

# ФИЛОСОФИЯ

**Юрий Викторович ЛАРИН** —  
заведующий кафедрой культурологии  
Тюменского государственного института  
искусств и культуры,  
кандидат философских наук, доцент

УДК 304.2

## ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ

**АННОТАЦИЯ.** Исходя из трактовки культуры как единства материального и духовного обосновывается возможность ее представления в качестве проявляющейся в многообразных формах специфической реальности, имеющей собственную и принадлежащую ей сущность, структуру, функции, происхождение, исторические типы и закономерности развития.

Interpreting culture as a whole unity of the material and the spiritual, there appears an opportunity to consider it as certain specific reality revealing in various forms and possessing its only and own essence, structure, functions, origin, historical types and models of development.

Культура, будучи исходным, центральным и предельным понятием культурологии, есть ее «основопонятие». Последние же, согласно М. Хайдеггеру, «суть определения, в которых лежащая в основании всех тематических предметов объектная область достигает предваряющей и ведущей все позитивное исследование понятности. Свое аутентичное удостоверение и «обоснование» эти понятия получают поэтому лишь в столь же предваряющем сквозном исследовании самой предметной области. Поскольку же каждая из этих областей получена из сферы самого сущего, такое предшествующее и создающее основопонятия исследование означает ничто другое, как толкование этого сущего на основоустройство его бытия» [1; 26].

Что, в свете такой постановки вопроса, представляет собой культура как реальность? Каково ее место в системе бытия как такового? Каков исходный принцип ее действительно сущностного постижения?

В целом ряде исследований так или иначе представлена весьма скептическая позиция относительно самой возможности какой-либо онтологизации культуры.

Согласно Р. Линтону, «культура сама по себе неуловима и не может быть адекватно воспринята даже теми индивидами, которые участвуют в ней непосредственно». Аналогичной точки зрения придерживался Ф. Боас. «Не вижу, — писал он, — необходимости считать культуру мистической субстанцией, которая существует вне общества и развивается по своим собственным законам». Наиболее резко данная позиция была выражена М. Спиро, утверждавшим, что «культура не имеет онтологической реальности», что — в самом лучшем случае — «культура — это логическая конструкция, абстракция человеческого поведения, и в качестве таковой она существует лишь в сознании исследователя» [2; 31, 32].

Среди отечественных исследователей наиболее явственно отрицание какой-либо онтологии культуры проводится Э. А. Орловой. «В мировом научном сообществе, — пишет она, — существует общее согласие, что культура — это категория (а не реальный объект), которая обобщает все классы объектов, созданных или освоенных человеком. Искусственность принимается как центральная, ключевая характеристика этой обобщающей категории, выделяющей в совместной жизни и де-

тельности людей только тот аспект, который относится к искусственным объектам и заученному поведению. Это позволяет выделить и сконструировать предметную область науки о культуре и операционализировать единицы анализа (культурные объекты, культурные явления, артефакты)» [3; 201–202].

Данные рассуждения примечательны, если не сказать — чреватые, тем, что, сводя культуру к тем или иным формам ее проявления, к категориальной фиксации той или иной отличительной черты, признака и т. п. «чего-кого-нибудь», они, если быть до конца последовательным, так или иначе ставят под вопрос не только самоё культуру как самостоятельную и специфическую реальность, но и возможность ее сущностного постижения. Фиксация того или иного признака вещи как методологическая процедура экспликации ее сущности, позволяя указать на то, чем данная вещь не является и чем отличается от других вещей, способна очертить лишь некие внешние, но не внутренние параметры ее бытия в их сущностной необходимости. «Вещь, — достаточно убедительно разъяснял в свое время А. Ф. Лосев, — невозможно определить на основании ее признаков. И понятие тоже невозможно определить на основании его признаков»; «вещь определима только из себя самой» [4; 437, 445].

Более позитивный подход относительно проблематики, связанной с проникновением в онтологию культуры, формулируется Р. Лоуи, Д. Бидни, Р. Редфилдом, Л. А. Уайтом, Л. Фробениусом и др. «Культура, — писал Р. Редфилд, — ... развивается сама из себя». Согласно Р. Лоуи, она «есть вещь *sui generis* и может быть объяснена только в своих собственных терминах» [2; 32, 33, 151].

На необходимость поиска «элементарных частиц» «культурной субстанции», понимаемой в качестве «системы», которую «можно анализировать на основе собственных понятий, без относительно других систем», как на первоочередную задачу научного исследования культуры указывал Э. Холл в своей знаменитой книге «Как понять иностранца без слов» [5].

