


МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ
ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ТЮМЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ИШИМСКИЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ ИМ. П.П. ЕРШОВА
(ФИЛИАЛ)
ТЮМЕНСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
Кафедра русской и зарубежной филологии, культурологии
и методики их преподавания

ДОПУЩЕНО К ЗАЩИТЕ В ГЭК
И ПРОВЕРЕНО НА ОБЪЕМ
ЗАИМСТВОВАНИЯ

И.о. заведующего кафедрой
канд. филол. наук, доцент

 З.Я. Селицкая

1.11 2016 г.


МАГИСТЕРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР О РОЛИ ЯЗЫКА В КУЛЬТУРЕ

44.04.01 Педагогическое образование

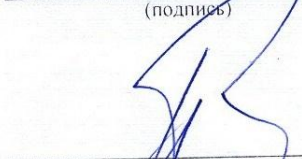
Магистерская программа «Лингвокультурологическое образование»

Выполнил работу
Студент 3 курса
заочной формы обучения


(подпись)


Швецова
Алёна
Андреевна

Научный руководитель
д-р филос. наук,
профессор


(подпись)

Полишук
Виктор
Иванович

Рецензент
д-р филос. наук,
профессор Северного
института Всероссийского
государственного
университета юстиций


(подпись)

Пивоев
Василий
Михайлович

Ишим
2016

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	с. 3
ГЛАВА 1. ЖИЗНЬ И ФИЛОСОФИЯ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА.....	с. 9
1.1. Основные факты биографии немецкого мыслителя.....	с. 9
1.2. Философское творчество Мартина Хайдеггера.....	с. 18
Выводы по первой главе.....	с. 25
ГЛАВА 2. РОЛЬ ЯЗЫКА В КУЛЬТУРЕ КАК ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКОГО ФЕНОМЕНА.....	с. 27
2.1. Феномен культуры: общая характеристика, структура, типология, виды.....	с. 27
2.2. Язык как система знаков, его функции относительно социума.....	с. 44
2.3. Соотношение понятий «язык» и «культура»	с.49
Выводы по второй главе.....	с. 54
ГЛАВА 3. КОНЦЕПЦИЯ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА О РОЛИ ЯЗЫКА В КУЛЬТУРЕ.....	с. 56
3.1. Фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера.....	с. 56
3.2. Положения Хайдеггера о роли языка в культуре.....	с. 63
Выводы по третьей главе.....	с. 71
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	с. 73
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	с. 75

ВВЕДЕНИЕ

Язык всегда играл роль основного фактора распространения культуры. Любой язык имеет под собой культурный пласт познавательных, нормативных и даже эмоциональных коннотаций. Это очевидным образом обнаруживается и в учении М. Хайдеггера о роли языка в культуре.

Язык был главной темой творчества позднего Хайдеггера, которого справедливо называют не только философом бытия, но и философом языка. Он совершал лингвистический поворот, интерпретируя результаты которого, можно сказать, что язык, давая имя сущему, как бы разворачивает сущее, благодаря чему сущее низводится в слово и явление. Такое именование, означая сущее, впервые назначает его к бытию из его бытия. Язык понимался им как сфера, пространство, в которых открытие сущего только и может произойти. В своей концепции Хайдеггер затрагивал предельно глубинные философские основания сущности языка, он искал свой «путь к языку», анализируя пути других мыслителей и учёных.

Все интеллектуальные пути ведут через язык, свой путь к языку мыслитель находил через экзистенциально-онтологический анализ. Прежде всего, Хайдеггер приходил к изначальным основаниям самого бытия, а потом – и к пониманию сути языка.

Хайдеггер подвергал критическому осмыслению всю сложившуюся научную метафизическую традицию рассмотрения языка, пытаясь «перешагнуть за сущее в целом», «вопрошая сверх сущего, за его пределы» [60, с. 24]. В своих работах философ искал аутентичные характеристики языка, понимая его не как исторически и лингвистически сложившуюся самостоятельную систему знаков со своими законами, но

подходя к языку онтологически, обнаруживая в нём и его составляющих бытийную основу. Мыслитель говорил о подлинном и неподлинном языке, сущность последнего исказило развитие науки, логики, культуры, общества. Подлинный язык – это бытийный язык, язык мифа и диалекта, поэзии. Такой язык остаётся невинным и наивным по отношению к современной культуре, неисчислимым рационально. Он должен избегать многословности, двусмысленности современного языка, ловушки языка схоластики, словесного декора. Но при его внешней лаконичности, простоте внутри аутентичного языка скрывается всё его поэтическое богатство. Подлинный язык, чтобы существовать во власти рационально исчислимого и актуализированного, должен быть языком не прямых сообщений, намёков, невербальных коммуникаций. В противном случае он становится языком информации, науки, формализованным, мёртвым языком, лишённым естественности и души. А это, в свою очередь, ведёт к тому, что человек «униформируется, то есть конформируется в технически-исчисляющее существо, шаг за шагом утрачивая “естественный язык”» [57, с. 271].

Именно за «просвещённо-трезвый» классический системный анализ языка немецкий философ критиковал Аристотеля, который, по его мнению, закладывал основы схоластического подхода к языку, не видя за ним ничего большего, чем простую систему знаков. Хайдеггер опровергал корреспондентскую теорию значения, где буквы указывают на звуки, звуки – на душевные переживания, а душевные переживания указывают на вещи, предметы, которые, так или иначе, затрагивают нас. Он указывал, что «о времени греков сущее понимается как налично существующее. Поскольку язык есть, он, т.е. так или иначе совершающаяся речь, принадлежит к налично существующему» [57, с. 271].

Данная проблема определила выбор **темы диссертационного исследования:** «Мартин Хайдеггер о роли языка в культуре».

Известно, что существует немало подходов к определению культуры. В. И. Полищук выделяет два из них, которые наиболее интересны и близки к сути рассматриваемого вопроса: деятельностный и философский. Обосновывая их непостоянство, учёный выделяет третий подход как единство указанных подходов. Философия культуры является попыткой зафиксировать возвращение человека в культуру, который отличается от себя самого на величину философствования. При этом у него уже нет естественных оснований для существования в культуре в отличие от предшествующего состояния. Потому и возможно философское обоснование культуры, что акты самопроизвольного философствования служат её ментальной основой [45, с. 212].

Исследованию феномена культуры и его понятийным составляющим посвящены работы А. А. Пелипенко и И. Г. Яковенко, Э. Маркаряна, В. И. Полищука, Л. Г. Горностаевой, Л. Н. Дороговой и др.

Соотношение языка и культуры – вопрос сложный и многоаспектный. Проблеме соотношения языка и культуры посвящено много работ.

Согласно концепции К. Леви-Строса, язык может рассматриваться как продукт, часть и условие культуры.

А. Н. Уайтхед утверждал, что о достижениях цивилизации прошлых эпох человек может узнать лишь посредством языка.

Н. Ф. Алефиренко, рассматривая вопрос взаимосвязи языка и культуры, подчёркивает возможность рассмотрения данной взаимосвязи только при условии рассмотрения сознания как центрального элемента в этой цепи.

Несмотря на имеющиеся научные изыскания по проблеме соотношения языка и культуры, исследований учений М. Хайдеггера о роли языка в культуре очень мало.

В связи с этим были определены объект, предмет, цель и задачи исследования.

Объект исследования: роль языка в культуре.

Предмет исследования: учение Мартина Хайдеггера о роли языка в культуре.

Цель исследования: определить основные положения Хайдеггера о роли языка в культуре.

В соответствии с целью исследования были поставлены следующие **задачи**:

1. рассмотреть и проанализировать философское творчество Хайдеггера;
2. определить роль языка в культуре как общественно-исторического феномена;
3. проанализировать концепцию Мартина Хайдеггера о роли языка в культуре.

Достижения поставленной цели и реализация поставленных задач осуществлялись следующими **методами**:

- описательный;
- теоретический: анализ лингвистической научно- и учебно-методической литературы по теме исследования;
- метод опосредованного наблюдения.

Научная новизна исследования заключается в следующем: были выявлены основные положения Хайдеггера о роли языка в культуре.

Теоретическая и практическая значимость: выводы и результаты данной работы могут быть использованы в общих курсах по истории и теории культуры, антропологии культуры, социологии культуры, а также для разработки специальных курсов по семиотике культуры.

Апробация работы: материалы исследования были опубликованы в сборнике материалов Всероссийской научной конференции с международным участием в филиале ФГБОУ ВПО «Тюменский государственный университет» в г. Ишиме, посвящённой 70-летию доктора философских наук, профессора Полищука Виктора Ивановича (статья «Функции языка как знаковой системы в социуме»).

Структура работы: содержание диссертации изложено на 80 страницах и состоит из введения, трёх глав (семи параграфов), заключения, библиографического списка (67 источников).

Во введении определены объект, предмет исследования, цели и задачи, методы, научная новизна, теоретическая и практическая значимость исследования.

Первая глава *«Жизнь и философия Мартина Хайдеггера»* посвящена изучению жизни и философскому творчеству Мартина Хайдеггера.

Во второй главе *«Роль языка в культуре как общественно-исторического феномена»* раскрывается сущность культуры как общественно-исторического феномена. Данная глава включает следующие разделы: сущность понятия «культура», его многоаспектность; феномен культуры: общая характеристика, структура, типология, виды; научно-

философский этап становления культурологических воззрений; фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера.

Третья глава *«Концепция Мартина Хайдеггера о роли языка в культуре»* посвящена специфике темы диссертации, а точнее, концепции Мартина Хайдеггера о роли языка в культуре. В ней рассматриваются следующие разделы: язык как система знаков, его функции относительно социума; соотношение понятий «язык» и «культура»; положения Хайдеггера о роли языка в культуре.

В заключении обобщаются теоретические и практические результаты исследования и намечаются его дальнейшие перспективы.

Библиографический список включает научную и учебную литературу.

Глава I. ЖИЗНЬ И ФИЛОСОФИЯ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

1.1. Основные факты биографии немецкого мыслителя

Мартин Хайдеггер родился 26 сентября 1889 года в небольшом провинциальном городке верхней Швабии, расположенном в 80 км к югу от Штутгарта в долине между Дунаем и озером Констанц.

Воспитывался Мартин в небогатой семье с католическим вероисповеданием. Его отец, Фридрих Хайдеггер, работал бочарным ремесленником и был низшим церковнослужителем (причётником) в костёле святого Мартина. Мать Мартина, Иоганна Кемпф, была выходцем из крестьянской семьи, владеющей небольшим участком земли [48, с. 156].

Помимо Мартина, в семье было ещё двое детей. Весьма скромных доходов семьи, воспитывающей трёх сыновей, было недостаточно для того, чтобы дать хорошее образование детям. Однако, существенную помощь здесь оказала церковь. После того, как Хайдеггер окончил школу в Меркирхе, на средства церкви данного города в 1903 году его отправили в Констанц в католическую гуманитарную гимназию-интернат.

И. А. Мусский отмечает, что в Констанце на воспитание Хайдеггера большое влияние оказал католический теолог, впоследствии архиепископ, доктор Конрад Гребер. Безусловно, священнослужители, покровительствуя молодому поколению, преследовали цель пополнения группы своих адептов.

После окончания гимназии первой ступени в Констанце Мартин с 1906 года продолжил обучение во Фрейбурге, в престижных католических гимназиях следующих ступеней.

Получив гимназическое образование, Хайдеггер поступил во Фрейбургский университет, на теологическом факультете которого в 1909 году и началась его студенческая жизнь.

Во Фрейбургском университете Мартин учился с усердием. Он был

умён, честолюбив, и в то время ещё мечтал о церковной карьере: намеревался после окончания учебы вступить в орден иезуитов. Его учителя поддерживали эти планы.

Р. Сафрански указывает на тот факт, что осенью 1909 года Хайдеггер собирался принять постриг в иезуитском монастыре, однако, роковую роль в жизни мыслителя сыграла болезнь сердца. 30 сентября 1909 года Мартин Хайдеггер стал послушником ордена иезуитов в монастыре Тизис близ Фельдкирха (Форарльберг). Но уже через две недели, по истечении испытательного срока, покинул монастырь. По предположению Хуго Отт Хайдеггер стал жаловаться на сильные боли в сердце, и потому был отослан домой по состоянию здоровья. Два года спустя те же боли возобновились и вынудили его прервать подготовку к священническому служению [48, с. 161].

И. А. Мусский причину болезни видит в «работоголизме» великого мыслителя. Анализируя публикации студента Хайдеггера (краткие заметки и стихи, посвящённые церковным событиям того времени), он утверждает, что Мартин был восторженным учеником католических теологов и, стремясь оправдать надежды своих учителей, он постепенно погружался в изучение философской литературы. Работал Хайдеггер так самозабвенно, что нервное переутомление вызвало изменения сердечной деятельности астматического характера. Мартин, пытаясь поправить положение, истязал себя физическими упражнениями и на всю жизнь заработал сердечный недуг [37, с. 122].

В итоге финансовая поддержка со стороны церковников прекратилась. Мартин прошёл через первый в своей жизни экзистенциальный кризис, который он вполне обоснованно увязывал с происхождением из «мелкой среды». Потом он неоднократно возвращался к теме «маленького человека», посягнувшего на разгадку «тайны великих». Горечь от пережитой беспомощности и унижения Хайдеггер пронёс через всю жизнь. После отказа в стипендии разрыв с католиками всё же не

произошёл.

С 1912 года он получал государственную стипендию. Покровителем Хайдеггера, однако, опять становится теолог – на этот раз профессор Йозеф Зауер, преподаватель истории искусств и связанной с историей христианства археологии.

Занявшись математикой, логикой, химией, физикой (в частности, теорией относительности), Хайдеггер постиг новые для себя области знания. Его сразу захватила проблема времени. Он слушал и лекции философов – в частности, Генриха Риккерта. Ему захотелось написать работу о логической сущности понятия числа, тем не менее он был вынужден принять предложение католиков, требующих идейного послушания, в обмен на финансовую поддержку. Деньги ему выделялись по тем временам немалые (1000 марок в год), но и условие строгое: «Разрабатывать учение святого Фомы Аквинского и оставаться в пределах теологии» [37, с. 136].

26 июля 1913 года Хайдеггер защитил на философском факультете свою докторскую работу и получил за неё высшую оценку. Его научным руководителем был Артур Шнайдер, возглавлявший кафедру католической философии, который тем же летом принял приглашение перейти на работу в Страсбургский имперский университет. К тому времени Хайдеггер обрёл покровителя в лице тайного советника, профессора Генриха Финке, авторитетного и пользовавшегося влиянием на факультете католического историка, который обнадёжил двадцатичетырёхлетнего докторанта, сказав, что тот имеет шансы занять освободившееся место Шнайдера [48, с. 227].

В 1915 году Хайдеггера зачислили приват-доцентом на философский факультет. Уже год шла Первая мировая война. Вызванного для прохождения военной службы Хайдеггера подвергли основательному медицинскому осмотру и, в конце концов, отпустили из-за неврастения и болезни сердца. Правда, по законам военного времени ему приходилось

заниматься цензурованием писем. Дело крайне неприятное, но об отказе не могло быть и речи. Фронт был далеко, война обходила стороной. Хайдеггер целиком погрузился в свои заботы и проблемы. А главное, – он искал собственный путь в философии.

Поэтому своим теологическим учителям Мартин был обязан освоением католической философской традиции, прежде всего, работ Фомы Аквинского и Суареса [37, с. 156].

