

УДК 130.2

Историческое измерение философии культуры

Ю.В. Перов

Философский факультет СПбГУ, кафедра истории философии

Аннотация. В статье обсуждается проблематика философии истории культуры, в частности, вопросы необходимости и роли исторического измерения в философии культуры. Автор исходит из понимания философии культуры, в первую очередь, как философии истории культуры, теоретическим основанием которой может быть только философия общественно-исторического процесса в целом. Критически рассмотрена альтернативная авторская позиция т.н. "культурологического максимализма", ориентированного на поглощение всех гуманитарных наук (включая философию) в едином комплексе универсального культурологического знания. Выявлены границы применимости методов генетических исследований формообразований культуры, исходя из анализа продуктивной деятельности субъектов. Обсужден вопрос об отношении истории культуры к совокупному общественно-историческому процессу, в том числе в контексте проблематики целостности процесса и его состояний.

Abstract. The problems of philosophy of culture history, in particular, the necessity and role of historical dimension in philosophy of culture have been discussed in the paper. The author bases himself on the conception of philosophy of culture as the history of culture philosophy. Philosophy of the social and historical process can be considered as the only theoretical foundation of the latter. The author's alternative viewpoint of "culturological maximalism" has been critically examined in the paper. The concept is directed toward absorption of all the humanities (including philosophy) by universal culturological knowledge. The limits of genetic research methods applications have been revealed by the author, reasoning from the analysis of subjects' fruitful activities. Another problem to be singled out is the relationship between the history of culture and the total social and historical process in the context of the integrity of a process and its states.

1. Введение

В настоящее время сложившийся комплекс культурологического знания, объединяющий философские, социологические, психологические, исторические, семиотические и иные исследования культуры и ее истории, не обладает желаемой степенью предметного и методологического единства. К числу наиболее дискуссионных принадлежит проблематика теоретического статуса и содержания современной философии культуры ("культурфилософии"). Эти вопросы стали предметом обсуждения в данной статье.

2. Современное состояние культурологического и культурфилософского знания

Современному состоянию наук о культуре (культурологического знания) присуща изрядная степень неопределенности. В отечественных публикациях налицо чувство гордости тем, что именно в России, а не где-то еще многообразные исследования культуры в разных ее аспектах конституировались в самостоятельную область знания – культурологию, самоопределение которой, тем не менее, далеко от завершения. Сегодня налицо существование комплекса культурологического знания, сфокусированного на исследовании единого объекта (культуры), но внутри этого комплекса отсутствует внутреннее методологическое и даже "предметное" единство. Философские, социологические, психологические, исторические, семиотические и др. исследования культуры остаются внутри собственных предметных полей философии, социологии, психологии, истории, семиотики, используя присущие им понятийный аппарат и методы. Ситуация в культурологии отчасти аналогична той, что сложилась в комплексе наук о человеке, хотя там-то обычно не подвергается сомнению, что философская антропология, культурная, социальная и т.н. "физическая" антропология, психология и педагогика, физиология и медицина – это отнюдь не одна, а разные науки. Впрочем, дискуссии на эти темы здесь могут быть оставлены без внимания в той мере, в какой речь идет о внутреннем историческом измерении не всей культурологии, а лишь философской теории культуры. Вопрос в том, в какой мере историческое измерение необходимо и органично присуще самой философии культуры, иными словами, перед нами проблема "философии истории культуры".¹

¹ Этой статье подошел бы и другой заголовок: "идея философии истории культуры", если слово "идея" брать не в гегелевской его трактовке (как осуществленное понятие, тождество понятия с объективностью), а ближе к Канту – как такое понятие, которому (пока!) не соответствует никакой реально существующий в опыте "предмет".

Здесь обсуждается лишь один тезис, и формулируется он так: "философия культуры есть в первую очередь философия истории культуры", и даже еще более жестко: без философии истории философия культуры быть не может, и только философия истории может стать единственным общим основанием философии культуры. Последняя формулировка представляет авторскую позицию не в самом выгодном свете и делает ее весьма уязвимой для критики, ведь очевидно, что проблематика уже существующих философских теорий культуры отнюдь не исчерпывается осмыслением ее истории, и что философия культуры немало сделала в исследовании внутреннего содержания и сущности культуры, ее структуры и функций. Жесткость формулировки в данном случае, однако, есть нечто большее, чем риторический прием, призванный обострить дискуссию.