Солидаризируясь, хотя и неявно, со своим соотечественником Л. Фробениусом, согласно которому «культура растет сама по себе», П. Тиллих подчеркивал, что «культурные изменения происходят вследствие внутренней динамики самой культуры» [6; 272].

Вполне настойчиво самостоятельность культуры как «онтологической реальности», опосредствующей взаимодействие человека и природы и не сводящейся в своем специфическом содержании ни к тому, ни к другому, отстаивал Л. А. Уайт, обосновывая положение о том, что «культура вырастает из культуры» [2; 439–464].

В отечественной литературе, пожалуй, первый специальный анализ этой проблемы был предпринят Э. С. Маркаряном. Статус культуры определялся им на основе многомерной модели общества, основные элементы которой — субъекты человеческой деятельности, специфические («надбиологические») средства человеческой деятельности и сферы человеческой деятельности. В соответствии с этим в обществе выделяются три системы отношений — между субъектами человеческой деятельности, между надбиологическими средствами человеческой деятельности, между различными сферами социальной практики — и соответствующие им главные направления в «современном обществознании», каждое из которых имеет свой собственный специфический предмет исследования в виде одной из трех этих систем: «социологическое, культурологическое и направление, ориентирующееся на систематическое исследование различных сфер совместной человеческой деятельности». Исходя из этого делается вывод, что культура по своим статусным характеристикам может быть определена как общественная система отношений между надбиологическими средствами человеческой деятельности [7; 6–7, 52–54].

Иной, более общий в этом отношении, подход был предложен Н. В. Мотрошиловой, согласно которому в структуре бытия как такового «целесообразно выделить следующие различающиеся, но взаимосвязанные основные формы»:

«1) *бытие вещей (тел), процессов*, которое, в свою очередь, делится на бытие вещей, процессов, состояний природы, бытие природы как целого и бытие вещей и процессов, произведенных человеком;

2) *бытие человека*, которое подразделяется на бытие человека в мире вещей и специфически человеческое бытие;

3) *бытие духовного (идеального)*, которое делится на индивидуализированное духовное и объективированное (внеиндивидуальное) духовное;

4) *бытие социального*, которое делится на индивидуальное бытие (бытие отдельного человека в обществе и в процессе истории) и бытие общества».

В связи с этим «предметно-вещный мир культуры» трактуется как «вторая природа», как «*комплексная (природно-духовно-социальная) реальность*», как «*относительно самостоятельное бытие, особая реальность* и по отношению к первой природе, и по отношению к непосредственному, жизненно конкретному бытию людей» [8; 29, 32–35].

В самом начале 90-х гг. минувшего века попытка «онтологического поворота в понимании культуры» была предпринята в коллективной работе «Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода)». Однако в этом интересном и весьма содержательном труде заявленный авторами «онтологический подход к культуре», исходящий из ее трактовки в качестве «базисного, изначального или фундаментального способа бытия человека», свелся по сути дела лишь к одному из целого спектра заложенных в данной проблематике аспектов исследования — к размышлению «об онтологии культурной жизнедеятельности людей» [9; 6].

В выходящей в последние годы литературе культурологического характера проблема онтологического статуса культуры не получила сколько-нибудь специального обсуждения и, в лучшем случае, затрагивается ситуативно и весьма неопределенно. Чаще всего указывается на некую «газообразность» культуры как «онтологического феномена» [10; 9].

В работе А. А. Веремьева данная проблематика представлена как выявление и анализ основных типов онтологических форм бытия культуры. «Понимание «предметности», физиологии культуры, выявление и анализ ее онтологических форм бытия предполагает, — пишет он, — осмысление той системы, в которой она возникает и существует. Генезис и функционирование культуры, как известно, связаны с деятельностью человека, которая направлена на преобразование окружающей его среды (материальной природы и общества) и самого себя. Таким образом, возникает система взаимосвязанных и взаимодействующих отношений, центральным звеном которой выступает человек как деятельное существо. Отсюда следует, что основные формы бытия культуры исчерпываются тремя ее типами:

- природное бытие культуры (культура и природа);
- антропологическое бытие культуры (культура и человек);
- социальное бытие культуры (культура и общество).

Иными словами, культура существует в виде окультуренной материальной природы, окультуренного человека и окультуренных взаимосвязей в человеческом обществе» [11; 101].