Однако, к окончанию университета, Хайдеггер наметил свой собственный путь в духовном развитии, и его взгляды расходились с католическим влиянием. Как выходцу католического учебного заведения, ему это давалось весьма тяжело. Несмотря на расхождение во взглядах, Мартин остался признательным и благодарным своим учителям и воспитателям, а также отметил тот бесспорный факт, что без изначального теологического воспитания он бы не пошёл по тому пути мышления и развития, который избрал сам.

В марте 1917 года Хайдеггер женился на прусской лютеранке Эльфриде Петри – своей первой студентке 1915/1916 года обучения. Эльфрида Петри являлась дочерью высокопоставленного прусского офицера и была евангелическо-лютеранского вероисповедания. Родители Мартина проигнорировали свадьбу сына, несмотря на то, что венчание состоялось по всем католическим канонам. Обряд проводил коллега Хайдеггера по кафедре католической теологии Энгельберт Кребс. А. С. Жирова, рассуждая о том, что именно хотел продемонстрировать М. Хайдеггер, настоявший на католическом обряде, предполагает, что он хотел лишний раз предстать верным католиком в глазах университетских католических теологов, чтобы те не рассматривали его занятия протестантскими авторами и философами как измену [23, с. 188-200].

Впрочем, данная свадьба послужила ещё одним фактором отчуждения взглядов Хайдеггера от католичества. Мусский констатирует, что влияние жены, сразу уверовавшей в гениальность и высокое

предназначение мужа, ставшей ему опорой, другом, секретарём, будет возрастать, а с ним неизбежно будет расти и отчуждение от католицизма.

Окончательный разрыв с католицизмом произошёл, когда супруги Хайдеггеры решили не крестить своего первого сына Георга (родился в 1919 году) по католическому обряду. Мартин известил отца Э. Кребса, что он отказывается от следования догматическому католицизму как в сфере философии, так и в личной жизни. Данное извещение в письме было написано любезным тоном: Хайдеггер сообщил, что хочет сохранить с Кребсом «бесценную дружбу». Однако он твёрдо заявил о «принципиальном изменении теологической позиции». «Углубление в себя, переходящее в теорию исторического знания, сделало систему католицизма проблематичной и неприемлемой для меня – но это не относится к христианству и метафизике, хотя я стал понимать последнюю в новом, нетрадиционном смысле» [20, с. 27].

Тем временем в Марбургском университете был поставлен вопрос об освободившемся месте экстраординарного профессора. Кандидатурой Хайдеггера заинтересовался Пауль Наторп, который вступил в переписку с Гуссерлем, чтобы узнать возможности молодого философа.

Отзыв Гуссерля о Хайдеггерре того времени был в целом положительным, но содержал в себе значительные оговорки о том, что знания молодого учёного пока ещё поверхностны, настоящего опыта преподавания он не имеет; тесно связан с католиками. Помимо этого, Гуссерль заметил, что мало знал и редко встречал Хайдеггера, ибо тот был очень занят по «военной линии», то есть на цензорской службе [37, с. 213-214].

Между тем молодой философ всё больше увлекался феноменологией – и тем настойчивей искал личных контактов с её основателем. Постепенно и Гуссерля заинтересовал Хайдеггер. Но для встречи всё не представлялось случаем, потому что в начале 1918 года Хайдеггера призвали в военные казармы. Здоровье молодого философа там снова

оказалось подорванным, дальше обучения метеорологии военная служба у Мартина не продвинулась. И. А. Мусский отмечает, что более чем скромные военные с 1906 года «заслуги» не мешали Хайдеггеру и в 1918 году рассылать солдатские письма-приветы. В феврале такой привет пришёл и Гуссерлю. Завязалась переписка. Гуссерль был в восторге от ума и сердца молодого коллеги. Хайдеггер был доволен: выполнено важное дело. Почти на целое десятилетие поддержка, дружба, идеи Гуссерля стали Хайдеггеру жизненной опорой и стимулом к стремительному, блестящему философскому развитию.

В начале 1922 года, благодаря ходатайству Гуссерля, тридцатитрёхлетний Хайдеггер стал экстраординарным профессором Марбургского университета. Материальное положение его упрочилось. Но сам городок, его воздух, скудная библиотека – всё раздражало Хайдеггера. Одухотворённый начавшейся дружбой с Карлом Ясперсом Мартин уехал жить в хижину в Тодтнауберге, недалеко от родных мест. На новом месте мыслитель наслаждался горным воздухом, работал по дереву и искал вдохновение для создания будущего шедевра.

В 1927 году, после опубликования долгожданного произведения «Бытие и время», между Гуссерлем и Хайдеггером наступило охлаждение. Хайдеггер предъявил обществу книгу не просто незаурядную, а выдающуюся, пролагающую новый путь. Этот путь начинался и от феноменологической, прежде всего гуссерлевской, дороги, но был оригинально, неповторимо хайдеггеровским. По мнению И. А. Мусского, такой «неверности» ученика великий учитель не смог вынести.

Возвращение философа во Франкфурт было триумфальным в связи с тем, что он в глазах философской общественности являлся автором уже ставшей знаменитой книги «Бытие и время». Должность Гуссерля, которую он освободил, по последним заслугам досталась Хайдеггеру – естественному наследнику основателя феноменологии.

В 1933 году Хайдеггер стал ректором Фрейбургского университета и

с энтузиазмом поддержал набирающее популярность национал-социалистическое движение. Он находил среди идейных устремлений нацизма нечто общее с собственными взглядами на жизнь.

И. А. Мусский считает, что погружённый в свои мысли и занятия Хайдеггер не располагал временем и не имел особого желания вчитываться в «Майн кампф» Гитлера или писания фашиствующих «теоретиков». По мнению автора, в нацизме Мартина привлекали обещания обновления и величия Германии, а также воодушевляли настроения любящих его студентов по отношению к развивающемуся движению. Увлечённый волной студенческого «национального одушевления», которому был подвержен и его сын, новоиспечённый студент, он стал адептом гитлеровских организаций на базе Фрейбургского университета.

В 1934 году Хайдеггер оставил пост ректора и перестал фанатически поддерживать новый режим.

В 1935 году Мартин уже чувствовал угрозу того, что лучшие импульсы нацистского движения могут исчерпать себя, угаснуть в «безысходном неистовстве разнузданной техники и построенного на песке благополучия среднего человека» [58, с. 119]. В этой ситуации философ был обязан охранять и защищать изначальную истину революционного прорыва. Но ему пришлось вооружиться терпением. «Философия несоразмерна времени по существу, ибо она принадлежит к тем немногим вещам, судьба которых в том, чтобы не уметь найти непосредственный отклик в сегодняшнем и никогда не позволить себе его найти» [58, с. 93].

Мартин Хайдеггер собственными политическими взглядами подверг свою репутацию сомнениям. Помимо этого, были нерегулярны и нестабильны выходы в печать его трудов. Всё это способствовало снижению популярности философа. Длительное время слава Хайдеггера существовала благодаря его раннему труду «Бытие и время».

Время работы ректором и активного участия в национал-социалистическом движении характеризовалось стагнацией философской деятельности Мартина. Но уже с 1935 года философствование возобновилось и продолжалось до 1945 года.

С 1935 по 1938 год Хайдеггер осмысливал своё разочарование о том, что метафизическая революция не состоялась как революция политическая, пытался постичь «сверхвластительную» силу Нового времени, понять, чем же она так «захватила» его самого и как ему теперь высвободиться из этой хватки [60, с. 24].

За две недели до окончания Второй мировой войны во Фрейбурге 25 апреля 1945 года дело Хайдеггера было поручено специальной комиссии, состоящей из профессоров, освобождённых из нацистских тюрем, куда они попали за формы протеста против гитлеризма [37, с. 119].

Хайдеггер не продемонстрировал никакого чувства вины. С его точки зрения, ситуация выглядела так: он в течение короткого времени поддерживал национал-социалистскую революцию, потому что принял её за метафизическую революцию. Хайдеггер писал буквально следующее: «...Одиночка был совершенно бессилён. То, что я сейчас говорю, не может ничего оправдать, может лишь объяснить, как год от года, чем ярче выявлялось зло, так и рос стыд, что когда-то я прямо и косвенно в этом участвовал ... Годы 1937 и 1938 были для меня самым тяжёлым временем. Мы видели, что надвигается война, грозящая, прежде всего, подрастающим сыновьям, ни один из которых не был ни в гитлерюгенде, ни в студенческих партийных организациях. Такие угрозы прибавляют человеку пронизательности; затем начались гонения евреев, и всё покатило в пропасть. В «победу» мы не верили никогда; и, если бы до неё дошло, жертвами, в первую очередь, пали бы мы» [42, с. 276].

Комиссия выразила согласие с версией о том, что после 1934 года отношения Хайдеггера с нацистами фактически прервались. Однако комиссия сделала следующее заключение:

«Несмотря на более позднее отчуждение, нет никакого сомнения в том, что Хайдеггер в судьбоносном 1933 году сознательно поставил на службу национал-социалистической революции великий блеск своего имени и своё специфическое ораторское искусство – и тем самым способствовал оправданию этой революции в глазах немецкой образованной публики» [37, с. 119].

Решением комиссии Хайдеггер был отстранён от преподавательской деятельности во Фрейбурге, ему временно запрещено было заниматься преподавательской деятельностью в Германии.

На тот момент Хайдеггера поддержала его любовница и верная ученица Ханна Арендт. Она выступила в защиту Хайдеггера. Ханна была всемирно известна как критик «тоталитарного общества» и безусловный защитник либерализма.

Переживая в тяжёлые годы после войны отчуждение и недоверие общества, Хайдеггер, помимо семьи и общения с великими мыслителями прошлого, нашёл духовное убежище в истории философии, истории культуры.

К сентябрю 1949 года (60-летие философа) общественность вернула Хайдеггера к свету культурно-исторической рампы. Одним из инициаторов возвращения отчуждённого философа был Г. Гадамер, который, несмотря на немалые трудности, организовал публикацию книги, посвящённой юбилею Хайдеггера.

После регулярных обращений философского факультета Фрейбургского университета в университетский сенат с вопросом о возвращении Хайдеггера в альма-матер учёный начал выступать перед публикой, перед студентами. Сначала выступления были в клубах, потом во Фрейбургском университете и в Баварской академии изящных искусств. Учёного ожидал настоящий триумф, аудитории были переполнены. В дальнейшем Хайдеггер участвовал в семинарах, в 1962 году посетил Грецию, там же через пять лет сделал доклад «Происхождение искусства и

определение мышления».

Мартин Хайдеггер умер в возрасте 86 лет 26 мая 1976 года. Учёный похоронен в родном городе Месскирхе, почётным гражданином которого являлся.

1.2. Философское творчество Мартина Хайдеггера

Исследованию творчества Хайдеггера ещё при его жизни было посвящено немало книг, статей, многие из которых писались в контексте сравнительной философии. И, как правило, он рассматривался как экзистенциалистский мыслитель. В качестве подтверждения сказанного Е. А. Торчинов, М. Я. Корнеев приводят пример: в книге Блэкхема Г. Дж. «Шесть экзистенциалистов (Кьеркегор, Ницше, Ясперс, Марсель, Хайдеггер, Сартр)» не только Хайдеггер, но и Кьеркегор и, что ещё более удивительно, – Ницше. Их рассмотрение идёт в плане понимания ими категории «экзистенция» и других экзистенциалистов. Но известно, что сам Хайдеггер никогда не считал себя экзистенциалистом [53, с. 119].

В работе Мориса Корвеза «Философия Хайдеггера» уже была предпринята попытка представить его и как экзистенциалиста, и как представителя феноменологической философии.

Несмотря на то, что в названиях последних двух работ имя Хайдеггера не сопрягается с именами других современных западных философов, в самом содержании исследование ведётся в компаративистском духе. В России (СССР) при жизни Хайдеггер (в 50-е – 70-е гг.) рассматривался в контексте экзистенциализма.

Мартин Хайдеггер – один из основоположников экзистенциализма. Хотя экзистенциалистские идеи уже выдвигались ранее, Хайдеггер в монографии «Бытие и время» впервые сделал попытку в систематической форме изложить основные принципы экзистенциалистского подхода в философии. И. А. Муссаев считает, что главная философская работа

Хайдеггера «Бытие и время», опубликованная в 1927 году, написана очень мудрёным языком [21]. А. Н. Бердяев считал язык Хайдеггера «несносным», а его многочисленные словообразования, слова типа «множествование», – бессмысленными или, по крайней мере, очень неудачными [6, с. 116-117].

Один из основателей современной герменевтики Г.-Г. Гадамер так писал о Хайдеггере, резюмируя основные темы и главные истоки знаменитого мыслителя: «Мыслитель такого масштаба, как Хайдеггер, даёт достаточно материала для того, чтобы его значение и его влияние были рассмотрены под разными углами зрения. Здесь и дальнейшее развитие им понятия экзистенции кьеркегоровского оттенка, и его анализ страха и бытия к смерти, который оказал большое воздействие на протестантскую теологию 20-х годов, а также и данное Хайдеггером первое истолкование Рильке. Здесь и происшедший в 30-е годы «поворот» (Kehre) Хайдеггера к Гёльдерлину... Здесь – грандиозный и противоречивый набросок единого толкования Ницше, благодаря которому в первый раз были продуманы в их целостности воля к власти и вечное возвращение того же. Тут и (возникшее особенно в период Второй мировой войны) толкование Хайдеггером западной метафизики и её размывания в век универсальной техники как забвения бытия (das *Geschick der Seinsvergessenheit*) – и за всем этим постоянно ощущается некая тайная теология скрытого бога... Равным образом многообразие аспектов дела и влияния Хайдеггера, как и единство пути, на который он вступил, ни в одной теме не артикулировано так отчётливо, как в вопросе об отношении Хайдеггера к грекам» [12, с. 168].

В.К. Суханцева считает весьма существенным, что учение Хайдеггера принадлежит к числу форм философствования, на возникновение которых значительное влияние оказали национальные немецкие корни – немецкая историческая судьба, немецкая культура,

богатство немецкого языка, ставшего одним из главных «героев» в произведениях Хайдеггера. Художественная литература, и прежде всего поэзия, была воспринята и осмыслена Хайдеггером в её глубокой внутренней философичности, повлияла на неповторимый стиль произведений великого немецкого мыслителя [50, с. 119]. Немецкий философ О.-Ф. Больнов, так же принадлежавший к экзистенциалистскому направлению, справедливо заметил: трудно решить, мыслит ли Хайдеггер в поэтической форме или он «поэтизирует» в форме мыслительной [8, с. 119].

Особое влияние на возникновение и формирование мысли Хайдеггера оказала также и весьма широкая популярность экзистенциальной философии в Германии в период между двумя мировыми войнами. Раньше других в этой стране экзистенциальные мотивы систематизировал и философски выразил Карл Ясперс. «Слово “экзистенциальный”, – отмечал Г.-Г. Гадамер, – сделалось в конце 20-х годов модным словом. То, что не было экзистенциальным, не принималось в расчёт» [12, с. 183]. А мода эта возникла не случайно.

В начале 20-х годов Хайдеггер познакомился с Ясперсом и его ранними экзистенциалистскими размышлениями. Сам Хайдеггер тогда уже начал своё движение по самостоятельно выбранным траекториям мысли. Он подхватил, радикализировал и преобразовал экзистенциальные мотивы философии Ясперса и основанное на них критическое отношение к классической мысли и культуре. Н. В. Мотрошилова и А. М. Руткевич предполагают, что Хайдеггеру в то время не были известны более ранние варианты экзистенциального философствования Н. Бердяева и Л. Шестова. Но он сам признавал глубокое влияние творчества Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского на его философию (так иллюстрацией к «экзистенциалу» смерти Хайдеггер сделал рассказ Л. Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича») [58, с. 193].