Во-первых, обсуждаемый тезис явно не нов. Сто лет назад утверждение, что необходимым философским основанием всего комплекса социального и гуманитарного знания, всех "наук о духе" и "наук о культуре" может быть только философия истории, в отличие от наших дней выглядело бы почти бесспорным. В признании этого тезиса сходились теоретики конкурировавших между собой философских движений, в том числе и те, для кого по разным причинам термин "философия истории" представлялся неприемлемым и заменялся наименованиями "социология" или "материалистическое понимание истории". На протяжении XX в. неоднократно модифицировались приоритеты философского поиска, дифференцировались сложившиеся и формировались новые ракурсы и перспективы философского осмысления реальности человеческого существования. Но никто в развернутой форме не представил убедительной аргументации, которая опровергла бы этот тезис.

Если исходить из не лишнего оснований предположения, что общественно-исторический процесс есть универсальная реальность, и что качество историчности (существования в истории и в форме истории) присуще всем модусам человеческого бытия, то все прочие "реальности" ("социальная", "культурная", "психическая", "антропологическая", "повседневная", "индивидуальная" и пр.) должны предстать как всего лишь ее внутренние компоненты (части, слои, уровни) или даже только лишь как аналитически выделяемые ее измерения. При таком подходе все философские вопросы о сущности, содержании, структуре и функциях культуры, равно как и ответы на них, также "историзируются", обретают историческое измерение, становясь по сути своей историческими. С другой стороны, если отвлечься от проблематики философии истории культуры, обнаруживается, что немалая часть содержания того, что именуют философскими теориями культуры (как уже существующими), представляет собой транспортировку в культурологию результатов, полученных в других областях философского знания: в онтологии и гносеологии (в широком ее смысле, включающем аксиологию и праксиологию), в социальной философии и философской антропологии. Именно из них вырастает и ими обычно обосновывается философское осмысление культуры. То, что зачастую результаты разработки этой проблематики не привносятся в философию культуры извне, а разрабатываются непосредственно в "культурологических сочинениях" их авторами, никак не затрагивает "внекультурологический" статус их содержания.

Категоричность формулировки о философии истории культуры как чуть ли не единственно возможной культурфилософии может отчасти смягчена признанием, что позиция эта не претендует на исключительность и универсальность во всех отношениях, она сама правомерна лишь при последовательном проведении одного из возможных ракурсов рассмотрения культуры – в формулировке Канта – как одной из "точек зрения философского ума".

Прежде, чем конкретизировать понимание культурфилософии в качестве философии истории культуры, уместно обратить внимание и на альтернативную тенденцию, условно обозначаемую здесь как "культурологический экспансионизм" или "культурологический максимализм". Логика ее приверженцев внешне выглядит убедительной. Если верно (а это действительно так), что искусство, религия, наука, техника, язык, нравы (список открыт) входят в единый космос культуры в качестве его "частей" (областей, сфер, форм), то вполне естественно, что тем самым все они включаются и в предмет культурологии, и потому именно философия культуры вправе претендовать на философское их осмысление. Тогда и появляются, к примеру, попытки заменить эстетику "классического типа", стремившуюся обрести собственные основания в традиционной проблематике философии (в метафизике и онтологии, в теории познания и в социальной философии) теорией художественной и эстетической культуры как части философии культуры. Логически последовательным стало бы в таком случае включение в предмет философии культуры также и содержания других областей философского знания ("философских наук", по Гегелю) – этики, философии религии, науки, техники, языка и пр., что означало бы радикальное преобразование структуры и содержания философского знания в целом.

Однако, как известно, есть вещи, которые "однажды начав, трудно кончить". На очереди поглощение культурологией не только содержания предметов названных разделов философии, но и ее самой, теперь уже понятой в качестве собственного предмета культурологии. Логика понятна. Называть

ли философию по-старому "квинтэссенцией культуры" или (более модно) "саморефлексией" и "самосознанием" культуры, суть одна: философия (там, где она была и есть) воплощала и выражала содержательное мировоззренческое ядро исторических форм духовной культуры.

Эта позиция была, в частности, сформулирована В.С. Библером и была названа им без лишней скромности "историко-культурным поворотом". Главный его тезис – "идея тождества философии (философской логики) и истории философии в контексте истории культуры". Заявленное им понимание "истории философии как единственной истинной философии" редуцировало всю философию к истории философии, а историю философии, в свою очередь, – к истории культуры, составной частью которой становится так понятая история философии. Вывод этот, однако, был (им) куплен дорогой ценой: для этого пришлось объявить почти все традиционные области философии (метафизику, онтологию, этику, научные и социально-философские идеи) вовсе не философскими, а всего лишь "превращениями", "точнее вырождениями" подлинной философии, что, по крайней мере, для историка философии выглядит несколько экстравагантно (Библер, 1990). В результате вся философия как самостоятельное (отличное от культурологического) знание вовсе упраздняется.