Сходной позиции придерживается Т. С. Лапина, согласно которой «рассмотреть объект онтологически — значит увязать его со сферой, типом, характером и состоянием сущего, выявить то, в какие универсальные процессы он вовлечен». Исходя из того, что «сущее делится на такие сферы, как природа, общество, духовность», констатируется, во-первых, что «культура немислима вне общества и даже в относительном смысле не может быть от него обособлена», во-вторых, что «предметность, относящаяся к материальной культуре (техника, линии электропередачи и электростанции, другие производственные, а также жилые постройки, средст-

ва передвижения, возделанные людьми транспортные коммуникации, выведенные человеком породы животных и культивируемые людьми виды растений, лекарства, мебель и т. д.), является второприродной и подчиняется не только некоторым общественным, но и механическим, физическим, химическим и биологическим закономерностям», в-третьих, что «вся культура, помимо принадлежности ее к общественной сфере, относится и к духовной сфере» [12; 67–68].

Получается, что культура, имея достаточно многообразные формы бытия, или проявления в основных сферах сущего, не обладает при этом своим собственным самостоятельным бытием, своей собственной самостоятельной формой, выражающей адекватно ее собственную и принадлежащую ей сущность.

Заметим в этой связи, что «Толковый словарь русского языка» С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой фиксирует три значения термина «самостоятельный»: «1. Существующий отдельно от других, независимый... 2. Решительный, обладающий собственной инициативой... 3. Совершаемый собственными силами, без посторонних влияний, без чужой помощи...» [13; 684]. Понятно, что абсолютная самостоятельность принадлежит лишь бытию как таковому. Говоря же о самостоятельности какого-либо вида бытия, в том числе и культуры, нужно иметь в виду два аспекта: абсолютный и относительный. В первом фиксируется его способность к самовоспроизводству и саморазвитию в пределах своей качественной определенности, во втором — его способность к воспроизводству и развитию при наличии необходимых внешних условий. В рамках первого аспекта он предстает как имеющий субстанциональное основание своего существования внутри себя, в рамках второго — как имеющий генетическое и функциональное основание своего существования вне себя, в конечном счете — в бытии как целом. «Культура, — образно фиксирует данное обстоятельство В. М. Розин, — может быть охарактеризована как «кентавр-система», т. е. сложное «естественно-искусственное» образование. Она, с одной стороны, органическое целое, напоминающее живой организм (культура воспроизводит себя устойчивым образом, ассимилирует и перерабатывает материалы природы, реагирует на инокультурные воздействия и изменения природной среды), с другой — представляет собой деятельность людей, сообществ, их стремление поддерживать традиции, улучшить жизнь, внести порядок, противостоять разрушительным тенденциям и т. п. В этом втором значении восстанавливается генетически исходное понимание культуры как процесса культивирования» [14; 37–38].

Самостоятельный онтологический статус культуры вполне мог бы быть признан с позиции А. Я. Флиера, выделяющего «науки о природе — естественные, науки о культуре — социальные и гуманитарные и, наконец, философию — метафизическое знание о конечных сущностях бытия, как природного, так и культурного».

В методологическом отношении в основе такого деления лежит представление о бытии как состоящем из двух основных его видов — природы и культуры. Эта своеобразная реминисценция методологии баденской школы неокантианства оставляет, однако, не до конца проясненным онтологический статус других видов бытия, например, человека и общества, которые, согласно этой логике, должны рассматриваться то ли как входящие в качестве составного элемента в какой-либо из основных видов бытия, то ли как виды «промежуточные», «переходные» между ними, то ли как некое их «результатирующее», «интегративное» образование. И в первом, и во втором, и в третьем случаях становится крайне затруднительной сколько-нибудь адекватная трактовка самой структуры бытия и места культуры внутри его как единого целого.

Понимая под культурой «мир искусственных объектов и порядков, созданных людьми ... и наследуемых человеком не биологически (с генами), а только методом

заучивания и подражания (в процессе воспитания, образования и практического социального взаимодействия с другими людьми)», А. Я. Флиер выделяет четыре вида таких «объектов и порядков»: «материальные — вещи, сооружения, преобразованная среда»; «идеальные — знания, суждения, понятия, образы, смыслы, символы, названия»; «социальные — различные виды коллективных объединений людей для совместной жизнедеятельности»; «технологические — разнообразные способы осуществления деятельности, взаимодействия, коммуникации и т. п.» [15; 125].

Не трудно заметить, что данные виды «объектов и порядков», составляющие, по А. Я. Флиеру, основные элементы, или виды, культуры, содержательно могут быть идентифицированы, по крайней мере, с совокупностью двух или даже трех основных «наиболее общих сфер», которые, скажем, в исследованиях других авторов выделяются в качестве самостоятельных и не совпадающих друг с другом онтологических реальностей: «человеческое общество, включая человека»; «искусственные материальные системы (техника, архитектурные сооружения, предметы быта и т. д.)»; «искусственные идеальные системы (знания, языки и т. д.)» [16; 6].