Ранний Хайдеггер находился под сильным влиянием Аристотеля. Т. В. Васильева подчёркивает, что этические, логические и метафизические работы Аристотеля оказали огромное влияние на формировавшиеся взгляды Хайдеггера в период 1920-х годов. При чтении классических трактатов Аристотеля Хайдеггер яростно оспаривал традиционный латинский перевод и схоластическую интерпретацию его взглядов. Особенно важной была его собственная интерпретация «Никомаховой этики» Аристотеля и некоторых трудов по метафизике. Эта радикальная интерпретация греческого автора впоследствии оказала влияние на важнейшее произведение Хайдеггера – «Бытие и время» [10, с. 129].

Хайдеггер очень рано начал планировать проект «герменевтики фактической жизни», и на его герменевтическую интерпретацию феноменологии оказало сильное влияние прочтение работ Вильгельма Дильтея. О влиянии, которое оказал Дильтей на Мартина Хайдеггера, Г.-Г. Гадамер писал: «Это было бы ошибкой заключить, что на написание “Бытия и времени” Дильтей оказал влияние в середине 1920-х. Это слишком поздно» [12, с. 193]. Гадамер отметил, что влияние Дильтея было особенно важным в деле отдаления молодого Хайдеггера от идей неокантианства, как сам Хайдеггер впоследствии признал в «Бытии и времени» [12, с. 119]. Тем не менее, несмотря на то, что интерпретация хронологии взглядов Хайдеггера, предложенная Гадамером, весьма спорна, есть ещё одно доказательство влияния Дильтея на Хайдеггера. Новые идеи Хайдеггера, касающиеся онтологии, представляют собой не просто цепь логических аргументов, демонстрирующих его фундаментально новую парадигму, но также герменевтический круг – новое и могущественное средство для обозначения и реализации этих идей.

Интерес к теме и понятию жизни, пробуждённый философией Ницше, дополнился почерпнутым у Дильтея стремлением сообщить

жизни, бытию измерение историчности, которое, по мнению Хайдеггера, было, по существу, упущено метафизикой нового времени. Критически относясь к марксизму, Хайдеггер впоследствии подчёркивал, что у философии К. Маркса есть преимущество перед другими теориями, и оно состоит в анализе истории и историчности, в попытке проникнуть в «сущностное измерение истории» [35, с. 219].

В другом контексте Гадамер, хорошо знавший философию Хайдеггера и прошедший его школу, указывал на такие важные истоки хайдеггерианства, как продумывание «послания» средневековой мысли и, конечно, переосмысление феноменологии Эдмунда Гуссерля [12, с. 131].

На данный момент не существует единой точки зрения относительно того влияния, которое оказал Эдмунд Гуссерль на философское развитие Хайдеггера, так и о том, насколько его философия имеет феноменологические корни.

Отличия взглядов Хайдеггера от взглядов Гуссерля заключались в том, что последний не прослеживал вопросы истории философии, он считал, что философия должна подразумевать описание опыта (отсюда и известный лозунг – «назад к самим вещам»). Хайдеггер же предлагал понять, что опыт всегда «уже» имеет место в мире и бытии. Гуссерль трактовал сознание интенционально, по его мнению, сознание всегда направлено на что-то, всегда о чём-то. Интенциональность сознания трансформировалась в системе Хайдеггера в понятие «заботы».

Об их взаимоотношениях Г.-Г. Гадамер писал, что в отношениях между Гуссерлем и Хайдеггером было достаточно разногласий и что быстрый подъём Хайдеггера в философском плане, то влияние, которое он имел, его сложный характер должны были заставить Гуссерля подозревать в нём натуру в духе ярчайшей личности Макса Шелера [12, с. 121].

По мнению Роберта Достала, влияние Гуссерля на Хайдеггера было следующим: Хайдеггер, который предполагал, что может разорвать отношения с Гуссерлем, основывал свою герменевтику на той трактовке времени, которая не только имеет множество схожих черт с интерпретацией времени Гуссерлем, но и была достигнута благодаря аналогичному феноменологическому методу, использовавшемуся Гуссерлем. Достал указывал на то, что разница между Гуссерлем и Хайдеггером значительна, но невозможно понять, насколько феноменология Гуссерля определила взгляды Хайдеггера, так же, как и невозможно оценить тот проект, который разрабатывался Хайдеггером в «Бытии и времени» и почему он оставил его незавершённым [21].

Даниель Дальстром оценивал работы Хайдеггера как «отклонение от Гуссерля» в результате неправильного понимания его работ [17, с. 238].

В свою очередь Хайдеггер оказал большое влияние на Сартра. Хайдеггер использовал термин «бытие», чтобы описать способ существования человека, и утверждал, что человеческая жизнь радикально отлична от других форм жизни, потому что способна познать себя и размышлять об этом бытии. Человеческие существа, утверждал он, могут выбрать подлинную жизнь, полностью понимая своё положение в мире, или неподлинную, существование наподобие автоматов, бездумно приспосабливаясь к установленным порядкам и образцам [37, с. 223-224].

Что касается философии нового времени, то здесь на первый план выступает истолкование Хайдеггером философии Канта и Гегеля [12, с. 119-120].

Языку Хайдеггера, как и Гегеля, свойственна своеобразная выразительность, у него, бесспорно, есть свой литературный стиль.

Философия М. Хайдеггера основана на соединении двух фундаментальных наблюдений философа:

1) Философия на протяжении более чем двухтысячелетней истории уделяла внимание всему, что имеет характеристику «быть» в этом мире, включая и сам мир, но забыла о том, что это значит. Данное наблюдение включает знаменитый хайдеггеровский «бытийный вопрос», пронизывающий все его работы. Одним из главных источников, из которых черпал свои наблюдения Хайдеггер, были труды Франца Brentano об использовании Аристотелем различных по смыслу понятий бытия.

Как справедливо отмечает А. Г. Дугин, в основе философии Хайдеггера, в основе всей его мысли лежит представление об онтологическом различии. Это понятие для Хайдеггера стало фундаментальным философским действием: не всякое различие, но различие всех различий, а именно различие между сущим (*das Seiende*) и бытием (*das Sein*). Сущее и бытие суть не одно и то же. В этом зазоре, в наличии тождества и не тождества (одновременно), в паре (и не паре) этих двух понятий, заключается вся острота философии Хайдеггера [22, с. 238].

Свой главный труд, «Бытие и время», Хайдеггер претворил диалогом из «Софиста» Платона, показывая, что западная философия игнорировала понятие бытия, потому что считала его смысл самоочевидным. Хайдеггер же требует от всей западной философии проследить все этапы становления этого понятия с самого начала, называя этот процесс «деструкцией» истории философии.

2) На философию оказало сильное влияние изучение Хайдеггером философских трудов Э. Гуссерля. Структуру человеческого бытия в его целостности Хайдеггер обозначил как «заботу», представляющую собой единство трёх моментов: «бытия-в-мире», «забегания вперед» и «бытия-при-внутримировом-сущем». «Забота» является базисом хайдеггеровской «экзистенциальной аналитики», как он обозначил её в «Бытии и времени».

Хайдеггер считал, что для описания опыта нужно сначала найти то, для чего подобное описание будет иметь смысл. Таким образом, Хайдеггер вывел своё описание опыта через Dasein, для которого бытие стало вопросом.

Становление оригинального философского учения Хайдеггера было сложным и противоречивым процессом. Прежде чем его первые результаты воплотились в «Бытии и времени», мысль Хайдеггера драматически соприкасалась с наиболее важными парадигмами философии того времени и отталкивалась от них, устремляясь на поиск новых оснований философствования.

Выводы по первой главе

Мартин Хайдеггер родился 26 сентября 1889 года в небольшом провинциальном городке верхней Швабии, расположенном в 80 км к югу от Штутгарта в долине между Дунаем и озером Констанц.

Получив гимназическое образование во Фрейбурге, Хайдеггер поступил во Фрейбургский университет, на теологическом факультете которого в 1909 году и началась его студенческая жизнь.

26 июля 1913 года Хайдеггер защитил на философском факультете свою докторскую работу и получил за неё высшую оценку.

В 1915 году Хайдеггера зачислили приват-доцентом на философский факультет.

В начале 1922 года, благодаря ходатайству Гуссерля, тридцатитрёхлетний Хайдеггер стал экстраординарным профессором Марбургского университета.

В 1927 году было опубликовано долгожданное произведение «Бытие и время», которое принесло Хайдеггеру мировую известность.

В 1933 году Хайдеггер стал ректором Фрейбургского университета и

с энтузиазмом поддержал гитлеровские организации на базе Фрейбургского университета.

В 1934 году Хайдеггер оставил пост ректора и перестал фанатически поддерживать новый режим.

В 1945 году решением комиссии Хайдеггер был отстранён от преподавательской деятельности во Фрейбурге, ему временно запрещено было заниматься преподавательской деятельностью в Германии.

В 1949 году после регулярных обращений философского факультета Фрейбургского университета в университетский сенат с вопросом о возвращении Хайдеггера в альма-матер учёный начал выступать перед публикой, перед студентами.

Мартин Хайдеггер умер в возрасте 86 лет 26 мая 1976 года. Похоронен в родном городе Месскирхе, почётным гражданином которого являлся.

Мартин Хайдеггер – один из основоположников экзистенциализма. Хотя экзистенциалистские идеи уже выдвигались ранее, Хайдеггер в монографии «Бытие и время» впервые сделал попытку в систематической форме изложить основные принципы экзистенциалистского подхода в философии.

Хайдеггер основывал свою герменевтику на той трактовке времени, которая не только имеет множество схожих черт с интерпретацией времени Гуссерлем, но и была достигнута благодаря аналогичному феноменологическому методу, использовавшемуся Гуссерлем.

Становление оригинального философского учения Хайдеггера было сложным и противоречивым процессом. Прежде чем его первые результаты воплотились в «Бытии и времени», мысль Хайдеггера драматически соприкасалась с наиболее важными парадигмами философии того времени, и отталкивалась от них, устремляясь на поиск новых оснований философствования.

Глава 2. РОЛЬ ЯЗЫКА В КУЛЬТУРЕ КАК ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКОГО ФЕНОМЕНА

2.1. Феномен культуры: общая характеристика, структура, типология, виды

Ещё 15 лет назад А. А. Пелипенко и И. Г. Яковенко отмечали тот факт, что науки о культуре переживают своеобразный бум. Данная тенденция имеет место быть и в настоящее время. Издаётся множество культурологических исследований и учебных пособий. Культурология уверенно институциализируется как академическая наука и учебная дисциплина, а само слово культура является, как справедливо отмечают авторы, самым многозначным и наиболее часто употребляемым в области гуманитарного знания. Однако при этом сохраняется полная неопределённость терминов и понятий, и прежде всего самых базовых. Можно сказать, что в трактовке самого понятия культуры, его границ и содержания царит безраздельный произвол. Одно лишь количество определений культуры уже перевалило за четыреста [41, с. 238-239].

Термин «культура» был заимствован из Европы в значении «просвещение», «образование». Первоначального смысла, связанного с земледельческим трудом, здесь не было. Земледельца на Руси называли «крестьянином», т.е. «христианином». Русские религиозные мыслители обратили внимание на корень «культ» в слове «культура», а также на предмет этого культа – «огонь». Так Николай Рерих переводил слово «ур» именно как «огонь» [24, с. 138].

Культура (от лат. cultura, от глагола colo, colere – возделывание, позднее – воспитание, образование, развитие) – понятие, имеющее огромное количество значений в различных областях человеческой

жизнедеятельности [62, с. 138]. Культура является предметом изучения философии, культурологии, истории, искусствознания, лингвистики (этнолингвистики), политологии, этнологии.

В русской философии слово «культура» понималось, прежде всего, как «культ света», «просвещение».

В XX веке термин «культура» претерпел ещё одно качественное изменение своего значения. Теперь к культуре относят все виды материальной и духовной деятельности в сумме. Во многих российских учебниках, монографиях, научных статьях разделяют культуру материальную и духовную, как это уже было сказано в предыдущем параграфе. На повестке дня актуальных научных исследований возникла задача синтеза двух пониманий культуры.

Известно, что существует немало подходов к определению слова «культура».

Одно из решений проблемы синтеза определений культуры предложил уральский философ Д. В. Пивоваров. Он определял культуру как идеалообразующую сторону человеческой деятельности и полагал, что культура – это «культ», почитание, поклонение особо ценным идеалам, эталонам человеческой деятельности. В этой связи Д. В. Пивоваров указывал, что идеал имеет две стороны: он является материальной вещью, знаком, обладающим телесностью, но также обладает и символическим значением. Поэтому, например, изучая вещи, созданные в конкретной национальной культуре и концентрируя своё внимание только на материальной стороне этих вещей, мы вряд ли поймём суть данной культуры. И лишь тогда, когда узнаем символическое, духовное значение этих вещей (как правило, религиозное), мы можем быть хоть немного уверенными, что познали иную культуру, увидели её суть [43, с. 246-247].

Д. В. Пивоваров создал интересную классификацию подходов, которые существуют в отечественной философии и связаны с выяснением природы культуры: аксиологический, деятельностный и семиотический подходы.

Аксиологический подход связан с тем, что в качестве природы культуры рассматриваются ценности. Культура понимается как сумма особых вещей, обладающих значимостью, ценностью. В аксиологическом подходе можно выделить два варианта. В первом случае мыслители полагают, что есть единая система, пирамида общечеловеческих ценностей, которые свойственны этим людям. Эту позицию отстаивали Ч. Пирс, В. Виндельбанд и др.

Представители второй позиции исходят из того, что универсальной системы ценностей нет и быть не может. Существуют различные, непохожие друг на друга локальные системы культурных ценностей, автономные и равноправные по отношению друг к другу. Данную позицию отстаивали В. Дильтей, А. Тойнби, М. Вебер и другие мыслители.

Деятельностный подход активно разрабатывался в отечественной философии культуры и был связан с именем Э. В. Ильенкова. Сторонники этого подхода понимали культуру как накапливаемый со временем опыт схем деятельности, внебиологическую систему механизмов, продуцирующую человеческую активность. Таким образом, культура понималась как сумма человеческих действий, человеческой активности.

Семиотический подход в отечественной культурологии напрямую связан с работами Ю. М. Лотмана и его учеников. Культура понимается как сумма информационных кодов, в которых сконцентрирован весь человеческий опыт, схемы поведения, общения, деятельности людей. В этих кодах собран опыт прошлых поколений и регулируется поведение будущих поколений.