Нет нужды проверять авторскую аргументацию, ибо дело не в личных взглядах. Библер лишь эксплицировал неизбежные следствия тех представлений о предмете и возможностях культурологии, что названы здесь "культурологическим экспансионизмом". В этом случае все гуманитарные (да и не только гуманитарные) науки ожидает перспектива влиться в единую универсальную культурологию и раствориться в ней, а философское осмысление их предметных областей должно будет осуществляться внутри универсальной "философии культуры".

Можно ли превратить историю философии (да и "теорию философии" и "философию философии", если таковые возможны) в часть истории культуры? Несомненно, можно, но нужно ли, и если да, – для чего и в какой мере? Прежде, чем объединяться, стоит размежеваться. Вряд ли кто-то рискнет оспаривать тот факт, что философия принадлежит культуре, и что познание истории культуры (по крайней мере, античной и европейской), игнорирующее и не вбирающее в себя историю философии, окажется неполным и деформированным. Вопрос в том, есть ли специфический ракурс (и, соответственно, преимущества и ограничения) рассмотрения философии и истории философии в контексте теории и истории культуры. Наготове наиболее вероятный (с позиций здравого смысла) ответ. В той степени, в какой философия рассматривается в качестве компонента культурных систем в ее отношениях с целостностью культуры и во взаимодействии с другими культурными формами, она становится предметом культурологии. Там же, где она исследуется "в себе", в ее имманентных сущностных определенностях и во внутреннем ее содержании, она остается предметом "философии философии", а точнее (помня, что философия существует только в форме ее истории) "философии истории философии". Однако насколько удовлетворительно и достаточно столь общее решение? Тем более, что все сказанное приложимо и к морали, искусству, науке, технике, религии, языку, поскольку их принадлежность культуре неоспорима, и в то же время все они суть предметы соответствующих "философских наук".

Долгое время философы полагали, что "чтойность" вещей, выступавшая в истории философии под разными наименованиями, начиная с "эйдосов" Платона и "форм" Аристотеля, как "природа вещей" или "специфическая сущность" вплоть до гегелевского "понятия", принадлежит вещам самим по себе, тогда как исторические и функциональные отношения, в которых они оказываются, есть нечто им внешнее. Но ныне подобная позиция уже не выглядит (столь) убедительной. Во-первых, в философии двух последних веков все большее признание обретала идея "универсальной историчности", в том числе имманентной историчности всех якобы "сущностей" (Перов, 2000). Во-вторых, обнаружилось, что функции отнюдь не являются внешними в отношении существа дела.

Проблематика соотношения культурно-исторического и теоретического (структурного) исследования культурных формообразований стала, в частности, одной из центральных и для философии символических форм Э. Кассирера. "Ибо основной принцип критического мышления, принцип «примата» функции над предметом принимает в каждой особой области новую форму (Gestalt) и нуждается в новом самостоятельном обосновании. И чистую функцию познания, и функцию языкового мышления, и функцию мифолого-религиозного мышления, и функцию художественного мировоззрения следует понимать таким образом, чтобы стало видно, как во всех них происходит не столько определенное оформление мира (Gestaltung der Welt), сколько формирование мира (Gestaltung zur Welt), объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения. Критика разума становится тем самым критикой культуры" (Кассирер, 1995).² Стоит учесть также, что принцип "детерминации

² Оставим без обсуждения вопрос (поскольку речь о критической философии Канта) – действительно ли это "основной принцип критической философии", тем более что самим Кантом в таких формулировках он не осознавался.

через функции" обрел в XX в. широкое признание и конкретизацию вне и независимо от неокантианских интерпретаций критической философии (в том числе у Кассирера) в разных областях знания: в биологии, в социальной и культурной антропологии, в философии языка и в некогда популярном т.н. "социологическом функционализме". Следовало бы заметить, что в методически осознанной форме он был реализован уже К. Марксом при исторической интерпретации функций в "Капитале", а один из первых шагов в этом направлении сделал еще Гегель, постулировавший в качестве субстанциальной основы всего сущего (в том числе и форм культуры) соответствующие специфические "объективные понятия" и объявивший эти понятия саморазвивающимися и исторически осуществляющимися. Нечто аналогичное (уже в "постметафизической" терминологии) Кассирер называл "постоянно прогрессирующим процессом определения символических форм" в их истории (Кассирер, 1995). Внутренняя определенность культурных формообразований, по его мысли, есть следствие их функций в исторической жизни.