Впрочем, уточняя в этом отношении свою позицию, А. Я. Флиер полагает, что «собственно культурология как самостоятельная наука (принципиально автономная по отношению к «монстрам» социологии и истории)... постепенно локализуется в узкую специализированную сферу знаний о культуре как особом модусе осуществления человеческой социальности и методах воспитания соответствующих навыков у людей» [17; 39]. Очевидно, что понятая как «модус», даже если это и «модус осуществления человеческой социальности», культура уже не может быть рассмотрена в качестве реальности, обладающей собственным онтологическим статусом: как модус — она всегда вид или даже разновидность чего-то другого, более субстанционального.

В этой связи заслуживает внимания все более зримо проявляющаяся в некоторых современных исследованиях тенденция, связанная с существенным уточнением критериев выделения основных видов бытия и характером их соотношения друг с другом как «онтологических реальностей», отражаемых системой современного научного знания.

Наиболее значимые в методологическом отношении результаты здесь обнаруживаются по двум линиям анализа: «человек—общество» и «общество—культура».

Прежде всего, следует отметить предпринятую В. С. Барулиным попытку разграничить онтологический статус общества и онтологический статус человека. Хотя, согласно ему, вряд ли кто сможет отрицать то обстоятельство, что «общество создано человеком и воплощается в реальной жизнедеятельности людей», тем не менее необходимо ясно сознавать, что каждая из этих «качественных целостностей имеет свое онтологическое основание».

Во-первых, законы общества «не являются прямой причиной антропологических проблем. Реально это означает, что нельзя, к примеру, те или иные общесоциологические выводы переносить непосредственно на характеристику сущности человека, его отношения к обществу.

Во-вторых, законы общества в целом не являются непосредственным следствием из определенного понимания человека, его сущности, его отношения к обществу. Это значит, что нельзя, скажем, исходя из той или иной характеристики человека непосредственно выводить законы общества как целостного организма.

В-третьих, законы общества в целом находятся в отношении совместимости с различными вариантами интерпретации человека, его сущности, его отношения к обществу. Это означает, что признание, к примеру, экономики, в качестве решающего фактора общественной жизни, одинаково совместимо, скажем, с признанием сущности человека как в его деятельности, так и в его духовности» [18; 37–38].

Эта «далеко не прямая зависимость» между человеком и обществом так или иначе фиксируется в целом ряде культурологических работ, правда, иногда в ме-

нее взвешенной и выдержанной форме. В частности, исходя из того, что «творцом культуры выступает человек, ее носителем и консерватором — общество», А. В. Головнев пишет: «Человек создает (субъективирует), общество использует (объективирует). При этом содержание нововведения изменяется. Человек-создатель воплощает себя в произведении, которое потребитель-общество превращает в образец, норму, меру, догму. Объективация произведения умерщвляет породившую его идею. Человек одухотворяет вещь, общество ее материализует». Поэтому «для культурологии нет ничего нелепее употребления без кавычек расхожего в современной науке понятия «общественный человек». Смещение «человека» и «общества» закрывает основной ракурс видения культурогенеза. Разумеется, человек живет в обществе, однако потому и развивается культура, что человек противопоставлен обществу» [19; 142–144].

В последнее время все более настойчиво проявляются и попытки различения содержательного наполнения понятий «общество» и «культура».

В исходной форме данная проблема была поставлена еще в начале 50-х гг. минувшего века Д. Бидни. «Очевидно, — писал он в «Теоретической антропологии», — что в то время как философы XVII в. заблуждались, воображая лишенного культуры индивида, живущего в «естественном состоянии», современные мыслители впали в другую крайность, социализировав культуру. Категории социального и культурного не тождественны друг другу, как обычно принято полагать, ибо могут существовать как социальные феномены, не являющиеся культурными фактами (например, численность населения), так и культурные феномены, не являющиеся социальными (например, сочинение индивидом стихотворения)» [2; 63].

В современной литературе при рассмотрении данного вопроса прослеживаются две основные линии анализа.

Первая связана с попытками постижения культуры и общества как особых и не тождественных друг другу «реальностей».