И, наконец, **синтетический подход** в российской культурологии активно разрабатывался Д. В. Пивоваровым, который, интегрируя аксиологический, семиотический и деятельностный подходы, полагал, что не все особо ценные вещи, не все виды человеческой активности и не все типы информационных кодов составляют сумму культуры, а только те, которые способны выступить идеалами, эталонами. Он определял культуру как процесс создания, сохранения, трансляции идеалов, выстраивающих систему эталонов для всех сторон общественной жизни, но не только. К культуре принадлежит и процесс «мучительного расставания» с умирающими и уходящими в прошлое идеалами [44, с. 315-316]

Синтетическая концепция культуры как идеалообразования заключается и в том, как Д. В. Пивоваров понимал сам процесс идеалообразования, синтезируя три точки зрения известных российских философов, участников известной в 70-80-е гг. XX в. Дискуссии о природе идеального (в отличие от материального):

1) «идеальное и идеал рождаются и существуют исключительно как специфически субъективный образ объективного мира. Они – функция мозга, пребывают в «тюрьме» мозга от рождения и до смерти (Д. И. Дубровский);

2) идеал возникает сначала в форме схемы массового практического действия людей, а затем интериоризуется (свёртывается извне вовнутрь) из внешней предметной деятельности в конкретно-всеобщий нематериальный образ сознания индивидов (Э. В. Ильенков);

3) идеал – совершенный объект природы, существующий независимо от практики и сознания людей и формирующийся стихией бытия; люди обнаруживают в природе совершенные предметы (идеалы) и копируют их в форме образов ценностного сознания (М. А. Лифшиц)» [43, с. 57]

Д. В. Пивоваров выступал автором «синтетической теории идеального», построенной с «учётом старой традиции совмещать “в идеале” свойства “эйдоса” (“вида”, чувственно данной предметности, отдельности) и “идеи” (“общего”, присущего роду вещей и процессов), в результате чего идеал понимается как нечто “конкретно-общее”» [43, с. 59]

Синтетический подход к пониманию культуры хотели реализовать американские учёные Альфред Крёбер и Клод Клакхон. По своим научным устремлениям они принадлежали к американской школе культурной антропологии, которая называлась «Культура-и-Личность». В совместной работе А. Крёбер и К. Клакхон анализировали свыше 400 пониманий культуры, которые накопились к середине XX в., и дали собственное обширное, синтетическое определение культуры [24, с. 57].

В. И. Полищук выделяет два подхода к определению слова «культура», которые наиболее интересны и близки к сути рассматриваемого вопроса: деятельностный и философский. В таком случае, можно говорить о различных пониманиях культуры:

- 1) культура как деятельность человека;
- 2) культура как выражение сущностных сил человека;
- 3) культура как сам человек или его вид [45, с. 17].

Деятельностный подход, по мнению В. И. Полищука, стал теоретическим выражением эпохи и политики индустриализации (лат. *industria* – деятельность). В рамках указанного подхода люди оцениваются в соответствии с их деятельностью, к ней сводится их сущность. Приверженцы деятельностного подхода разделяют общекультурное отношение к человеку [45, с. 15]. Однако, со сменой индустриальной эпохи, как считает В. И. Полищук, уйдёт в прошлое и соответствующий подход к исследованию культуры.

Философский подход к пониманию культуры предполагает стремление исследователя проникнуть в заведомость, осознаваемую лишь как итог его соприкосновения с «текстом» культуры. Философский подход потому и возможен, что философствование заведомо полагается во всей культуре, что оно, если и не обязательно предваряет, то, по крайней мере, спорождает любой акт творчества в культуре [45, с. 16].

Философию культуры В. И. Полищук видит в единстве представленных выше подходов. Философия культуры является попыткой зафиксировать возвращение человека, который от себя самого на величину философствования, в культуру. При этом у него уже нет естественных оснований для существования в культуре в отличие от предшествующего состояния. Потому и возможно философское обоснование культуры, что акты самопроизвольного философствования служат её ментальной основой [45, с. 16].

Культура (от лат. cultura, от глагола colo, colere – возделывание, позднее – воспитание, образование, развитие) – понятие, имеющее огромное количество значений в различных областях человеческой жизнедеятельности [62, с. 138]. Культура является предметом изучения философии, культурологии, истории, искусствознания, лингвистики (этнолингвистики), политологии.

В самом широком смысле под культурой нередко понимаются все достижения человечества, всё, созданное человеком. Такого взгляда, в частности, придерживается культуролог Э. Маркарян. Культура тогда предстаёт как «вторая природа», сотворённая самим человеком, образующая собственно человеческий мир, в отличие от дикой природы. В этом случае культуру обычно подразделяют на материальную и духовную. Такое деление восходит к Цицерону, который первым отметил, что наряду с культурой, означающей возделывание земли, есть также культура, означающая «возделывание души» [29, с. 138].

В Российской педагогической энциклопедии определение культуры трактуется так: это исторически определённый уровень развития общества, творческих сил и способностей человека, выраженный в типах и формах организации жизни и деятельности людей, в их взаимоотношениях и в создаваемых ими материальных и духовных ценностях [46, с. 168].

Значение слова культура по словарю Ушакова – это совокупность человеческих достижений в подчинении природы, в технике, образовании, общественном строе (история культуры, развитие культуры происходит скачками); то или иное состояние общественной, хозяйственной, умственной жизни в какую-нибудь эпоху, у какого-нибудь народа, класса [47, с. 38].

Л. Г. Горностаева упорядочила некоторые определения культуры и на основании логики данных определений вывела следующую интерпретацию рассматриваемого термина. Культура – это система упорядоченности в мире вещей, организованных территорий, процессов и продуктов человеческой деятельности, организационных форм человеческой общности, межличностных и коллективных взаимоотношений, коммуникаций, человеческого сознания и поведения, созданная и поддерживаемая самими людьми [15, с. 18].

Однако данное определение достаточно общее и нуждается в конкретизации. До сих пор учёные не могут сформулировать такое понятие культуры, которое удовлетворяло бы если не всех, то хотя бы большинство из них. Многообразие трактовок культуры можно объяснить, прежде всего, тем, что культура выражает глубину и неизмеримость человеческого бытия. В той мере, в какой неисчерпаем и разнолик человек, многогранна, многоаспектна и культура. Каждый исследователь обычно обращает внимание на одну из сторон данного феномена. Кроме того, и сам подход к культуре обусловлен во многом исследовательскими установками.

Культура – это сложная, многоуровневая система:

- накопленные обществом материальные и духовные ценности, наслоения эпох, времён и народов, сплавленных воедино, с одной стороны;
- живая человеческая деятельность, опирающаяся на наследие всех многочисленных предыдущих поколений нашего рода, преобразующая и передающая это наследие последующим поколениям, с другой [15, с. 18-19].

«Культура состоит из эксплицитных и имплицитных моделей поведения, которые получают символическую форму и отражают особенности различных человеческих групп, в частности, воплощаясь в артефактах. Существенная особенность культуры состоит в наличии в ней традиционных, то есть исторически выработанных и отобранных, идей, и в первую очередь выработанных данным народом идей-ценностей. Культурная система может, с одной стороны, рассматриваться как продукт действия, а с другой, как нечто, что обуславливает последующие действия... Культура – это не только поведение, а изучение культуры – это не только изучение поведения. Часть культуры состоит из поведенческих норм и стандартов. Другая её часть состоит из идеологических суждений и рассудочных (рационализированных, пользуясь психоаналитической терминологией) объяснений некоторых форм поведения. И наконец, каждая культура включает в себя определённые общие принципы, на основе которых совершается выбор тех или иных форм поведения, их упорядочение и таким образом складывается определённая вариативность культурных моделей» [65, с. 189].

А. Крёбер разрабатывал концепцию «моделей культуры», где термин «модель» имеет такие синонимы, как «конфигурация», «этос», «целостный образ» («гештальт»). Это своего рода «абстракции, которые позволяют исследователям видеть все элементы культуры в единстве: политическое

устройство, одежду, питание, произведения искусства, технологию строительства жилищ» [28, с. 185-186].

А. Крёбер в полной мере разделяет позицию своего учителя, известного американского культурантрополога Франца Боаса, связанную с уникальностью и неповторимостью каждой культурной системы. Он указывает, что культурные феномены должны пониматься в рамках той системы, в которой они возникли и в которой они существуют. По отношению к исследованиям культуры должен применяться исследовательский принцип культурного релятивизма, т. е. самостоятельности и достаточности каждой культуры по отношению к другой культуре.

По мнению Крёбера, жизнь культур определяется внешними заимствованиями и внутренними инновациями, но иногда развитие культурных элементов может достигать такой фазы, как «кульминация». «Кульминация» культуры – это особо удачная комбинация различных элементов культуры. В результате данной комбинации происходит расцвет тех или иных сфер культуры – техники, искусства, политики, экономики, религии, философии, литературы и т. д. Одна и та же культура может пережить несколько кульминаций в своём развитии. Период кульминаций длится от нескольких десятков лет до нескольких веков.

Культуры, существующие рядом друг с другом, конкурируют в битве за существование, и одна из них, переживающая период экстенсивного развития, может быть поглощена соседней культурой, переживающей период кульминации. Очень важным моментом в теории А. Крёбера является положение о самостоятельности культуры, её независимости от социальных структур [26, с. 189].

Возвращаясь к понятию «модели культуры» необходимо отметить тезис А. Крёбера о том, что модель культуры – это не её скелет, каркас,

наполнение которого может быть различным, тогда как сам каркас остаётся неизменным во все времена существования данной культуры.

А. Крёбер указывает на обязательное существование так называемой скрытой культуры – суммы психологических факторов, которые тормозят или ускоряют заимствование (диффузию) культурных элементов. Если в принимающей культуре уже существуют элементы, выполняющие подобные функции, то заимствование подобных элементов будет встречать сильное и активное сопротивление «скрытой культуры» [26, с. 191].

Необходимо обратить особое внимание на понимание культуры в теории Лесли Уайта, который создал сам термин «культурология». Лесли Уайт связывал культуру со специфически человеческой формой существования и определял её следующим образом: «Культура представляет собой организацию явлений, видов и норм активности, предметов (средств, вещей, созданных с помощью орудий), идей (веры, знания) и чувств (установок, отношений, ценностей), выраженных в символической форме [67, с. 89].

Тем самым Л. Уайт утверждал, что человеческой жизни присущ особый – «символический» – характер и что культура есть термин для обозначения специфически человеческих элементов, имеющих символическую форму.

Если до этого времени в западных культурных исследованиях преобладало описательное (дескриптивное) понимание культуры, идущее от Э. Тайлора (где культура понималась как сумма феноменов – религии, искусства, мифологии, традиций и обычаев, семейно-брачных отношений, типов жилищ, типов хозяйствования), то начиная с 50-х гг. XX в. благодаря работам Л. Уайта, К. Леви-Стросса, Ж. Лакана, М. Фуко происходит поворот к символической трактовке культуры [24, с. 59].

Наиболее полно символическая теория культуры представлена в концепции Клиффорда Гирца. В работе «Интерпретация культуры» он определял понятие культуры следующим образом.

Культура – это «стратифицированная иерархия значимых структур; она состоит из действий, символов и знаков. Анализ культуры, то есть этнографическое описание, сделанное антропологами, – это интерпретация интерпретации, вторичная интерпретация мира, который уже постоянно описывается и интерпретируется людьми, которые его создают» [65, с. 120].

Подобно всякому сложному явлению культура общества имеет свою структуру.

Структура культуры (лат. *structura* – строение, порядок, связь) – термин употребляется в культурологии для объяснения строения культуры, включающей субстанциональные элементы, которые опредмечиваются в её ценностях и нормах, функциональные элементы, характеризующие сам процесс культурной деятельности, различные его стороны и аспекты [47, с. 120].

Л. Н. Дорогова под структурой культуры понимает совокупность существенных элементов культуры как целостного явления, их связь между собой, обеспечивающая единство и устойчивость целого. При формировании структурного строения какого-либо предмета или явления необходимо выявить системообразующие элементы, обязательные для устойчивости структуры, затем попытаться расположить их в такой последовательности и в таком соотношении, чтобы стала ясной их соподчинённость, взаимосвязь, образующая целое. При этом нужно выявить такой исходный элемент, который бы объединял все части структуры, присутствовал бы в них в качестве основополагающего. Таким элементом является деятельность [19, с. 125].

На рис.1 представлена структура культуры общества по Л. Н. Дороговой.



Δ – нравственный аспект в каждом виде деятельности;

○ – эстетический аспект в каждом виде деятельности.

Рис.1. Структура культуры общества

Под материальной культурой общества понимают совокупность:

- природных условий, народонаселения;
- образа жизни, связанного с особенностями поселения людей — кочевье, сельское, городское поселение;
- предметной среды (жилище, дома и домашняя утварь, производственные здания, средства передвижения, инструменты и т.п.);
- особенностей производства материальных благ [19, с. 129].

Материальная культура разными способами влияет на духовную культуру. Например, в древней Греции на малопродуктивных землях гор росли виноград и оливки, служившие основными культурами, позволявшими грекам вести обширную внешнюю торговлю. Но для продажи вина и оливкового масла нужны были сосуды. Их делали гончары, украшая рисунками с сюжетами из греческой мифологии. Поэтому гончарное ремесло становилось отраслью художественного производства, способом отражения мифологического мышления в предметах материальной культуры. Явления природы находили отражение в религиозных взглядах древних людей в разных частях земного шара. У разных народов существовали боги грозы, дождя, воды, засухи и др. Люди создавали их изваяния, строили им часовни и храмы, придумывали ритуалы и заклинания. Смена времён года, суховеи отражались в мифологических преданиях и верованиях. Так было в легендах древних египтян, связанных с убийством братом Сэтом (богом пустынь) бога Озириса (бога плодородия) и последующим воскрешением Озириса. В этой легенде отражено наблюдение за сменой времён года, угасанием и возрождением плодородия земли. Сельские работы, связанные с посевом, сбором урожая, борьбой с засухой привели к оформлению мифа о борьбе божеств, стали основой сказаний, песен, рисунков, скульптурных изображений. Так было на ранних этапах развития культур разных народов, но такая зависимость ослабла с развитием индустрии, которая, в свою очередь, дала материал для новых приёмов художественного творчества, музыкальных ритмов, сюжетов фильмов, литературных произведений, стилей архитектуры.

Социальная культура на разных этапах развития общества реализуется в:

- формах объединений и организации жизни людей – объединении их в семьи, роды, племена, общины или государства, городские или сельские общности и т.п.;
- социальном составе общества, фиксируемом в социальной структуре, в делении на социальные группы, к которым относили тех, кто жил на данной территории и был причислен (а позже приписан) к тому или иному сословию (дворянин, мещанин, лицо духовного звания; сельский житель или горожанин; ремесленник, крестьянин, феодал; рабочий, владелец фабрики, служащий в системе управления и т.п.); к той или иной общественной, политической организации, профессиональной группе. Рассмотрение этого аспекта даёт представление о характере субкультур той или иной эпохи; углубляет знание об отличиях образов жизни; создаваемых и сохраняемых общественных ценностях; обычаях, существующих в разных слоях; особенностях используемой лексики в разговоре, сюжетах и мелодиях песен и тематики прозаических произведений, наконец, типах одежды, обстановки жилищ и другом;
- особенностях формирования власти, в способах государственного правления, распределении обязанностей в обществе между его членами;
- социальных движениях, как способах разрешения различных конфликтов, возникающих в данном обществе, между разными обществами, между разными социальными группами, в революциях и войнах, междоусобицах народов, формах рабства и т. п. [19, с. 162].

Очевидно, что социальная жизнь также тесно связана с материальными условиями. Она и влияет на неё, и зависит от неё. Но она же теснейшим образом связана с духовной жизнью общества и духовной культурой, в границах которых существует искусство.

Духовная культура – это составная часть культуры общества, к которой относят непроеизводственные виды деятельности, удовлетворяющие самые разные потребности людей:

- познавательные, реализующиеся в образовании, развитии науки, разных способах познания мира;
- религиозные, связанные с развитием религиозных представлений и учреждений;
- художественные, реализующиеся в разных видах искусства;
- общения, как обмен мнениями, разного типа информацией;
- прогнозов или предсказаний, смене впечатлений, престиже, самоутверждении и др. [19, с. 152]

Когда говорят о духовной культуре, то, в первую очередь, как уже говорилось, относят к ней искусство, науку, образование, воспитание, религию, культурно-досуговую практику.

Современные культурологические школы используют различные варианты классификации.

