разумеется, Бог). Когда же в середине XIX в., особенно благодаря марксизму и его воздействию на формирование социологической мысли, стала осознаваться особенность общества как системы отношений между людьми в сфере производства и управления («базиса» и «надстройки», по марксовым метафорам), и когда параллельно этому, начиная с учения Фейербаха, заявила о своем праве на существование философская антропология — учение о человеке как уникальном и важнейшем предмете научного познания и ценностного осмысления, тогда философия культуры должна была очертить более узко и точно границы своего предмета, определяя отличие культуры от общества и от человека (как бы ни учитывались связи этих форм внеприродного бытия и как бы ни соприкасались, а часто и пересекались в общем континууме философского знания социологический, антропологический и культурологический разделы общей онтологической концепции).

Характеризуя философско-культурологическое знание на этой ступени его развития, надо иметь в виду, что по своей форме оно было столь же разнообразно, как философская мысль в целом. Поскольку ее специфической и центральной проблемой является отношение субъекта и объекта, а подходить к ее решению можно и со стороны объекта, и со стороны субъекта, и делая непосредственным предметом анализа саму связь этих «контрагентов» системы деятельности, постольку философ-



ское мышление предстает в трех основных формах, адекватных осмыслимому предмету: форма эта может иметь строго научный характер, если исходным пунктом теоретического анализа является объективная реальность (философия уподобляется в этом случае естествознанию и математике); она может приобретать лирико-публицистический характер и ориентироваться на исповедально-поэтические, художественные формы постижения бытия; она способна, наконец, соединять тем или иным образом строго научное познание-объяснение с личностным познанием-пониманием и даже рефлексировать по этому поводу с позиции «внеаходимости» (Бахтин), т.е. воспринимать себя как историко-культурно детерминированную ступень процесса развития культурологического знания. Философия культуры выступает в этих же трех модификациях; на Западе их примерами могут служить учения Гегеля, Ницше и Шпенглера, а в России — Данилевского, Розанова и Бердяева. Когда же стремление к научности достигает крайней степени, и вместо обсуждения специфических проблем отношения культуры в ее целостности к другим формам бытия (природе, обществу, человеку) теоретик обращается к изучению тех или иных конкретных феноменов культуры (этнических, исторических, социальных, профессиональных), тогда философия культуры уступает место конкретному культурологическому знанию — этнографическому, социологическому, семиотическому, историко-искусствоведческому и т.д. С другой стороны, субъектно-ценностная позиция, очищенная от объектно-познавательной, в пределе придает культурологическим размышлениям художественную форму, рождая особый жанр философской повести-притчи Вольтера, стихов Ф. Тютчева, В. Соловьева<sup>1</sup>, или «роман культуры» Т. Манна, Г. Гессе, М. Булгакова... (Уже отсюда видно, сколь неосновательно распространенное представление о русской философии вообще и философии культуры, в частности, как о художественно-образной, а не теоретической, форме философствования, представленного в первую очередь творениями Ф. Достоевского и Л. Толстого; между тем, наряду с романами этих великих писателей, которые можно рассматривать как «превращенную форму» философского осмысления мира, жизни, культуры, Россия знает и развитый теоретический философский дискурс — от Г. Теплова и А. Радищева через Н. Чернышевского и Н. Данилевского к В. Соловьеву и Г. Плеханову, А. Богданову и Н. Бердяеву, С. Франку и П. Флоренскому... Так что в этом отношении никаких существенных различий между философским развитием России и, например, Германии или Франции не было — различие состоит лишь в том, что у нас философия родилась позже, чем на Западе, и синтезировала достижения западно-европейской мысли с потребностями социального и духовного развития России.)

Третий этап истории культурологической мысли отличается широким развитием рядом с философским ее рассмотрением (а подчас

---

<sup>1</sup> Русская философская поэзия: четыре столетия / Сост. А. И. Новиков. — СПб., 1992.