Так, несмотря на то что «нет ни одного социального феномена, который был бы изолирован от влияния культуры, не нес бы на себе печати ее воздействия», все же, отмечает В. С. Степин, «культура не тождественна обществу». Соотношение между культурой и обществом, согласно ему, адекватно может быть понято с точки зрения теории систем. Отсюда: «сложные исторически развивающиеся органические целостности должны внутри себя содержать особые информационные структуры, обеспечивающие управление системой, ее саморегуляцию. Эти структуры представлены кодами, в соответствии с которыми воспроизводится организация системы как целого и особенности ее основных реакций на внешнюю среду. В биологических организмах эту роль выполняют коды (ДНК, РНК). В обществе, как целостном социальном организме, аналогом генетических кодов выступает культура» [20; 63].

Соотношение объективного содержания понятий «общество» и «культура» по схеме «субъект деятельности — результат деятельности» проводится и А. А. Кравченко. «Если под обществом, — пишет он, — понимается совокупность людей, то под культурой — совокупность результатов их деятельности» [21; 9].

Рассматривая вторую линию анализа, важно обратить внимание на некоторые результаты, полученные в последнее время в рамках давно сложившейся традиции различения «культурного» и «социального».

В обобщенном виде соотношение между тем и другим можно, согласно Ю. М. Резнику, представить следующим образом:

— во-первых, как соотношение формы взаимодействия людей и содержания их совместной деятельности. В этом аспекте «социальное рассматривается с самого начала как многослойный феномен, выступающий в одном случае как действитель-

ность всей жизни людей и причина их активности (родовые силы и способности), во втором — как содержание человеческой деятельности (культура), а в третьем — как форма устойчивого взаимодействия (собственно социальность)»;

— во-вторых, как соотношение феноменов с разными сущностями. В рамках этого аспекта предполагается, что «культура — это не столько надприродный, сколько надсоциальный феномен», что «сущность культуры лежит в ее «надсоциальности» или «сверхсоциальности». Она представляет собой совершенно иной уровень организации человеческой жизни, чем общество как социальная организация»;

— в-третьих, как соотношение специфического содержания на уровнях общего, особенного и единичного: «культурные универсалии» — «социальные законы»; «разнообразные традиции, обычаи и нравы» — «особые институциональные комплексы и социальные институты, сети социальных статусов и ролей»; «факты и артефакты, отражающие конкретное содержание и результаты деятельности людей» — «социальные конкретные действия и взаимодействия тех или иных субъектов» [22; 209–210]\*.

С методологической точки зрения, данные попытки, несмотря на их неоднозначность, заслуживают самого пристального внимания, поскольку, если следовать А. С. Ахиезеру, в рамках дуальной оппозиции «синкретизм—выявление модальностей», характеризующей общеисторический масштаб философствования, «отождествление культуры и общества, культуры и цивилизации можно рассматривать как одно из проявлений ограниченности преодоления синкретизма, его остаточную форму». В содержательном же плане важнейшим аспектом этого общеисторического масштаба является «осознание отличий культуры от человеческих отношений, что связано с существованием в конечном счете разных закономерностей развития этих аспектов, воспроизводимых человеком. Симптомом этих различий было возникновение специализированных наук, то есть социологии и культурологии» [23; 9].

Эвристическое значение отмеченных исследований заключается в том, что они — каждое по-своему — не только создают необходимые методологические предпосылки, но и настоятельно требуют разработки и реализации новых подходов и к проблеме критериев выделения основных видов бытия, и к проблеме онтологического статуса этих видов, в том числе — и культуры.

В этой связи обращают на себя внимание заключительные комментарии к дискуссии, проведенной Вестником РФО, о современном состоянии и возможных путях развития отечественной и мировой философии, в которых среди основных про-

---

\* Идея «внесоциальности культуры» в достаточно проработанной концептуальной форме была впервые высказана Ю. М. Федоровым. «Бытует, — писал он, — устойчивая точка зрения, что культура является внеприродным объектом, а потому не может быть предметностью натуралистической рефлексии. Такой подход к артефактам культуры вполне правилен с одной лишь поправкой: культура является не только внеприродным, но и внесоциальным «объектом». Мы взяли слово «объект» в кавычки потому, что по отношению к культуре он выступает проявлением редукции натурализма, критику которого мы и находим у приверженцев внеобъектного понимания культуры. К сожалению, борясь с проявлениями натурализма в сфере эпистемологии, эти философы не видят другой, не менее серьезной опасности — социологизации культуры. Определяя культуру в качестве неприродного объекта, они неизменно подчеркивают ее социальную природу и тем самым низводят до уровня превращенной социальной вещи. Все обстоит как раз противоположным образом: социальная вещь и есть превращенная форма культуры. Не культура вычленяется из социума, а социум из культуры. ...От признания внеприродности культуры необходимо решительно переходить к признанию ее внесоциальности» (Федоров Ю. М. Сумма антропологии. Кн. 1. Расширяющаяся вселенная Абсолюта. Новосибирск, 1994. С. 182).