1) Выделение видов культуры сообразно видам человеческой деятельности. Этот вариант классификации позволяет рассматривать культуру, как состоящую из различных видов деятельности: экономический, политический, правовой и иных, которые анализируются как в отношении содержания, сущности, структуры, исторического типа, так и взаимосвязей.

2) Классификация культуры по её носителю:

- мировая (общечеловеческая) культура – синтез лучших достижений всех национальных культур различных народов, населяющих нашу планету;

- национальная культура – синтез культуры различных социальных слоёв и групп той или иной нации. Своеобразие национальной культуры, её неповторимость и оригинальность проявляются как в духовной (язык, литература, музыка, живопись, религия), так и в материальной (особенности экономического уклада, ведения хозяйства, традиции труда и производства) сферах жизни и деятельности;

3) Культура социальных общностей (классовая, городская, сельская, профессиональная, молодёжная), семьи, отдельного человека. Общепринятым считается выделение народной (непрофессиональной) и профессиональной культуры. Долгое время в науке преобладал подход, характерный, прежде всего, для археологии, основанный на определении функций объектов культуры (утилитарная или символическая) и вида человеческой деятельности.

4) Отсюда выделяется материальная и духовная культура.

5) По содержанию и влиянию культуру делят на прогрессивную и реакционную. Такое деление, при, казалось бы, абсурдности использования прилагательного «реакционная» к понятию культуры, вполне правомерно, ибо вытекает из соответствующего её воздействия на человека и общество. Культура, как человекоформирующее явление, может воспитывать личность не только нравственную, но и безнравственную. Как пример Л. Г. Горностаева приводит тюремную культуру с её определенными правилами, сленгом и т.д. [15, с. 225]

Таким образом, в свете интерпретативной концепции культуры существование культуры – это процесс её интерпретации, быть носителем культуры – означает её интерпретировать.

На сегодняшний день новая концепция культурных исследований сформулирована в программной статье Д. Александера и Ф. Смита «Сильная программа в культурсоциологии», авторы которой «обосновывают необходимость нового теоретического подхода к культуре, который называют “сильной программой” в социологии культуры. Существующие подходы к культуре в социологии (“слабые программы”) носят редуционистский характер. «Сильная программа» рассматривает культуру с точки зрения её автономии» [1, с. 15].

Д. Александер и Ф. Смит видят конкретные шаги «Сильной программы» в синтезе структуралистского и герменевтического подхода. Они полагают, что такой синтез уже осуществляется в ряде современных исследований. Структурализм содействует построению общей теории, предсказаниям и утверждениям автономии культуры. Герменевтика позволяет ухватить фактуру и характер социальной жизни [1, с. 9-14].

Кроме того, к «Сильной программе в культурсоциологии», с точки зрения Александера и Смита, принадлежат исследования институтов культуры и внимание к «акторам» («действующим») культуры, которые выступают создателями её интеллектуальных моделей.

Существует великое множество определений слова «культура», наиболее общее из них упорядочила Горностаева: культура – это система упорядоченности в мире вещей, организованных территорий, процессов и продуктов человеческой деятельности, организационных форм человеческой общности, межличностных и коллективных взаимоотношений, коммуникаций, человеческого сознания и поведения, созданная и поддерживаемая самими людьми. В современных культурных исследованиях господствует тенденция, отстаивающая автономность культуры от социальных структур и акцентирующая внимание на «культурных текстах», в которых закодированы культурные смыслы, в том

числе и те, которые определяют конкретную наполненность той или иной социальной структуры.

2.2. Язык как система знаков, его функции относительно социума

Язык – это универсальный, тонкий, совершенный инструмент познания мира, выражения мыслей и чувств, получения и передачи информации, сохранения знаний и культуры, самоутверждения и самовыражения личности. Будучи сохранённым в виде невероятного количества самых разнообразных текстов, язык обретает статус овеществлённой и интеллектуально постижимой формы существования нации [7, с. 15].

С точки зрения Б. Ю. Нормана, язык – это знаковая система, соотносящая понятийное содержание и типовое звучание [57, с. 157].

Так как язык – это понятие многозначное, то в более узком смысле его термин мы можем свести как минимум к двум интерпретациям:

- 1) как абстрактное представление о едином человеческом языке (определённом классе знаковых систем);
- 2) конкретное понятие как реальная знаковая система, используемая для общения в определённых социуме, пространстве и времени.

С нашей точки зрения определение языка, предложенное Н. В. Васильевой, является наиболее объективным в рамках нашей работы. По мнению автора, язык – это социально обработанная, исторически изменчивая знаковая система, служащая основным средством общения и представленная разными формами существования, каждая из которых

имеет, по крайней мере, одну из двух форм реализации – устную или письменную [39, с. 59].

По мнению Н. Ф. Алефиренко, система языка предполагает целостное единство языковых единиц, которые взаимосвязаны между собой и имеют какие-либо отношения. Эти взаимосвязи и взаимоотношения закономерны, определяют своеобразие языка как системы и, соответственно, являются его структурой.

Составляющие языка как системы – это термины элементы, единицы языка, части, языковые знаки, подсистемы. Языковой знак, с позиции Н. Ф. Алефиренко, является неделимым объектом сложного единства взаимосвязанных и взаимообусловленных знаков [2, с. 315-316].

О. С. Ахманова языковым знаком называет единицу языка, предназначенную или для обозначения предметов, явлений действительности и их отношений, или для обозначения отношений элементов языка в составе сложных знаков, а также выразителем языкового значения. Это могут быть фонема, морфема, слово, предложение [2, с. 85]. В работах в области лингвистики их называют языковыми единицами, элементами же именуют те составные части, из которых они образуются. В качестве примера Н. Ф. Алефиренко приводит семы, которые являются идеальными элементами единицы языка и мельчайшими компонентами её значения. По мнению автора, материальными элементами единицы языка являются для морфемы фонемы, а также звукоряд, звуковая оболочка. Сами же морфемы являются материальными элементами единицы языка для слова, которые сами являются материальными элементами для предложения и т. д. [2, с. 85-86].

Таким образом, не все объекты языка могут иметь статус языковой единицы. К единицам языка можно отнести величины, которые обладают свойствами:

- 1) выполняют функцию выражения/различения какого-либо значения или принимают участие в этом процессе;
- 2) их возможно выделить как некоторый объект;
- 3) могут быть воспроизведены в готовом виде;
- 4) имеют взаимосвязи, образуя некоторую подсистему, через которую входят в систему языка;
- 5) к единицам других подсистем языка находятся в иерархических отношениях;
- 6) относительно к составляющим элементам более сложная единица обладает каким-либо новым качеством, т.к. она не является только суммой единиц уровней ниже рангом [2, с. 89-91].

Система языка организована как многоуровневое устройство. В её состав входят следующие уровни:

Фонетический уровень: звуки, которые служат строительным материалом для морфем, слов, предложений и др., т.е. для единиц уровня выше.

Морфологический уровень: приставки, корни, суффикс и окончания.

Лексический уровень языка: слова.

Синтаксический уровень: предложения.

Очевидно, что более высокие уровни строятся на основе более низких. Из звуков складываются морфемы, из морфем строятся слова, которые, в свою очередь, объединяются в предложения [36, с. 36-37].

Наивысший уровень языка обладает наивысшим количеством единиц. Если взять во внимание фонетический уровень, то он является

самым низким уровнем, т. к. количество звуков достаточно невелико и составляет несколько десятков.

В качестве главного средства общения язык выполняет большое количество функций: он не только объединяет людей, регулируя их межличностное и социальное взаимодействие, а также координирует их практическую деятельность, принимает активное участие в процессе формирования мировоззрения и образов мира, обеспечивает накопление и хранение информации, анализирует, синтезирует и классифицирует понятия, формирует сознание и самосознание человека, служит материалом и формой художественного творчества [4, с. 19-21].

Первейшей функцией языка является коммуникативная (от лат. *communicatio* – общение), его назначение – служить средством общения, обмена мыслями. Язык включает в себя единицы, на основе которых строятся сообщения, правила их организации, а также обладает специальными средствами установления и поддержания контакта между участниками общения [30, с. 35].

Знание и соблюдение норм и правил литературного языка способствует функциональной эффективности общения.

Ю. С. Маслов справедливо отмечает, что коммуникативная функция языка определяет ряд более частных функций: простое сообщение о факте, побуждение к тем или иным действиям, выражение личности говорящего, его настроения и эмоций, создание контакта между собеседниками, интерпретация языковых фактов, а также функцию эстетического воздействия [30, с. 55].

Часто частные функции языка в конкретных высказываниях могут сочетаться друг с другом.

Язык может служить не только средством передачи «готовой мысли». О роли языка в формировании мысли писал ещё Вильгельм Гумбольдт, который называл язык «образующим органом мысли» [16, с. 125]. С точки зрения отечественного психолога Л. С. Выготского, мысль не просто выражается в слове, но и совершается в слове [11, с. 299-300].

Поэтому с коммуникативной функцией находится в тесной взаимообуславливающей связи мыслеформирующая функция. Как отмечает Ю. С. Маслов, данная функция заключается в том, что язык служит средством оформления и выражения мысли. Структура языка органически связана с категориями мышления. Слово выделяет и оформляет понятие, и при этом устанавливается отношение между единицами мышления и знаковыми единицами языка. Речь образованного человека отличается ясностью изложения собственной мысли, точностью пересказа чужих мыслей, последовательностью и информативностью [30, с. 300-301].

Язык выражает не только мысли, но и эмоции человека. Экспрессивная функция позволяет языку служить средством выражения внутреннего состояния говорящего, не только сообщать какую-то информацию, но и выразить отношение говорящего к содержанию сообщения, к собеседнику, к ситуации общения. Экспрессивная функция предполагает эмоциональную яркость речи в рамках принятого в обществе этикета [4, с. 598].

Искусственные языки не имеют экспрессивной функции.

Эстетическая функция предполагает удовлетворение эстетического чувства адресата сообщением в единстве его формы и содержания. Так, указанную функцию можно увидеть в фольклоре, в художественной литературе. Кроме того, эстетически совершенной может быть и публицистическая, и научная речь, и обыденная разговорная речь.

Эстетическая функция определяется выразительностью речи, её богатством, соответствием эстетическим вкусам интеллигенции [30, с. 217-219].

Таким образом, к основным функциям языка относительно социума относятся коммуникативная, мыслеформирующая, экспрессивная, эстетическая.

2.3. Соотношение понятий «язык» и «культура»

Тесная взаимосвязь языка и культуры очевидна. Общеизвестное выражение «язык – зеркало культуры» отражает не только реальный мир, окружающий человека, реальные условия его жизни, но и общественное самосознание народа, его менталитет, национальный характер, образ жизни, традиции, обычаи, мораль, систему ценностей, мироощущение, видение мира.

Соотношение языка и культуры – вопрос сложный и многоаспектный.

Проблеме соотношения языка и культуры посвящено много работ. Рассмотрим основные из них.

Согласно концепции К. Леви-Строса, язык может рассматриваться как продукт, часть и условие культуры. По мнению автора, именно с помощью языка индивид обретает культуру своей группы [27, с. 380].

Р. О. Шор утверждал, что язык – это культурное орудие, созданное и передаваемое общиной, коллективом. Избрание индивидом того или иного языка, усвоение им тех или иных форм речи определяется исключительно тем обществом, тем этническим или социальным коллективом, культурно-

историческим единством, членом которого он является. Таким образом, Р. О. Шор определял язык как социальную форму передачи мысли [63, с. 63-66].

А. Н. Уайтхед утверждал: «Человеческая цивилизация есть продукт языка, а язык есть продукт развивающейся цивилизации» [54, с. 345-347]. То есть о достижениях цивилизации прошлых эпох человек может узнать лишь посредством языка. В лингвокультурологии широко распространено понимание языка, сформулированное П. М. Бицилли: «Язык в отношении своего строения, своей лексики есть одна из важнейших сторон культуры, быть может, самая важная» [53, с. 63-66].

Ж. С. Головки, проанализировав современную чрезвычайно сложную и многоаспектную картину соотношения языка и культуры, выделил три основных методологических подхода, представляющих понимание исследуемого соотношения [14, с. 442-447].

К первому подходу относятся разработки отечественных философов (С. А. Атановский, Г. А. Брутян, Е. И. Кукушкина, Э. С. Маркарян и др). Учёные обосновывали взаимосвязь языка и культуры движением в одну сторону. По мнению авторов, связь между тем, что язык отражает действительность, а культура есть неотъемлемый компонент этой действительности, с которой сталкивается человек, предполагает, что язык является простым отражением культуры.

Следовательно, если изучаемое в рамках первого подхода воздействие культуры на язык вполне очевидно, то вопрос о воздействии языка на культуру остаётся в настоящее время открытым. Данный вопрос и составляет сущность второго подхода к проблеме соотношения языка и культуры.

Известные учёные XIX в. (В. Гумбольдт, А. А. Потебня и другие) под языком представляли духовную силу. По мнению философов, язык

является именно той средой, вне которой и без участия которой люди жить не могут. В. А. Маслова отмечает, что, по мнению Гумбольдта, язык – это «мир, лежащий между миром внешних явлений и внутренним миром человека» [31, с. 67]. Таким образом, будучи средой человеческого обитания, язык не существует вне людей как объективная данность, а находится в них самих, в людском сознании, людской памяти. Язык с каждым движением мысли, с каждой новой социально-культурной ролью меняет свои очертания.

В аспекте второго подхода проблему соотношения языка и культуры исследовали школа Э. Сепира и Б. Уорфа, многие школы неогумбольдтианцев, разработавшие известную гипотезу лингвистической относительности, предполагающей, что все люди видят мир по-разному – сквозь призму своего родного языка. Для адептов гипотезы лингвистической относительности реальный мир существует постольку, поскольку он отражается в языке. Однако, если каждый язык отражает действительность присущим только ему способом, то из этого следует, что языки различаются своими «языковыми картинами мира». Эту гипотезу в дальнейшем поддержал Л. Вейсгербер и посвятил ей свои научные труды в его концепции языка как «промежуточного мира», стоящего между объективной действительностью и сознанием.

Актуальное звучание концепция лингвистической относительности получила в исследованиях Д. Олфорда, Дж. Кэррола, Д. Хаймса, где концепция Сепира-Уорфа существенным образом дополнена. Так, Хаймс дополнил её ещё одним принципом функциональной относительности языков, который характеризует различие в характере коммуникативных функций между языками.

В то же время имеются работы, резко критикующие гипотезу лингвистической относительности. Например, Б. А. Серебрянников,

анализируя данную теорию, выдвинул ряд положений, обосновывающих своё отношение к ней:

1) источником понятий являются предметы и явления окружающего мира. Любой язык в своем генезисе – результат отражения человеком окружающего мира, а не самодовлеющая сила, творящая мир;

2) язык приспособлен в значительной степени к особенностям физиологической организации человека, но эти особенности возникли в результате длительного приспособления живого организма к окружающему миру;

3) неодинаковое членение внеязыкового континуума возникает в период первичной номинации. Оно объясняется неодинаковостью ассоциаций и различиями языкового материала, сохранившегося от прежних эпох [48, с. 603-606].

Отрицательную оценку гипотезе Сепира-Уорфа дают также Д. Додд, Г. В. Колшанский, Р. М. Уайт, Р. М. Фрумкина, Э. Холленштейн.

Итак, гипотеза лингвистической относительности получила относительно разную оценку современными учёными. Несмотря на это, к ней обращаются все исследователи, серьёзно занимающиеся проблемой взаимоотношения языка и культуры, языка и мышления, потому что именно посредством этой гипотезы возможно осмысление таких фактов языка, которые трудно объяснить каким-либо другим способом. В качестве свидетельства данного утверждения Ж. С. Головкин приводит лингвоантропологические работы школы Е. Бартминьского, этнолингвистические работы школы Н.И. Толстого и др. [14, с. 442-447].