С учетом всего этого есть основания полагать: если философия передаст исследование общественно-исторических функций феноменов культуры и "всего исторического" по ведомству культурологии, она рискует остаться у разбитого корыта. Культура (даже если ограничиться возможностями лишь философского ее постижения) – многомерный (многоаспектный) объект, а потому было бы наивно претендовать на универсальность одного какого бы то ни было избранного ракурса и способа ее осмысления в силу заведомой его "неуниверсальности" – ведь, будучи определенным, он в силу этого неизбежно ограничен (как замечал Спиноза, определенность есть отрицание). Но и не все методические установки в равной мере перспективны, особенно с учетом различий исследовательских задач и программ. Для осмысления исторического измерения культуры далеко не оптимальными оказываются методологические установки рассмотрения культуры (ее форм и "сфер") в их генезисе, интерпретированном, в свою очередь, исходя из предположения, будто существо культуры может быть постигнуто на пути анализа творческой деятельности создающего (творящего) эту культуру субъекта, при всем том, что правомерность также и такого способа исследования культуры (наряду с другими) в общем виде не подлежит сомнению. Культура по изначальному смыслу слова принадлежит роду "искусственного", т.е. того, что, в отличие от природы (всего "естественного"), само по себе не существует, а создано людьми. Если так, то вполне обоснованными выглядели предположения, что она и познаваться должна как результат деятельности продуцирующего ее человека.

Возможности философского осмысления "искусственного" в европейской философии Нового времени были изначально заданы и ограничены ее исходной установкой, ее т.н. "субъективным принципом". В его контексте своеобразие и сущность искусственного были поняты как порождение, объективация целей, воли, сознания и знания людей. Сама по себе совершенно бесспорная посылка, что главное отличие искусственного от природного (естественного) заключается в том, что "первое создано людьми, а второе нет", привела к тому, что существо искусственного фиксировалось преимущественно лишь в его субъективном (т.е. в сознании субъекта) генезисе. Действительность истории и культуры при таком подходе была понята в буквальном этимологическом смысле: "действительность" как производная от "действия", т.е. как продукты и результаты действий людей.

Все "искусственные вещи" (техника, искусства, языки, обычаи, нравы, государство и пр.) при таком подходе осмыслялись генетически как порождения целеполагающей деятельности субъекта, понятой по модели единичного инструментального действия в концепции целе-рациональной деятельности, главные положения которой были сформулированы Ф. Бэконом и конкретизированы применительно к общественной реальности Т. Гоббсом. Эта методология преобладала в философии на протяжении XVII-XVIII вв., хотя уже и в ту эпоху предпринимались попытки ее ограничить, причем это происходило в ситуации, когда фундаментальная роль основополагающих для новоевропейской философии категорий "субъект" и "объект" в том их значении, какое они обрели после Декарта, еще не подвергалась сомнению.

В ходе последующей эволюции философской мысли большинство исходных теоретических и методологических предпосылок, на которых базировалось понимание культуры как порождения сознательной целеполагающей деятельности творящего ее субъекта, обнаружило свою проблематичность и подверглось пересмотру. Из того, что все существующее в обществе и в культуре создано людьми, вовсе не следует достаточность теоретических моделей общества и культуры, конструируемых на основе анализа этой деятельности, тем более ее единичных актов в цепи понятий "цель – средство – результат". Может показаться парадоксальным, но в действительности человек отнюдь не творец культуры в том смысле, что ни один человек (как и "человек вообще") собственными действиями никогда не творил культуру, подобно тому, как и все люди в совокупности никогда не создавали общество, поскольку они всегда в нем жили. Одним из первых обратил на это внимание Гердер, по мысли которого обладать культурой, быть определенным культурой и, в этом смысле,

"культурным" – это атрибутивное качество человека. Никто до Гердера столь обстоятельно не аргументировал, что именно культура – и только она одна – есть "differentia specifica" человека, собственно "человеческое качество", отличающее его от всех других существ. Человек всегда и везде формируется культурой, и вне культурной определенности он (как человек) не существует. Попытки отвлечься от определенности человека культурой и вывести наличный мир культуры и общественности из воображаемой точки "пустоголового" (не мыслящего) и до того якобы жившего вне культуры субъекта вполне соответствовали духу той эпохи, когда считалось допустимым в мысленном эксперименте "оживлять" воображаемую мраморную статую, мысленно придавая ей поочередно органы чувств (начиная с осязания). В нынешней философской ситуации подобные процедуры воспринимаются уже иначе.

Человек не является творцом культуры также и в другом смысле. Если кто и творит культуру, то отнюдь не единичный индивид – будь то в его исторически преходящих индивидуализированных или же в "родовых" общечеловеческих характеристиках. Необходимость культуры в первую очередь должна быть понята как ее необходимость для общества, а отнюдь не для индивида (как и не для всех отдельных индивидов в совокупности). Только общество является подлинным субъектом культуры; человек же, понятый как самодостаточный и все из себя самого производящий субъект, не в состоянии ни создавать культуру, ни иметь истории.