блем, требующих «прорыва» к «очередной Большой философии» (типа Платона, Аристотеля, И. Канта, Г. Гегеля), в области «онтологических идей» указываются «структурные уровни бытия» [24; 27–35].

Предпринятый А. И. Яковлевым анализ философских публикаций последнего десятилетия на предмет выявления «контуров новой философии» показывает, что «философия в значительной мере отстает в осмыслении накопившихся проблем. Научно-технические и естественно-научные достижения во множестве случаев остаются вне пределов философского интереса. Сколько-нибудь значительных трудов в этой области очень мало.

А между тем они вводят человечество в новую историческую эпоху» [25; 160].

Пока же наиболее радикальный в этом отношении подход заложен в работах М. С. Кагана [26], [27], который со всей определенностью считает возможным выделить в системе бытия как такового четыре его «основные формы»: природу, общество, человека и культуру. Размышляя о культуре, пишет он, «мы имеем тут дело не с каким-то частным явлением», «культура по масштабу своему оказывается сопоставимой и с человеком, и с обществом, и с природой — основными формами бытия».

Соотношение между этими основными формами бытия усматривается в том, «что «культура» близка к содержанию понятий «человек» и «общество», вместе с ними противостоя «природе» — и потому, что триединая система «общество — человек — культура» образует миниатюрную нишу в бескрайнем пространстве природы, и потому, что три подсистемы данной системы не «слагаемые», каждое из которых занимает в ее пространстве четко локализованное место рядом с двумя другими, а такие подсистемы, которые как бы наслаиваются друг на друга, пронизывают друг друга, переходят друг в друга и могут быть вычленены каждая лишь в результате ее абстрагирования от двух других».

Как основная форма бытия, культура, согласно М. С. Кагану, будучи процессом «преобразования человеком природы по законам общества», конституируется человеческой деятельностью и включает в себя: человека в его «сверхприродных» качествах как субъекта деятельности; первичные и вторичные способы человеческой деятельности, передаваемые от поколения к поколению, благодаря обучению, образованию и воспитанию (опредмечивание и распредмечивание); многообразие предметов, составляющих созданную на основе человеческой деятельности «вторую природу»; многообразие форм общения как способа реализации потребности человека в человеке [27; 36–47].

Если направление данных размышлений оценить методологически перспективным, возникают дополнительные возможности представления культуры как самостоятельной и специфической онтологической реальности, проявляющейся в многообразных формах и видах, имеющей собственную и принадлежащую ей сущность, структуру, функции, происхождение, основные исторические типы, закономерности и перспективы развития.

Эвристическое значение данного представления состоит в том, что, «вписывая» культуру в структуру основных видов бытия, оно задает — пусть и абстрактно, в самом первом своем приближении — возможность ее исходного понятия как сущностного единства материального и духовного.

Опираясь именно на такое понимание как предпосылку исследования, только и можно конкретно выявить и раскрыть — уже не в качестве хаотично или произвольно рядоположенных, но именно логически выведенных и соответствующим образом структурированных друг относительно друга — основные формы и элементы культуры.



Системное представление культуры как сущностного единства материального и духовного пока еще не стало сколько-нибудь заметным всеобщим методологическим принципом.

Довольно часто сущностные характеристики культуры сводятся, так или иначе, к фиксации лишь одного из компонентов этого единства. Например, К. З. Акопян рассматривает культуру как «совокупный духовный опыт человечества, который был накоплен за все время существования последнего и в актах обращения к которому раскрываются его значимость и ценность; при этом реализация этого опыта в полиаспектной деятельности человека творящего, в ее разнообразных продуктах имеет своей целью духовное (рациональное, эмоциональное, интеллектуальное, нравственное, мистическое... и т. д.) развитие и обогащение отдельной личности». При этом предполагается, что «культура совершается — и не просто совершается, но и функционирует, живет — в духовной сфере, и что материальное играет по отношению к ней роль субстрата, хотя и необходимого, но все же не определяющего содержание и сущность культурного феномена, выполняет функцию носителя духовной (в данном случае — культурной) ценности и единственно возможного средства опредмечивания духовного (культурного) начала» [28; 189–190].