Третий подход характеризуется суждением о том, что язык – это факт культуры потому, что:

1) он – составная часть культуры, которую мы наследуем от наших предков;

2) язык – основной инструмент, посредством которого мы усваиваем культуру;

3) язык – важнейшее из всех явлений культурного порядка, ибо если мы хотим понять сущность культуры – науку, религию, литературу, то должны рассматривать эти явления как коды, формируемые подобно языку, так как естественный язык имеет лучше всего разработанную модель.

Поэтому концептуальное осмысление культуры может произойти только посредством естественного языка [31, с. 65-66].

Н. Ф. Алефиренко, рассматривая вопрос взаимосвязи языка и культуры, подчёркивает возможность рассмотрения данной взаимосвязи только при условии рассмотрения сознания как центрального элемента в этой цепи. Объясняет он это тем, что такие основные компоненты содержания культуры, как накопление и переработка информации, происходящие в процессе человеческой деятельности, являются функциями общественного сознания. В результате трудовой деятельности создаёт образы обыденного сознания, а вторичное преобразование мыслительного содержания служит источником творческого, воображаемого мировосприятия, развивающего формы первичного освоения мира. Образы обыденного сознания формируются как вербальными, так и невербальными средствами. Творческое же преобразование опытных данных осуществляется главным образом посредством лингвокреативного мышления [2, с. 101-102]. В этой связи для более точных представлений о соотношении языка и культуры целесообразно различать выделенные Ю. Н. Карауловым понятия «когнитивное сознание» и «языковое сознание». Если «когнитивное

сознание» включает в свой состав результаты когниции, то «языковое сознание», кроме мыслительных, интегрирует в себе и другие формы отражения окружающего мира – эмоциональные, эстетические, экспрессивно-оценочные и т.п. [2, с. 103-105].

Таким образом, язык и культура взаимосвязаны множеством нитей, поэтому существует множество аспектов и подходов взаимодействия этих понятий. В рамках нашего исследования интерес вызывает концепция Мартина Хайдеггера о роли языка в культуре, которой мы посвятили третью главу.

Выводы по второй главе

Из великого множества определений слова «культура» Л. Г. Горностаева упорядочила наиболее общие черты из них в одной трактовке изучаемого понятия: культура – это система упорядоченности в мире вещей, организованных территорий, процессов и продуктов человеческой деятельности, организационных форм человеческой общности, межличностных и коллективных взаимоотношений, коммуникаций, человеческого сознания и поведения, созданная и поддерживаемая самими людьми.

Язык как социально обработанная, исторически изменчивая знаковая система, служащая основным средством общения и представленная разными формами существования, каждая из которых имеет, по крайней мере, одну из двух форм реализации – устную или письменную, имеет некоторое соотношение с культурой.

Язык и культура взаимосвязаны множеством нитей, поэтому существует множество аспектов и подходов взаимодействия этих понятий.

В рамках нашего исследования интерес вызывает концепция Мартина Хайдеггера о роли языка в культуре.

Глава 3. КОНЦЕПЦИЯ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА О РОЛИ ЯЗЫКА В КУЛЬТУРЕ.

3.1. Фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера

Хайдеггер усматривает сущность философии в особом философском созерцании, которое является предпосылкой мышления. «Я должен через это созерцание уловить особенности мира, чтобы затем мыслить о нем». Такое созерцание, конечно, связано с рассудком, повторяет Хайдеггер вслед за Кантом, «но необходимая принадлежность чувственности и рассудка к сущностному единству не исключает, а подразумевает тот факт, что существует иерархичность в структурированном на основании мышления созерцании...» [66, с. 33].

Наука, по мнению Хайдеггера, выступает лишь средством упорядочивания (конструирования, интерпретации, моделирования, идеализации и т.д.) мира. А это представляет собой опредмечивание сущего, т.е. выявление лишь отдельных сторон бытия, его состояний. Это наглядно проявляется в создании понятийного аппарата каждой из наук, различие которых как раз и связано с описанием разных предметных областей. Немецкий философ задал справедливый вопрос об обоснованности такого подхода к бытию в целом и указывал, что в философии существует область, связанная с разработкой общей онтологической картины мира, которая лежит в основе конкретных наук, является наукой самой по себе. Науки описывают как бы локальные картины мира по сравнению с общефилософским представлением о нём как целом.

Бытие средствами науки познать нельзя, им можно овладеть лишь с помощью философии, которая и представляет собой истинное мышление. Философия мыслит о смысле, который делает вещь именно таковой,

каковой она является. Истина бытия не связана с её практическим использованием, как это осуществляется в науках. Цель наук – овладение миром, но не понимание его смысла. Философия же не стремится овладеть бытием, а направлена на постижение его смыслов. Поэтому философское мышление так близко стоит к поэзии и вообще к слову [33, с. 133]. Постигая в слове смысл бытия, философ творчески самоосуществляется в нём.

Источником адекватного восприятия идей Хайдеггера служит его фундаментальный труд «Бытие и время» (1927), признанный сегодня шедевром мировой философии. По признанию Хайдеггера, «в трактате «Бытие и время» сделана попытка на основе вопроса об истине бытия... определить существо человека из его отношения к бытию и только из этого отношения, каковое существо человека характеризуется там, в строго очерченном смысле, как присутствие» [57, с. 144-145]. Он подчёркивает: «Чтобы как отношение бытия к существу человека, так и сущностное отношение человека к открытости («Вот») бытия как такового схватить одновременно и в одном слове, для сущностной области, в которой стоит человек как человек, было избрано имя «присутствие» (Dasein) [58, с. 31-32].

Поскольку бытие само должно раскрыться человеку, то метафизика и должна заниматься человеком. Но не индивидом, а человеком как особой структурой бытия – «вот-бытием» (Dasein). Соответственно это требует особого обоснования места вот-бытия в бытии как таковом. «Раскрытие бытийной конституции (Seinsverfassung) вот-бытия есть онтология. Поскольку в ней должна быть заложена основа возможности метафизики, – фундамент которой суть конечность вот-бытия, – она называется фундаментальной онтологией» [60, с. 190].

Выражение «феноменология» означает, прежде всего, методическое понятие. Оно характеризует не содержательное «что» предметов,

философского исследования, но их “как”» [34, с. 287-288]. В этом «как» видится привлекательность феноменологии для Хайдеггера. Для него феноменология меньше всего может считаться техническим приёмом. Она есть наиболее адекватное и исходное развертывание самой фундаментальной онтологии: «Чем подлиннее внутренняя действенность методического понятия и чем обширнее оно определяет собой принципиальный почерк той или иной науки, тем исходнее оно укоренено в разбирательстве с самими вещами, тем дальше отстоит от того, что мы именуем техническим приёмом, каких много и в теоретических дисциплинах» [34, с. 287-289].

Само же выражение «феноменология» распадается на две взаимосвязанные составные части – феномен и логос. Под словом «феномен» Хайдеггер подразумевает то, что само-по-себе-себя-кажет, или очевидное, возводя исходный смысл этого слова к греческому – самокажущее, очевидное. Тем самым Хайдеггер обозначает исходную адекватность самой темы онтологического вопрошания и методического способа. Феномен как самокажущее себя самого как себя самого отличается от понимания феномена как просто кажущегося, так как, пишет Хайдеггер, сущее «может ... казать себя из себя самого разным образом, смотря по способу подхода к нему» [34, с. 27-28]. Отличается он и от понимания феномена как просто явления, так как явление по смыслу просто не может быть феноменом, хотя явления и не бывает без феномена.

Вторая часть понятия феноменологии – «логос». Логос Хайдеггер интерпретирует как в смысле речь, то есть «делать очевидным то, о чём «речь» в речи» [34, с. 32-33]. Логос есть то, каким способом становится очевидным то, что уже как-то известно. Методическим же принципом логоса является герменевтика, понимаемая как толкование: «...методический смысл феноменологической дискрипции есть толкование, λόγος феноменологии присутствия (Dasein) имеет характер

ἐρμηνεύειν, герменевтики, через которую бытийная понятливость, принадлежащая к самому присутствию, извещается о собственном смысле бытия и основоструктурах своего бытия. Феноменология присутствия есть герменевтика в исконном значении слова, означающем занятие толкования» [57, с. 37-38]. Общее тогда смысловое выражение феноменологии значит: «...дать увидеть то, что себя кажет, из него самого так, как оно себя от самого себя кажет» [57, с. 34-35].

В этом и заключается по Хайдеггеру смысл гуссерлевского выражения – «К самим вещам!». Он пишет: «Феноменология ни предмета своих исследований не именуется, ни её титул не характеризует их объективного содержания. Это слово даёт только справку о «как» способа выявления и обработки того, что в этой науке должно трактоваться. Наука «о» феноменах значит: такое схватывание её предметов, что все подлежащее в них разбору должно прорабатываться в прямом показывании и прямом доказывании» [57, с. 34-35].

Такая трактовка феноменологии как нельзя лучше подходила задаче, которую поставил себе Хайдеггер, она прямо вытекает из этой задачи и ею определяется. Бытие, сокрытое в сущем, требует своего выявления в прямой очевидности, поэтому, по Хайдеггеру, правильно, аутентично понятая феноменология, есть с неизбежностью онтология: «Онтология возможна только как феноменология» [57, с. 35-36]. Вопрос о бытии, по Хайдеггеру, есть предельный вопрос в философском вопрошании, в подлинно научном его смысле, за которым уже ничего нет для философии в её поиске. Бытие – это та предельная граница, которой может достичь философия как наука. Поэтому феноменологическому выявлению должно быть подвергнуто само бытие [13, с. 131-132].

Онтологическая система, по мнению Хайдеггера, есть всегда конструкция или проект. Проектируя, мы постигаем. Но это не просто свободная и анархичная мыслительная конструкция, а та, которая даёт нам

понимание бытия. «Каждая фундаментально онтологическая конструкция осуществляет себя в том, что позволяет увидеть её проект, т.е. в том, как она проводит вот-бытие к его открытости и позволяет его внутренней метафизике вот-здесь-быть (da-seinläßt)» [57, с. 35-37]. Такая конструкция как бы обнажает перед нами внутреннюю сущность бытия. Это процесс «схватывания» того, что лежит в основе метафизического «перво-факта». Или, иначе, конечности вот-бытия.

«Конечность вот-бытия – понимание бытия – лежит в забвении» [57, с. 35-37]. Онтологическая конструкция вырывает из забвения. Поэтому метод такого вырывания – «припоминание» (Widererinnerung). Главный (решающий) способ бытия, дающий бытийное понимание человека (вот-бытия), – повседневность. Но это не просто психологическое описание переживаний индивида. Оно важно, но недостаточно. «Экзистенциальная аналитика повседневности не станет описывать, как мы обходимся с ножом и вилкой. Она должна показывать, что и как в основе всякого обхождения с сущим, для которого именно так все и выглядит, как будто бы дано только лишь сущее, – уже лежит трансценденция вот-бытия- в-мире-бытие» [57, с. 191].

Фундаментально-онтологическая аналитика вот-бытия обнаруживает «страх» как основное состояние и возможность понимания бытия перед угрозой неизбежного ухода. Страх заставляет ввести и понятие «заботы», почувствовать «дрожь всего существующего». Понятие заботы есть первая стадия фундаментальной онтологии.

Вот-бытие также всегда временно или есть временность, но не в обыденном понимании времени. Временность – это смысл бытия сущего, это горизонт понимания бытия [58, с. 20].

Время всегда онтологический разграничитель регионов сущего. Например, есть временно сущее: процессы природы и события истории.

Есть вневременно сущее (пространство, количественные отношения). Есть надвременная сущность – вечность. Итак, временное – это грань существующего, существующего в это время. То есть время приобретает исключительно онтологическую сущность. Бытие является постижимым только относительно времени, поэтому его нельзя исследовать изолированно от него. Важно выяснить проблему бытия во времени, т.е. как присутствующее бытие.

Поэтому основная проблема фундаментальной онтологии – понятие временности в качестве трансцендентной первоструктуры. А для этого необходима экзистенциальная интерпретация совести, долга и смерти. Поэтому «метафизика есть не то, что человеком только «создается» в системах и учениях, но – бытийное понимание, его проект и его отказ, свершающееся в вот-бытии как таковом» [60, с. 196].

Далее Хайдеггер говорил о том, что метод исследования онтологии не может быть основан только на мыслительной спекуляции. Необходимо исследовать вещи сами по себе, т.е., иначе говоря, как феномены. Таким образом, это феноменологический метод. Феномен нельзя путать с явлением. Явление указывает на что-либо в сущем, т.е. на одну сторону предмета, но оно может не указывать на сущность как таковую. Феномен – это само себя показывающее бытие, т.е. очевидное для нас сущее. Феноменология – это прямое понимание предметов, которая, в конечном счете, показывает бытие сущего.

Феномен и есть то, что составляет бытие. Поэтому современная онтология «возможна лишь как феноменология» [59, с. 38-39]. Онтология – это предметно-содержательная феноменология. То есть она решает вопрос о смысле бытия вообще.

С методологической точки зрения, поскольку бытие представляется мыслящему человеку, смысл феноменологии заключается в истолковании

феноменов бытия. То есть феноменология есть, по существу, герменевтика. Последняя, с одной стороны, выполняет методологическую задачу истолкования; а с другой – разрабатывает условия «возможности каждого онтологического исследования» [59, с. 39-40].

И, наконец, герменевтика здесь содержит третье значение. Она «онтологически разрабатывает историчность здесь-бытия как онтическое условие возможности истории» [59, с. 40-41]. То есть сохраняет за собой традиционное значение как методология исторических наук о духе.

Таким образом, М. Хайдеггер строил экзистенциальную метафизику, в центре которой стояла фундаментальная онтология и методами исследования которой выступали феноменология и герменевтика. Правда, большие вопросы вызывают основные хайдеггеровские экзистенциалы, конституирующие человеческое бытие, типа конечности, заброшенности, страха или заботы. За это его с разных сторон критиковали такие мыслители, как Э. Кассирер и С. Л. Франк. Например, С. Л. Франк считал, что вовсе не хайдеггеровская заброшенность, а чувство имманентной связности с другими людьми и с миром конституирует первичное бытийственное переживание человека (Dasein), а хайдеггеровские экзистенциалы периода «Бытия и времени» – типичные вторичные продукты философской рефлексии [56, с. 276-279].

Итак, следуя далее мысли Хайдеггера, можно сказать, что бытие и видимый мир (сущее) не совпадают по существу. Бытие исходнее сущего и определяет сущее, в том числе и такое сущее, как человек. В то же время бытие может быть открыто для понимания человека. Человек, который берется как сущее, в котором в своём фундаментальном онтологическом измерении может быть раскрыто в понимании бытие, определяется Хайдеггером как Dasein (вот-бытие, здесь-бытие). Dasein – это человек, как особое сущее, которое обладает таким способом жизни, в котором открывается возможность для понимания самого бытия, как истока и

основания для любого сущего. Главная особенность этого сущего, которое, в отличие от другого сущего – не человека, может задаться вопросом о бытии, заключается в том, что в этом вопросе речь будет идти о его собственном бытии. В этом же заложена и возможность понимания бытия. То есть бытие как таковое может быть раскрыто через бытие человека как сущего самим же сущим, то есть человеком.