Гердер полагал, что первые "культурные акты" индивидов – это "научение" культуре, ее освоение и присвоение. Все, что люди в жизни делают, – это трансляция, воспроизводство и преобразование уже существующих форм культуры. А если так, то бесперспективно положить в основание философии культуры теоретическую модель единичных "культурных актов" (действий) индивидов, в которых ими якобы создается культура подобно тому, как они изготавливают ранее не существовавшую единичную вещь. Не продуцирование культурных феноменов индивидами, а общественный процесс трансляции и воспроизводства, взаимодействий и взаимопереходов вещных и личных компонентов культуры ("культурных вещей" и "культурных людей" с присущими им формами и способами деятельности) образует фундаментальную и одновременно эмпирически фиксируемую данность способа существования культуры, из которой, думается, следует исходить и в ее философском осмыслении. Феномены, не включенные в процесс воспроизводства и общественного функционирования культуры или выпавшие из него, не имеют отношения к культуре; в лучшем случае – это утратившие значения ее артефакты.

Культура существует в форме процесса и, по сути своей, – процессуальна. Поскольку процесс воспроизводства культуры обретает необратимость, постольку из просто временного он становится процессом историческим. В таких случаях мало сказать, что культура существует, и к тому же (кроме того) она имеет и свою историю. Нет разделенных культуры и ее истории, "быть историей" – это имманентно присущий культуре способ ее существования. Однако, констатацией факта универсальной процессуальности и историчности культуры проблема не исчерпана. Важно осознать его теоретическое, методологическое значение и оценить последствия.

При единодушном согласии в том, что существует культура и что есть ее история, пафос формулируемых здесь тезисов может представиться не только чрезмерным, но и нарочитым. Казалось бы, не столь принципиально, с чего начать: от признания ли существования культуры и ее анализа как "ставшей" переходить к объяснению ее исторических изменений, или же, отправляясь от процесса исторической динамики культуры, двигаться к исследованию ее содержания, структуры и форм. Однако, как говорится, "разница все же есть", и притом немалая. В самом по себе содержании понятия "культура" (как и в понятии "общество") и даже в представлениях о необходимости ее воспроизводства "история" еще не содержится, и потому суждение "культура исторична" не является априорным аналитическим суждением. Отправляясь от статичного "бытия" культуры (и чего бы то ни было), нельзя вывести необходимость необратимого исторического процесса, тогда как обратное, т.е. понимание "ставших состояний" в качестве фаз, состояний и моментов процесса вполне возможно. В результате переосмысления исходной проблемы и ситуации происходит радикальная смена исследовательской установки: необходимо предметно и методологически исходить из культурно-исторического процесса как первичной данности и рассматривать все формообразования культуры как кристаллизационные точки и преходящие его состояния. При таком понимании все "ставшее", "предметное" в культуре есть всего лишь "затверждение" процесса, произведенное процессом и в нем пребывающее.

Признание культурно-исторического процесса в качестве исходной культурной данности и утверждение универсальной историчности культуры отнюдь не следует понимать так, будто тем самым отрицается сохранение в этом процессе чего бы то ни было устойчивого. Напротив, культура в истории существует преимущественно в форме более или менее устойчивых культурных традиций. Но в том и суть, что сами культурные традиции также не изъяты из процесса, они (как известно) не передаются сами

собой помимо деятельности людей и не переносятся "на плечах поколений" в завершенном и неизменном виде, а сохраняются и модифицируются только благодаря их трансляции, т.е. воспроизводству и культивированию внутри исторического процесса и посредством его.

Не подлежит сомнению правомерность в тех или иных культурологических исследованиях отвлекаться от исторической динамики и рассматривать определенные культуры и их состояния как ставшее и устойчивое при условии, что границы этой аналитической процедуры абстрагирования от исторической процессуальности культуры методически осознаны. Когда форма и мера историчности, присущей данной культуре в той или иной ее фазе, таковы, что основные содержательные параметры культуры воспроизводятся в ней без затрагивающих ее своеобразие радикальных преобразований, исторические формы культуры (при большом временном масштабе ее рассмотрения) вполне воспроизводимы историко-типологическими методами. Здесь открывается широкое поле для морфологических, структурных и функциональных исследований культуры, если не забывать при этом об исторической (в конечном счете) определенности всех, в том числе и этих ее компонентов и их взаимосвязей.