Л. Е. Кертман прямо трактует культуру как «духовную жизнь общества», «духовное бытие общества», «духовную жизнь» и т. п., считая, что она включает в себя: «во-первых, духовную сторону материального производства, во-вторых, обыденное сознание, а не только профессиональное духовное творчество, в-третьих, «опредмеченную» духовную деятельность предшествующих поколений — установившиеся нормы поведения и мышления, накопленные знания и т. д.» [29; 26].

Определенная непоследовательность в этом отношении наблюдается и в тех случаях, когда обе сущностные компоненты культуры вроде бы изначально фиксируются, однако при решении уже более конкретной проблематики — в особенности связанной с выделением видов, или форм, культуры — их «взаимосвязь» и «взаимопроникновение» приносится в жертву некой «условности». «Базисные элементы культуры, — пишет, например, В. Е. Носов, — существуют в двух видах — материальном и духовном. Совокупность материальных элементов составляет материальную культуру, а нематериальных — духовную. Но их подразделение часто бывает условным, поскольку в реальной жизни они тесно взаимосвязаны и взаимопроницаемы» [30; 14]. В. И. Полищук, также отмечая, что «выделение в культуре материальной и духовной форм существования носит условный характер», что «отделить материальное от духовного, строго говоря, можно только в воображении», тем не менее считает, что «культура существует в материальной и духовной формах», и, более того, полагает, что «они порождены и существуют благодаря различным принципам и закономерностям: материальная — природным, духовная — социальным» [31; 31, 41].

Вообще-то следует заметить, что дифференциация культуры на материальную и духовную — самая, казалось бы, очевидная исследовательская процедура. Не случайно, что такой способ представления ее основных форм, или видов, не просто довольно широко распространен в литературе, но и считается чуть ли не само собой разумеющимся, правда, с теми или иными оговорками и уточнениями. Не трудно, однако, понять, что такой подход, мягко говоря, не может быть признан достаточно корректным ни с фактуально-исторической, ни с методологической точек зрения.

М. Б. Туровский, рассматривая фактуально-исторический контекст «деления» культуры на материальную и духовную и исходя из той «непосредственной очевидности», что творческие результаты художественной деятельности живут в духовном мире людей, в то время как продукты производственно-техни-

ческого творчества обеспечивают предметно-материальные нужды, отмечал: «Смущает явная поверхностность такого суждения. Ведь самая очевидность факта названного разделения культуры настоятельно требует обратиться к вопросу об исторических истоках такого дуализма. Чем более мы проникаем в глубь истории древнего человечества, тем менее различимыми оказываются предметы практического назначения и художественные изделия. А если к тому же учесть подчеркнута культовую функцию последних, то выясняется тесная слитость целей изготовления творений обоюродного рода. Так что в крайнем случае мы можем говорить об изначальной спаянности практических и духовных мотивов творчества, но уж никак не об их разведенности. А значит, неверно предполагать предзаданную разделенность духовных и материальных мотивов в деятельности людей» [32; 25–26].

Что касается соображений собственно методологического порядка, то вполне корректный подход здесь может состоять в том, что если культура как таковая по своим сущностным компонентам есть единство материального и духовного, то, следовательно, и всякое ее проявление также должно быть понято как тот или иной вид, или форма, этого самого единства. Каждый вид, каждая форма культуры должны быть поняты как отличающиеся от другого не образующими базисными, сущностными компонентами, но лишь различными способами соотношения, сочетания тех же самых компонентов. Если же они отличаются друг от друга своими составляющими сущностными компонентами, то о них, естественно, совершенно невозможно вести речь как о видах, или формах, одной и той же сущности. На данное обстоятельство еще в начале восьмидесятых годов прошлого века обращал внимание Н. С. Злобин. «Сами «материальные элементы» культуры, — писал он, — лишь постольку могут быть отнесены к культуре, поскольку являются предметным воплощением социально значимой творческой деятельности человека или, что то же самое, духовного богатства человечества. Иными словами, так называемая материальная культура только потому и есть культура, что она в то же время духовна» [33; 56]. Еще раньше Д. Бидни прямо указывал, что «термин «материальная культура» некорректен, ибо этим понятием мы отделяем объект знания от самого знания, а артефакт — от его использования» [2; 62]. К этому, очевидно, следует только добавить, продолжая мысль Н. С. Злобина, что и так называемая духовная культура — в свою очередь — только потому и может быть понята как культура, что она в то же время и материальна. «Культура, — писал Л. Н. Коган, — едина. Внутренние структурные деления культуры возможны только при учете этого единства. Поэтому и границы между ними подвижны и «размыты». Относительность этих границ в конечном счете восходит к относительности противоположности материи и духа в окружающем нас мире.