3.2. Положения Хайдеггера о роли языка в культуре

В «Бытии и времени» Хайдеггер ставил вопрос об экзистенциально-онтологическом фундаменте и/или сущности языка (Sprache). В качестве такового обнаруживает себя речь (Rede): «Экзистенциально-онтологический фундамент языка есть речь» [57, с. 160-162]. «Вовневыговоренность (Hinausgesprochenheit) речи есть язык. Эта словесная целостность (Wortganzheit) как та, в какой речь имеет своё «мирное» (weltliches) бытие, становится так обнаружима в качестве внутримирно сущего наподобие подручного. Язык может быть разбит на наличные слововещи (vorhandene Wörterdinge)» [57, с. 161-162].

В приведённом фрагменте содержится указание на две значимые характеристики языка как предмета философского вопрошания:

- Язык определяется как выговоренность речи («вовневыговоренность») и словесная целостность (здесь возможна аналогия с общераспространённым пониманием языка как «системы знаков»).
- В контексте экзистенциальной аналитики Dasein язык обнаруживается в качестве подручного сущего. Здесь можно провести параллель с господствующим в философии и науке пониманием языка как средства выражения общения. Язык в определённом смысле действительно является подручным средством, но «подручное» у Хайдеггера означает нечто принципиально иное нежели «находящееся в распоряжении

преследующего свои цели субъекта». «Подручное» (Zuhandene) в контексте экзистенциальной аналитики Dasein противопоставляется «наличному» (Vorhandene) и относится к «досубъектному» уровню и измерению человеческого бытия [18, с. 198-200].

Рассматривая в контексте экзистенциальной аналитики речь как экзистенциал и основоструктуру бытия-в-мире, Хайдеггер, однако, ничего не говорит о языке как «вовне-выговоренности» и «словесной целостности». В. И. Дёмин намеренно показывает, что язык в указанном значении вообще не является собственной темой фундаментальной онтологии. Это, впрочем, не означает, что язык как «словесная целостность» может быть адекватным образом тематизирован и концептуализирован в контексте лингвистики. Здесь явно предполагается, просматривается некое промежуточное измерение – измерение философии языка как региональной онтологии, которая связывает, сопрягает фундаментальную онтологию с конкретными науками о языке.

В работе Фр.-В. фон Херрманна «Фундаментальная онтология языка» проясняются основные положения хайдеггеровской экзистенциальной аналитики речи. Само название книги Фр.-В. фон Херрманна («Фундаментальная онтология языка») «призвано указать, что вопрос о сущности языка ставится не в привычных границах одной из философских дисциплин, философии языка, а по ходу разработки универсального и вместе с тем фундаментального вопроса философии» [61, с. 6].

Вопрос об экзистенциально-онтологической сущности языка представляет собой вопрос фундаментально-онтологический. Сущность языка обнаруживает себя как речь, речение. «Между речью и языком имеются терминологические и содержательные различия. “Язык” – терминологическое обозначение для озвучения. “Речь” представляет собой экзистенциальную сущность озвучивающего языка» [61, с. 18-19].

Язык, о котором идёт речь в контексте фундаментально-

онтологического вопрошания, язык, который опрашивается в аспекте его сущности и его экзистенциально-онтологических корней, не есть ни естественный (дотеоретический) язык повседневного общения, ни теоретический язык науки. Язык вообще не исчерпывается тем, что нам известно в качестве языка. «Озвучивающий язык имеет корни <...>. Озвучивающий язык подобен растению, которое со своим стеблем, своими цветами и листьями вырастает из почвы и зримо для каждого. Его корни скрываются почвой, на которой оно растет» [61, с. 18-19].

Язык связан с озвучением, выражением, артикуляцией. Сущность языка, то есть экзистенциально-онтологическое измерение речи, остается сокрытой и для всех лингвистических исследований [18, с. 31-32]. Поэтому философский, фундаментально-онтологический, вопрос о сущности языка ни в коей мере не конкурирует с научной тематизацией языка: «То, о чём он спрашивает, доступно исключительно философии как фундаментальной онтологии. Поэтому спрашивать о сокрытой сущности языка означает приводить искомую сущность языка из сокрытости к отчетливому себя-показыванию» [61, с. 20].

Обратим внимание, что Хайдеггер не отрицал правомерности традиционного («расхожего», *vulgäre*) понимания языка как «говорения» (артикуляции, *artikulierend*) и озвучения (соответственно, как целостности озвучивающих слов или языковых знаков), он лишь показывал, что такое понимание не схватывает сущностного (то есть экзистенциально-онтологического) измерения языка.

Хайдеггер различал «понимание» (*Verstehen*) и «истолкование» (*Auslegung*), соответственно, первичное членение речи или «речевое членение» (*redenden Gliedern*) и вторичное «истолковывающее членение» или членение истолкования (*Gliedernder Auslegung*), «речь» и «говорение» (язык). Само это различение принципиально неуловимо для наук о языке, оно обретается лишь в контексте фундаментальной онтологии.

Язык рассматривался Хайдеггером как реальность, которая выявляет

сущность человека как говорящего существа. По убеждению Хайдеггера, язык не есть продукт субъективной деятельности сознания, «язык есть дом бытия, в жилище которого обитает человек» [57, с. 192-194]. Только язык и дарует ту открытость, благодаря которой может быть явлено нам всякое понимание [3, с. 799].

По Хайдеггеру, язык в его онтологическом определении есть место свершения «истины» как «несокрытости сущего». Учёный понимал, что основная трудность при выборе правильного пути к языку связана с тем, что язык теснейшим образом переплетен с говорением, речью. Люди, как правило, не отделяют друг от друга язык и речь, формулируя обобщённую характеристику о них как о двух сферах человеческой деятельности. Поначалу кажущееся парадоксальным хайдеггеровское утверждение «язык говорит» в действительности не просто «метафора», а ключевое положение его концепции языка. Пытаясь обосновать это положение, ему приходилось балансировать на грани «невыразимого». Решение формулы «Привести к языку язык как язык» Хайдеггер осуществлял методом феноменологической редукции. Он отчётливо представлял всю сложность выдвигаемого им проекта, заявляя, что говорить о языке труднее, чем о молчании. Суть языка в целом Хайдеггер называл «сказом», т. к. «сказать» – значит рассказать, обнаружить, ввести в несокрытость, дать увидеть, услышать. Именно эти свойства сказа выводят его к сущности языка, к «моментам» языка как приводящего сущее к явленности (несокрытости). Разбирая структуру сказа, Хайдеггер пришёл к выводу, что суть показывания есть не человеческая деятельность, а явление («самопоказывание»). «Даже там, – писал, – где показывание совершается нашей речью, ему предшествует указывающее самообнаружение являющегося» [57, с. 266-267]. Следовательно, «язык говорит сам», потому что он сказывает, т. е. показывает, обнаруживает сущее во всех сферах бытия. Язык есть та реальность, где явлено пред-понимание. Язык как исторический горизонт определяет структуру «здесь-бытия». Корни языка

берут своё начало в «экзистенциальном устройстве разомкнутости присутствия» [57, с. 161-162]. Человек экзистенциально встроен в язык, поэтому структура понимания имеет языковую природу. Хранителями жилища языка, в котором обитает человек, по Хайдеггеру, являются мыслители и поэты [32, с. 234-239.].

Именно за «просвещённо-трезвый» классический системный анализ языка немецкий философ критиковал Аристотеля, который, по его мнению, закладывал основы схоластического подхода к языку, не видя за ним ничего большего, чем простую систему знаков. Со времён Аристотеля язык представляется как «слепок» сущего, слова отсылают к вещам и предметам, у означающего всегда есть конкретное означаемое: «Отношение указывания к указываемому, никогда не развёртываемое в чистом виде из себя самого и своего источника, превращается с течением времени в договорно устанавливаемое отношение между знаком и его обозначаемым» [57, с. 266-268]. Хайдеггер опровергал корреспондентскую теорию значения, где буквы указывают на звуки, звуки – на душевные переживания, а душевные переживания указывают на вещи, предметы, которые, так или иначе, затрагивают нас. Он указывал, что «о времени греков сущее понимается как налично существующее. Поскольку язык есть, он, т.е. так или иначе совершающаяся речь, принадлежит к налично существующему» [57, с. 261-262]. Мыслитель считал, что именно такое представление о языке оставалось опорным и ведущим в западноевропейской мысли долгое время, достигнув апогея в Новое время в творчестве Гумбольдта. «Начавшееся в греческой античности, расходящееся по разнообразным путям размышление о языке достигает, однако, своей вершины в языковедческой мысли Вильгельма Гумбольдта, в конце концов – в большом введении к его работе о языке кавии на острове Ява» [57, с. 261-262].

Рассмотрение положений Хайдеггера о роли языка в культуре должно быть начато выкладками из «Бытия и Времени», продолжено

чтением трудов «Исток произведения искусства», «Гёльдерлин и существо поэзии» (1936), анализом интерпретаций таких стихов Гёльдерлина, как «Возвращение на родину. / К родным», «Когда как на празднике...», «Воспоминание», и завершено анализом интерпретаций «Тракля» в работе «На пути к языку». Ограничимся двумя текстами из работы «На пути к языку»:

Существо языка и Слово.

Во введении к трём докладам под общим заголовком «Существо языка» формулируется то, о чём идет речь: получить опыт языка – испытать язык. Это означает не то, что с языком будут ставиться эксперименты, а указывает на «содержательные» отношения с языком, призывает задуматься над содержанием в языке [57, с. 159].

С самого начала Хайдеггер чётко обозначал, что его вопрошание о существе языка более не будет происходить в русле метафизики Нового времени – и что изыскания в смысле метаязыка как раз остаются в плену этой метафизики. ...Металингвистика есть метафизика всепроницающей технификации всех языков для целей создания сугубо функционального межпланетного информационного инструмента [57, с. 160].

Хайдеггер в своём изложении хотел показать, что, несмотря на важные высказывания о языке в области мышления-по-мнению, несмотря на все волнующее, что есть в языке поэзии, существо языка не вносится в язык в качестве языка существа. Он констатировал тот факт, что в речи, в говорении сам язык отступает назад на фоне того, что им сказывается [57, с. 160-162]. Это отступление может иметь своей основой то, что язык вместе со своим происхождением придерживается себя самого-держится в себе и, таким образом, отказывается давать о себе представление [57, с. 186-187]. Трудность состоит в том, чтобы не персонифицировать тотчас такое положение вещей – к чему может привести ложная формулировка. Хайдеггер намекал на самоотвод существа языка: ... оба отличительно выдающихся способа оказывания, поэзия и мышление-по-мнению, не

исследовались собственно, то есть в их тесном соседстве [57, с. 186-187]. И именно это хотел Хайдеггер сделать во втором из трёх докладов под общим заглавием «Существо языка».

Ключевое предложение для получения опыта языка звучит у Хайдеггера так: «Существо языка: язык существа».

Это предложение совершает переворот, который приводит узревших читателей, если он сбился в них – к самому краю.

В первой части (до двоеточия) существо понимается как чтой-ность (to ti estv). Язык есть субъект, и речь идёт о том, чтобы понять essentia этого субъекта. Понимаемое так существо ограничивается тем, что позже назовут понятием, представлением – при помощи которого мы доставляем и представляем себе, что есть то или иное дело либо та или иная вещь [57, с. 201-202]. Понятое таким образом существо удерживает читателей в области метафизического представления.

Во второй части термины не просто меняются местами так, что существо становится субъектом, а речь – о нём сказующим; с этим должна произойти перемена – от метафизического представления к более-не-метафизическому думанью-по-мнению. Это является тем более трудным и странным, так как новый способ говорения кажется чуждым и странным в условиях традиционного метафизического представления.

Сам язык есть то самое, посредством чего бытийствующее произносится в открытость-распахнутость. Сам язык есть в сущностном смысле поэзия. Только потому, что язык является свершением, в котором для человека бытийствующее как бытийствующее вообще впервые «отверзается», стихи в узком смысле есть изначальная поэзия в смысле сущностном.

Опыт бытийствующего, который свершается в языке, есть предпосылка для любого возможного обхождения с бытийствующим, или, как говорится в тексте: они (другие виды искусства) суть собственно та же поэзия внутри просвета бытийствующего, которая уже – и совершенно

неприметно – свершается в языке [9, с. 61-62].

Хайдеггер считал, что философия и поэзия стоят на противоположных вершинах, но говорят одно и то же. Истинная речь – это всегда первопоэзия. Философствовать и размышлять – это единый процесс. Поэзия выступает как проектирование, а философия заставляет внимательно всмотреться в сказанное и в тишине постигнуть смысл бытия, процесс, который Хайдеггер называл высшим достоянием человеческого существования. Чтобы увидеть красоту мира, нужно, прежде всего, покинуть сферу рациональных установок и войти в пространство «поэтического мышления». Мышление Хайдеггер этимологически выводил из памяти, память – из благодарности, благодарность – из благоговения молитвы – все это из древнегерманского слова *Gedanc* и означает и сердце и душу. Только в невидимой глубине сердца человек расположен к тому, что является для него любимым – к предкам, умершим, детству, грядущему.

Философ полагал, что нужно бережно относиться к языку диалекту (языку «земли» и «основы») – именно через него мы слышим, как говорит определённая этому диалекту принадлежащая традиция, культура, Родина. «Язык в чистом виде – это стихотворение» [40, с. 22-26].

В собственно говорении свершается не что иное, как становление открыто-очевидным события, которое, однако, для самого говорящего остаётся сокрытым. Поэтому мысль-по-мнительный опыт существа языка есть для Хайдеггера не что иное, как высвобождение того движения, которое ведет от события к человеческому говорению. Язык может даровать просвет, поскольку он в своем существе является /истинно/ хранящим со-бытием.

Исторический момент, который мысль-по-мнение Хайдеггера никогда не упускает, присутствует и здесь. Со-бытие есть не одноразовое свершение, оно может открываться, показываться или удаляться;

соразмерно этому самопоказу или отказу сбывается и язык, меняется само человеческое говорение.

Любой человеческий язык собственно сбывается в сказе и как таковой в строгом смысле слова, хотя и с различной степенью близости к событию, – в собственно языке. Любой собственно язык – будучи предуказанным, предпосланным человеку подвигом сказа – является судьбоносным.

О «содержательном» соотношении поэзии и мышления-по-мнения Хайдеггер говорил: «Всякое осмысленное думанье-по-мнение есть поэзия, всякая же поэзия – мышление-по-мнение [9, с. 266-267]. Мы могли бы добавить, что сказанное собственно поэтически есть, по Хайдеггеру, событие, которое язык держит при себе.

Хайдеггер провозглашал: «Язык – дом бытия». Благодаря языку человек открывает мир. В речевом процессе инициатива принадлежит не человеку, а языку: с помощью человеческого рта говорит сам язык. Поэтому говорить, как полагал Хайдеггер, изначально означает слушать. Человек говорит лишь в той мере, в какой он слушает и отвечает языку. Тогда слушание языка выступает как диалог с другим человеком, с текстом, а, в конечном счете, – с самим языком. Назначение философии, по Хайдеггеру, заключается в размышлении, рефлексии о диалоге с языком, а значит, с бытием, поскольку язык является воплощением бытия.

Выводы по третьей главе

М. Хайдеггер строил экзистенциальную метафизику, в центре которой стояла фундаментальная онтология и методами исследования которой выступали феноменология и герменевтика.