Существенно и то, о каком способе написания истории культуры идет речь. Есть масса сочинений по эмпирической истории литературы, искусства, науки, техники и пр., типологически близких политической т.н. "событийной истории". Однако применительно к культурным процессам считающиеся ныне перспективными в экономической или социальной истории "истории большой длительности" оказываются не менее эффективными, чем в этих областях, достаточно вспомнить ставшие классическими труды Ф. Броделя, Л. ле Февра, Ж. ле Гоффа, А.Я. Гуревича и др. Да и издавна культивируемые в искусствознании "истории стилей" также могут быть представлены как некий аналог типологических историй большой длительности.

Более двухсот лет тому назад Гердер (1777) сокрушался: "Нет ничего менее определенного, чем слово культура". С тех пор сформировался целый комплекс "наук о культуре", литература о ней составила многотомные библиотеки, а определенности прибавилось не намного. Соблазнительно в статье о философии культуры обойтись вовсе без обсуждения внутренней определенности культуры как "объекта", предположив, что дискуссионность ее рационально-теоретических дефиниций может сопрягаться с достаточной степенью совпадения базовых интуиций. Но некоторых соображений методологического порядка все же не избежать.

Значение понятия "культура", подобно многим другим, отчасти проясняется в соотнесении с его антонимами, в противопоставлении тому, что "не есть" культура, не принадлежит ей. Помимо выше уже рассмотренного противопоставления культуры (как искусственного) природе (как естественному) в данном контексте существенна оппозиция "культура – общество" или "культурное – социальное", преобразованная в вопросы об отношении истории культуры к совокупному общественно-историческому процессу и, соответственно (если философия культуры понята, в первую очередь, как философия истории культуры), о ее отношении к философии истории в целом. В какой мере возможна автономная философия истории культуры, отделенная от "философии истории" или же она является лишь "составляющей" частью ее? Ответы на этот вопрос предполагают уяснение степени и форм действительной реальной автономии (самозаконности) культурно-исторического процесса.

Существовала, правда, и противоположная тенденция именно и только историю культуры рассматривать в качестве единственного предмета всей исторической науки (соответственно, и предмета философии истории): "Предметом истории в самом широком смысле является эволюция культурных форм", – писал Г. Зиммель (1996). Отождествление всей истории с историей культуры у Зиммеля было продиктовано тем, что в его представлении культура охватывает все формы, в которых находит выражение и оформляется жизнь. В этом он следовал той традиции интерпретации жизни в "философии жизни", в которой жизнь (подобно аристотелевской "первоматерии") трактовалась как лишенная определенности, "бесформенная" и обладающая возможностью принимать какие угодно формы. При таком понимании "жизни" история ее (жизни) "самой по себе", очевидно, невозможна – как невозможна история всего, что не обладает никакой определенностью и формой. То, что формы, в которых жизнь выражается, символизируется и самосознается, – это именно формы культуры, впоследствии утверждал не только О. Шпенглер, но также Э. Кассирер, А. Вебер и др.³ Однако как в те времена, так и в перспективе не менее теоретически обоснованной и авторитетной выглядела и более близкая классической парадигма, в которой сама жизнь, в том числе и жизнь общественная, предстала как процесс ее имманентной самоорганизации. Думается все же, что разводить социальные и культурные процессы как автономно и

³ Стремление максимально сближать общую историю с историей культуры формировалось и вне философии жизни: в немецкой "исторической школе" (Л. Ранке и И. Дройзен) целостность европейской культуры и единство европейской истории предполагались как взаимоопределяющие.

независимо существующие и сохранять в качестве предмета философии истории только первые или только вторые, – оба эти варианта ведут к неоправданному сужению ее предмета. Философия истории, из которой вовсе было бы изъято философское осмысление ее "культурной составляющей", была бы ущербной.

Уместна терминологическая оговорка. Если в культурологической и социологической литературе обсуждение различия и связей "социального" и "культурного" (эквивалентное соотношению понятий "общество" и "культура") давно уже стало привычным, то распространение этой терминологии на историю может вести к двусмысленности. В исторической науке понятие "социальная история", ставшее популярным в XX в., относят, в первую очередь, к истории социальных "субъектов" (индивидов, многообразных общественных групп и движений) и их взаимных отношений, т.е. к истории социальных взаимодействий в их многообразных формах. Так понятая социальная история выступает в качестве однопорядковой с экономической, политической и культурной "историями". Поскольку термин "социальная история" уже "занят" именно таким образом, постольку "культурно-исторический процесс" уместно сопоставлять не столько с собственно "социальным", но, в первую очередь, с "общественно-историческим", осмысляя последний как совокупную историческую жизнь людей в ее целостности, объемлющую внутри себя также и формообразование культуры.