Материя и дух в культуре оказываются не просто связанными, они взаимопроникают друг в друга, они едины и разорвать их невозможно, как нельзя искусственно разорвать тело и дух в человеке. ... Без духовного любой вид культуры мертв. Однако в «чистом виде» духовное в культуре выделить также невозможно. Абсолютизация каждого из них — материального либо духовного в культуре — несомненно ведет к узкому огрубленному ее пониманию. Духовное и материальное можно разъединить только в абстракции, в самой культуре они нерасчленимы» [34; 38–39].

«Материальное — в духовном, духовное — в материальном» — таково, если воспользоваться краткой формулой, «основоустройство» культуры, таковым, следовательно, должен быть и действительно исходный принцип ее сущностного постижения как специфической и самостоятельной онтологической реальности.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Библихина. Харьков, 2003.
2. Антология исследования культуры. Т. 1: Интерпретации культуры. СПб., 1997.
3. Орлова Э. А. Наука о культуре, ее прошлое и настоящее // Личность. Культура. Общество. 2001. Т. II. Вып. 3 (4).
4. Лосев А. Ф. Самое само: Сочинения. М., 1999.
5. Холл Э. Как понять иностранца без слов // Фаст Д. Язык тела; Холл Э. Как понять иностранца без слов / Пер. с англ. Ю. В. Емельянова. М., 1995.
6. Пауль Тиллих. Избранное: Теология культуры. М., 1995.
7. Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука: (логико-методол. анализ). М., 1983.
8. Мотрошилова Н. В. Бытие // Введение в философию: Учебник для вузов: В 2 ч. Ч. 2. М., 1989.
9. Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода) / Е. К. Быстрицкий, В. П. Козловский, С. В. Пролеев, В. А. Малахов; отв. ред. Е. К. Быстрицкий. Киев, 1991.
10. Культурология: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений / Под ред. Г. В. Драча. Ростов н/Д., 1998.
11. Веремьев А. А. Введение в культурологию: Учебное пособие. Брянск, 2000.
12. Лапина Т. С. Философия культуры: вариант понимания: Монография. М., 2003.
13. Ожегов С. И. и Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. 3-е изд., стереотипное М., 1996.
14. Розин В. М. Введение в культурологию: Учебник. М., 2000.
15. Флиер А. Я. Современная культурология: объект, предмет, структура // Общественные науки и современность. 1997. № 2.
16. Бургин М. С., Кузнецов В. И. Введение в современную точную методологию науки: Структуры систем знания: Пособие для студентов вузов. М., 1994.
17. Флиер А. Я. Р. S. // Философские науки. 2000. № 2.
18. Барулин В. С. Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии. М., 1994.
19. Головнев А. В. Модель в культурологии // Модель в культурологии Сибири и Севера: Сб. науч. трудов. Екатеринбург, 1992.
20. Степин В. С. Культура // Вопросы философии. 1999. № 8.
21. Кравченко А. И. Культурология: Учебное пособие для вузов. М., 2000.
22. Резник Ю. М. Культура как предмет изучения // Личность. Культура. Общество. 2001. Т. 3. Вып. 2 (8).
23. Ахиезер А. С. Об особенностях современного философствования III (взгляд из России) // Вопросы философии. 1999. № 8.
24. Крушанов А. А. Большая философия: быть или не быть? // ВЕСТНИК Российского философского общества. 1 (17). 2001.
25. Яковлев А. И. Контуры новой философии // Загадки жизни и парадоксы познания: Сб. статей к Всерос. конф. 31 мая 2003. Тюмень, 2003.
26. Каган М. С. Метаморфозы бытия и небытия. К постановке вопроса // Вопросы философии. 2001. № 6.
27. Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996.
28. Акопян К. З. Специфика исторической культурологии как научной дисциплины // Культурология от прошлого к будущему: К 70-летию Российского института культурологии = Cultral Studias irom: Past to Future To the 70<sup>th</sup> Anniversary oi the Russian Institute ior Cultural Rtstach. М., 2002.
29. Кертман Л. Е. Основные вопросы теории культуры // История культуры стран Европы и Америки 1870–1917. М., 1987.
30. Носов В. Е. Предмет культурологии // Культурология. История мировой культуры: Учебник для вузов / Под ред. А. Н. Марковой. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1998.
31. Полищук В. И. Культурология: Учебное пособие. М., 1998.
32. Туровский М. Б. Философские основания культурологии. М., 1997.