По Хайдеггеру, бытие и видимый мир (сущее) не совпадают по существу. Бытие исходнее сущего и определяет сущее, в том числе и такое сущее как человек. В то же время бытие может быть открыто для понимания человеку. Человек, который берется как сущее, в котором в своём фундаментальном онтологическом измерении может быть раскрыто в понимании бытие, определяется Хайдеггером как Dasein (вот-бытие, здесь-бытие). Dasein – это человек, как особое сущее, которое обладает таким способом жизни, в котором открывается возможность для понимания самого бытия, как истока и основания для любого сущего. Главная особенность этого сущего, которое, в отличие от другого сущего - не человека, может задаться вопросом о бытии, заключается в том, что в этом вопросе речь будет идти о его собственном бытии. В этом же заложена и возможность понимания бытия. То есть бытие как таковое может быть раскрыто через бытие человека как сущего самим же сущим, то есть человеком.

Назначение философии, по Хайдеггеру, заключается в размышлении, рефлексии о диалоге с языком, а значит, с бытием, поскольку язык является воплощением бытия.

Благодаря языку человек открывает мир. В речевом процессе инициатива принадлежит не человеку, а языку: с помощью человеческого рта говорит сам язык. Поэтому говорить, как полагал Хайдеггер, изначально означает слушать. Человек говорит лишь в той мере, в какой он слушает и отвечает языку. Тогда слушание языка выступает как диалог с другим человеком, с текстом, а, в конечном счете, – с самим языком.

Заключение

Язык и культура взаимосвязаны множеством нитей, поэтому существует множество аспектов и подходов взаимодействия этих понятий. В рамках нашего исследования интерес вызвала концепция Мартина Хайдеггера о роли языка в культуре.

М. Хайдеггер в своих работах искал аутентичные характеристика языка, понимая его не как исторически и лингвистически сложившуюся самостоятельную систему знаков со своими законами, но подходя к языку онтологически, обнаруживая в нём и его составляющих бытийную основу.

Именно за «просвещённо-трезвый» классический системный анализ языка немецкий философ критиковал Аристотеля, который, по его мнению, закладывал основы схоластического подхода к языку, не видя за ним ничего большего, чем простую систему знаков. Хайдеггер опровергал корреспондентскую теорию значения, где буквы указывают на звуки, звуки – на душевные переживания, а душевные переживания указывают на вещи, предметы, которые так или иначе затрагивают нас. Он указывал, что «о времени греков сущее понимается как налично существующее. Поскольку язык есть, он, т.е. так или иначе совершающаяся речь, принадлежит к налично существующему» [9, с. 267].

Назначение философии, по Хайдеггеру, заключается в размышлении, рефлексии о диалоге с языком, а значит, с бытием, поскольку язык является воплощением бытия.

Благодаря языку человек открывает мир. В речевом процессе инициатива принадлежит не человеку, а языку: с помощью человеческого рта говорит сам язык. Поэтому говорить, как полагал Хайдеггер, изначально означает слушать. Человек говорит лишь в той мере, в какой он

слушает и отвечает языку. Тогда слушание языка выступает как диалог с другим человеком, с текстом, а, в конечном счете, – с самим языком.

Хайдеггер считал, что философия и поэзия стоят на противоположных вершинах, но говорят одно и то же. Истинная речь – это всегда первопоэзия. Философствовать и размышлять – это единый процесс. Поэзия выступает как проектирование, а философия заставляет внимательно всмотреться в сказанное и в тишине постигнуть смысл бытия, процесс, который Хайдеггер называл высшим достоянием человеческого существования. Чтобы увидеть красоту мира, нужно, прежде всего, покинуть сферу рациональных установок и войти в пространство «поэтического мышления».

Список литературы

1. Александер, Д. Сильная программа в культурсоциологии [Текст] / Д. Александер, Ф. Смит // Социол.обозрение. – 2010. – Т. 9. – № 2. – С. 9-14.
2. Алефиренко, Н.Ф. Теория языка [Текст]. Вводный курс : учеб.пособие / Н.Ф. Алефиренко. – 5-е изд. – М.: Академия, 2012. – 384 с.
3. Античная философия [Текст]: энцикл. слов. / П.П. Гайденко [и др.]. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 896 с.
4. Арутюнова, Н.Д. Язык и мир человека [Текст] / Н.Д. Арутюнова. – М.: Языки рус.культуры, 1999. – 896 с.
5. Ахманова, О.С. Словарь лингвистических терминов [Текст] / О.С. Ахманова. – М.: КомКнига, 2007. – 576 с.
6. Бердяев, Н.А. О новейших течениях в немецкой философии [Текст] // Путь. – 1930. – № 24. – С. 116-117.
7. Буторина, Е. П. Русский язык и культура речи [Текст]: учеб.пособие / Е.П. Буторина, С.М. Евграфова. – М.: Форум, 2009. – 295 с.
8. Больнов, О.Ф. Философия экзистенциализма [Текст] : философия существования / О.Ф. Больнов; под ред. А.С. Колесников, В.П. Сальников. – СПб.: Лань, 1999. – 222 с.
9. Вальтер, Б. Мартин Хайдеггер сам о себе [Текст] / Б. Вальтер. – Екатеринбург: Урал LTD, 1998. – 288 с.
10. Васильева, Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером [Текст] / Т.В. Васильева. – М.: Изд. С.А. Савин, 2004. – 336 с.
11. Выготский, Л.С. Мышление и речь [Текст] / Л.С. Выготский. – 5-е изд., испр. – М.: Лабиринт, 1996. – 415 с.
12. Гадамер, Х.-Г. Пути Хайдеггера [Текст]: исследования позднего творчества / Х.-Г. Гадамер; пер. с нем. А.В. Лаврухина. –

Минск, ПроPILEИ, 2007. – 240 с.

13. Глазков, А.П. Эсхатологическая историософия и ее онто-феноменологическое измерение [Текст]: моногр. / А.П. Глазков. – М.: НИЦ ИНФРА-М, 2013. – 216 с.

14. Головки, Ж.С. Языковая жизнь Русского мира [Текст]: опыт и уроки (вторая пол. XX в.) // Реальность этноса. Роль образования в формировании этнической и межконфессиональной толерантности: в 2 ч.: сб. ст. по материалам XI Международ. науч.-практич. конф. (г. С.Петербург; 14-17 апр.2009 г.) / под ред. И.Л. Набока. – СПб., 2009. – Ч. 1. – С. 442-447.

15. Горностаева, Л.Г. Основы культурологии [Электронный ресурс]: Курс лекций / Л.Г. Горностаева. – М.: Российская академия правосудия, 2011. – 232 с. – Режим доступа : znanium.com/catalog.php?code=

16. Гумбольдт, В. Избранные труды по языкознанию [Текст] / В. Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1984. – 400 с.

17. Дальстром, Д. Хайдеггер [Текст] : слов. / Д. Дальстром. – М.: Блумсбери-Академический, 2013. – 328 с.

18. Дёмин, И.В. Философия истории в постметафизическом контексте [Текст]: моногр. / И.В. Дёмин. – Самара: Самар. гуманит. акад., 2015. – 251 с.

19. Дорогова, Л.Н. История западноевропейской культуры Нового времени (XVI- XIX вв.) [Текст]: учеб. пособие / Л.Н. Дорогова. – М.: КНОРУС, 2013. – 216 с.

20. Дорофеев, Д.Ю. Мартин Хайдеггер [Текст]: сб.ст. / Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: РХГИ, 2004. – 576 с.

21. Достал, Р. Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера [Электронный ресурс] / Р. Достал. – Режим доступа: http://anthropology.rchgi.spb.ru/haidegger/haidger_i4.htm

22. Дугин, А.Г. Мартин Хайдеггер [Текст] : философия

другого Начала / А.Г. Дугин. – М.: АкадемПроект; Мир, 2010. – 389 с.

23. Жирова, А.С. Религиозные искания М. Хайдеггера [Текст] // Изв. УрГУ. Сер. 3, «Обществ. науки». – 2007. – № 48. – Вып. 2. – С. 188-200.

24. Копцева, Н.П. Теория культуры [Электронный ресурс]: учеб.пособие / Н.П. Копцева, К.В. Резникова. – Красноярск: СФУ, 2014. – 152 с. – Режим доступа: http://kpfu.ru/portal/docs/F_592952554/Pril1_Obchestvo.culturnogo.mnogoobraziya_

25. Краткий словарь лингвистических терминов [Текст] / Н.В. Васильева, В.А. Виноградов, А.М. Шахнарович. – 2-е изд., доп. – М.: Рус.яз, 2003. – 213 с.

26. Крёбер, А.Л. Избранное [Текст]: природа культуры / А.Л. Крёбер; пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1008 с.

27. Леви-Строс, К. Структурная антропология [Текст] / К. Леви-Строс; пер. с фр. В.В. Иванова. – М.: Эксмо-Пресс, 2001. – 512 с.

28. Лурье, С.В. Историческая этнология [Текст] / С.В. Лурье. – М.: АкадемПроект, 2004. – 624 с.

29. Маркарян, Э.С. Теория культуры и современная наука [Текст] / Э.С. Маркарян. – М.: Мысль, 1983. – 284 с.

30. Маслов, Ю.С. Введение в языкознание [Текст] / Ю.С. Маслов. – М.: Гаудеамус: АкадемПроект, 2005. – 304 с.

31. Маслова, В.А. Лингвокультурология [Текст] / В.А. Маслова. – М.: Академия, 2001. – 208 с.

32. Медведев, М.В. Хайдеггер о бытии человека как экзистенции [Текст] // Вестник ТамбовГУ. Сер. «Гуманитар.науки». – 2011. – № 4. – С. 234-239.

33. Миронов, В.В. Философия [Текст]: введение в

метафизику и онтология: учеб. / В.В. Миронов, А.В. Иванов. – М.: НИЦ ИНФРА-М, 2014. – 310 с.

34. Михайлов, И. Был ли Хайдеггер «феноменологом»? [Текст] // Логос. – 1994. – № 6. – С. 283-302.

35. Мотрошилова, Н.В. История философии [Текст] : Запад – Россия – Восток : в 4 кн. / Н.В. Мотрошилова, А.М. Руткевич. – 2-е изд. – М.: Греко-латинский кааб. Ю. А. Шичалина, 2003. – Кн. 4. – 448 с.

36. Мусорин, А.Ю. Основы науки о языке [Текст]: учеб. пособие / А.Ю. Мусорин. – 2-е изд., испр. и доп. – Новосибирск: Новосибирск. кн. изд-во, 2004. – 196 с.

37. Мусский, И.А. 100 великих мыслителей [Текст] / И.А. Мусский. – М.: Вече, 2009. – 248 с.

38. Норман, Б.Ю. Теория языка [Текст] : ввод. курс / Б.Ю. Норман. – 3-е изд. – М.: Флинта; Наука, 2009. – 296 с.

39. Общая терминология [Текст]: вопр. теории / А.В. Суперанская, Н.В. Подольская, Н.В. Васильева. – М.: ЛИБРОКОМ, 2012. – 248 с.

40. Павлова, Т.П. Слово Пушкина и «Поэтическое мышление» М. Хайдеггера [Текст] // Вестник ВятГГУ. – 2015. – № 6. – С. 22-26.

41. Пелипенко, А.А. Культура как система [Текст]: учеб. / А.А. Пелипенко, И.Г. Яковенко. – М.: Яз. рус. культуры, 1998. – 369 с.

42. Переписка – Мартин Хайдеггер/Карл Ясперс [Текст]. Переписка 1920-1963 / пер. И. Михайлова; под ред. Н. Федоровой. – М.: AdMarginem, 2001. – 415 с.

43. Пивоваров, Д.В. История и философия религии [Текст] / Д.В. Пивоваров, А.В. Медведев. – Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 2004. – 338с.

44. Пивоваров, Д.В. Наука и религия [Текст]: гносеологические оч. / Д.В. Пивоваров. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2014. – 344 с.
45. Полищук, В.И. Лекции по культурологии [Текст]: учеб. пособие / В.И. Полищук. – М., 2014. – 550 с.
46. Российская педагогическая энциклопедия [Текст] / под ред. А.П. Горкина. – М.: Большая Рос.энцикл., 1999. – 673 с.
47. Салимова, Д.А. Теория языка [Текст]: материалы к курсу лекций / Д.А. Салимова. – Казань: Шк., 2010. – 196 с.
48. Сафрански, Р. Хайдеггер [Текст]: германский мастер и его время / Р. Сафранский; пер. с нем. Т.А. Баскаковой; В.А. Брун-Цехового; вступ. ст. В.В. Бибихина. – 2-е изд. – М.: Мол.гвардия, 2005. – 614 с.
49. Серебренников, Б.А. Общее языкознание [Текст] / Б.А. Серебренников. – М.: Наука, 1970. – 404 с.
50. Силичев, Д. А. Философия. Язык. Культура [Текст]: моногр. / Д.А. Силичев. – М.: Вуз.учеб.: НИЦ ИНФРА-М, 2014. – 311 с.
51. Суханцева, В.К. Мартин Хайдеггер вопрошающий о культуре [Текст] / В.К. Суханцева. – Луганск, 2001. – 382 с.
52. Тер-Минасова, С.Г. Язык и межкультурная коммуникация [Текст] / С.Г. Тер-Минасова. – М.: Изд-во МГУ, 2004. – 624 с.
53. Торчинов, Е.А. Хайдеггер и восточная философия [Текст]: поиски взаимодополнительности культур / Е.А. Торчинов, М.Я. Корнеев. – СПб.: СПб. филос. об-во, 2001. – 284 с.
54. Уайтхед, А.Н. Избранные работы по философии [Текст] / А.Н. Уайтхед; пер., общ.ред. и вступ. ст. М.А. Киссея. – М.: Прогресс, 1990. – 718 с.

55. Ушаков, Д.Н. Толковый словарь русского языка [Текст] / Д.Н. Ушаков. – М.: Аделант, 2014. – 800 с.
56. Франк, С. Л. Предмет знания [Текст] : об основах и пределах отвлеченного знания.. Душа человека: опыт введения в философскую психологию / С.Л. Франк; вступ. ст. И.И. Евлампиева. – СПб.: Наука, 1995. – 655 с.
57. Хайдеггер, М. Бытие и время [Текст] / М. Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Биbihина. – М.: AdMar-ginem, 1997. – 452 с.
58. Хайдеггер, М. Введение в метафизику [Текст] / М. Хайдеггер; пер. с нем. Н.О. Гучинской. – СПб.: Высш.религ.-филос. шк., 1997. – 320 с.
59. Хайдеггер, М. Двойная задача в разработке вопроса о бытии [Текст]. Метод и план исследования // Вестник Москов. ун-та. Сер. 7: «Филос.». –1997. –№ 4. – С. 17-42.
60. Хайдеггер, М. Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология [Текст] / М. Хайдеггер. – Минск, 1997. – 204 с.
61. Херрманн, Фр.-В. фон. Фундаментальная онтология языка [Текст] / Фр.-В. фон Херрманн; пер. И.Н. Инишева. – Мн.: ПроPILEI, 2001. – 192 с.
62. Шендрик, А. И. Теория культуры [Текст]: учеб.пособие для вузов / А. И. Шендрик. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2002. – 519 с.
63. Шор, Р.О. Язык и общество [Текст] / Р.О. Шор; предисл. В.М. Алпатова. – Изд. 3-е, испр. и доп. – М.: ЛИБРОКОМ, 2010. – 151 с.
64. Kroeber, A.L. Culture [Текст]: a Critikal Review of conceptsanddifinitions / Kroeber A.L. Kluckhohn C. – N.Y.: Vintage, 1952. – P. 181–189.
65. Geertz, Cl. Interpretation of Culture [Текст] / Geertz Cl. – N.Y.: Basic Books, 1973. – 120 p.

66. Heidegger, M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a [Текст] / Heidegger M. – M., 1973. – 231s.

67. White, L.A. Culturological and Psychological Interpretations of Human Behaviour [Текст] // American Sociological Review. – 1947. – Dec.