В соответствии с фундаментальными основаниями "философии жизни" при самых широких ее трактовках и в разных ее модификациях (а такое понимание жизни было подготовлено уже в немецкой классической философии) жизнь сама себя определяет и, соответственно, подлежит имманентному объяснению "из самой жизни", а не из чего-то внешнего по отношению к ней. Это в полной мере относилось и к жизни общественно-исторической в той мере, в какой она рассматривалась как одна из форм жизни. Можно ли нечто подобное утверждать о культуре? Действительно ли и она, подобно жизни, самозаконна, "держится" на самой себе (ни на чем ином), сама себя обосновывает и определяет? Еще раз вспомним, что в той же философии жизни культура осмыслялась как порождение, объективация, оформление, выражение, символизация (и т.п.) жизненного процесса.

Но ведь и поныне лишь немногие из исследователей культуры рискнут настаивать на ее полной автономии в отношении к общественной жизни, к истории общества и, тем самым, – утверждать возможность объяснения истории культуры из ее самой. Вряд ли подлежит сомнению тот факт, что "бытийно" культура принадлежит общественно-исторической действительности, существуя внутри нее. И не столь уж важно при этом, понимают ли культуру в качестве относительно обособленной и локализованной сферы, области общественной жизни, либо же – как форму жизнедеятельности и совокупность многообразных средств, способов и продуктов деятельности, и тогда она, как бы "разлита" по всей общественно-исторической реальности и пронизывает ее во всех измерениях. Во втором случае культура может предстать в качестве самостоятельного феномена и предмета исследования лишь в результате аналитического абстрагирования от тех общественных процессов, в которые она вплетена. Не исключено, однако, что культуре в разных ее формах присущи и разные способы реального существования. Искусство, религия, наука, философия в ходе исторического процесса обрели не только предметную, но и относительно самостоятельную общественно-историческую жизнь как некие части или подсистемы культуры. В них продукты деятельности (произведения искусства, научные и философские труды, технические изделия и пр.) обретают также и самостоятельную "вещную" форму существования. Но уже с языком (который вряд ли кто-то рискнет лишить статуса феномена культуры) ситуация иная: нет ничего в общественной реальности, что существовало бы вне языковых практик. Но и в первом случае не так просто. В теоретических и исторических исследованиях искусства, философии, науки, занятых преимущественно их внутренними содержательными и формальными компонентами, есть возможность (хотя отнюдь не всегда) отвлекаться от социальных взаимодействий общественных индивидов, групп и институтов, осуществляющих эту деятельность, равно как и от внешнего функционирования (тех же искусства, философии, науки) в обществе, хотя лишь благодаря процессам социальных взаимодействий и только в них культура может существовать и воспроизводиться. Если же речь пойдет о правовой, политической, экологической, экономической, кулинарной, сексуальной и прочих аналогичных "культурах"? Можно со всей определенностью утверждать: как все социальные процессы являются культурно оформленными, так и все "культурное" не только извне, но и внутри себя пронизано сетью социальных взаимодействий.

3. "Историческое целое" и "исторические целостности"

При обсуждении вопроса об отношении культурно-исторического и общественно-исторического процессов поучителен опыт Альфреда Вебера. Думается, его культурологическая позиция оказалась в целом недооцененной, причем имеется в виду не ее конкретное историческое содержание (в отношении качества его работы с историческим "материалом" он и сам не питал иллюзий), а в первую

очередь ее методологический план. Причины тому были разные, в их числе и несвоевременность присущей А. Веберу трактовки социологии, понятой в качестве универсальной науки о "целостности, совокупности исторического бытия", отличающейся от прежней философии истории не предметно, а лишь методически. Это явным образом противостояло тенденциям, возобладавшим в среде профессиональных социологов к середине XX в. и для большинства их выглядело архаичным.

Главный труд А. Вебера "История культуры как социология культуры" был задуман им самим и понят его читателями как воплощенное стремление преодолеть крайности линейно-эволюционистских (преобладавших в Новое время от просветителей до позитивистов) и культурно-морфологических (шпенглеровского типа) интерпретаций исторического процесса. Результат же многим представился компромиссным и даже эклектичным; к тому же подвергшиеся в нем "снятию" крайности к тому времени и так уже в глазах историков и социологов выглядели неактуальными.⁴ Главным своим теоретическим достижением А. Вебер считал разграничение трех относительно самостоятельных исторических процессов: развития цивилизации, социального и культурного, – обладающих разными степенями и формами кумулятивности и прерывности, что дало основания для упреков в разрушении им единства и целостности движения истории. Упреки эти неправомерны. Веберу, напротив, было важно показать, как единый исторический процесс распадется на три составляющие (цивилизационный, социальный и культурный) и как они в результате взаимодействия формируют его целостность. "...Сознавая, что социальный процесс, процесс цивилизации и развитие культуры, если даже онтически, т.е. с точки зрения бытия, они означают разные сферы силовых воздействий и формы их движения, в жизни все-таки представляют собой нераздельное единство и порой отграничиваются друг от друга только мысленно, с целью лучшего их понимания" (Вебер, 1999).

Этот тезис Вебера (включая различие "онтической" и "онтологической" самостоятельности) представляется верным. "Онтологически" реальным является лишь универсальный исторический процесс воспроизводства общественно-исторической жизни во всех ее необходимых внутренних компонентах, в том числе, и культурных. Все остальные исторические реалии, формы и способы жизни людей обретают свое существование только внутри него и на его основе и потому только в нем и могут быть постигнуты. Пафос А. Вебера в утверждении целостности исторического процесса. Но здесь возникают свои трудности – уже вне зависимости от позиции Вебера.

Одно дело – утверждение внутренней взаимосвязанности и взаимобусловленности компонентов исторического процесса, чьи формы подлежат предметному исследованию, и нечто гораздо большее – постулирование целостности культуры, культурного и совокупного общественно-исторического процесса в качестве исходного теоретического и методологического принципа. Т.н. "принцип целостности" не может прилагаться априорно, а приложим лишь к объектам, реально обладающим системной целостностью. Но она, ее мера и формы в культурном и общественном процессе – не априорный постулат и не безусловный факт, а конкретная (в каждом случае) исследовательская проблема. Существуют разные типы целостности. Гегель, пожалуй, больше всех из философских "классиков" сделавший в категориальном отношении для анализа целого, видел (подобно многим другим) высший его образец в "органической целостности". Только "организм", в отличие от "химизма" и "механизма", в его представлении есть подлинно целое. Не лишено оснований, однако, предположение, что в качестве специфического типа целого существуют также и целостности "исторические" – не только отдельных исторических состояний, но и как целое самого процесса (процессуальные целостности), причем более высокие по уровню организации, чем целостности органические.

То, что исторические "формообразования культуры" (искусство, религия, философия, мораль и пр.) в какой-то мере обретают собственную определенность из целостности культуры, к которой они принадлежат, выглядит достоверным. Однако идея примата целого перед частями в ее "холистской" интерпретации, склонной к гипостазированию целого, применительно к культурно-историческому процессу может представиться чрезмерно сильной. Оговорка "в какой-то мере" необходима, ибо эта мера и должна стать предметом исследования. Нередко культурно-исторический процесс становится ареной противоборства разнонаправленных тенденций, в котором порой отнюдь не целое определяет части, а доминирующие и наиболее "продвинутые" ее "части" окрашивают весь фон культуры в собственные цвета, определяют целостность и подчиняют себе все остальное. После Руссо и Шиллера выводы о неравномерности развития и внутренней противоречивости (доходящей до антагонизмов) культурно-

⁴ Эта давно обсуждаемая, хотя ныне уже и утрачивающая престиж дилемма: или линейный "прогрессизм" или теория т.н. "эквивалентных" культур (цивилизаций), думается, мнимая. Помимо этих крайних вариантов возможны и иные "модели" всемирно-исторического процесса, в их числе дивергентные, вариативные, волновые. И формировались они отнюдь не сегодня. Достаточно хотя бы вспомнить философию истории Гердера, да и известные "Формы, предшествующие капиталистическому производству" К. Маркса также нет оснований интерпретировать в духе "линейного прогрессизма", там по существу были выявлены три разных варианта исторического движения.

исторического процесса обрели широкое признание и многообразные конкретизации в разных вариантах.⁵ Плюрализм и противоречивость исторической динамики без труда фиксируется как внутри культурно-исторического процесса, так и в многообразных взаимодействиях "культурной составляющей" общественно-исторического процесса с другими сторонами общественной жизни, причем целостность самого совокупного общественно-исторического процесса оказывается проблематичной в еще большей степени.

Целое "ставшего" и целое процесса – это разные целостности. Процесс изменений, как известно, деформирует или разрушает наличное целое. Правда, не кто иной, как Гегель, предложил концепцию диалектического единства целостности процесса и целостности результата. "Истинное есть целое", но такое целое есть сущность, завершающаяся через свое развитие. "Ибо суть дела исчерпывается не своей *целью*, а своим *осуществлением*, и не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением... голый результат есть труп..." (Гегель, 1992). Итак, целое результата возможно лишь вместе с целым процесса. Однако продемонстрировать это единство Гегель смог лишь при условии присущего ему специфического понимания как процесса, так и результата: процесс трактовался им как телеологический, завершающийся целью – результатом. Его тезис справедлив лишь в отношении такого процесса и такого результата. Но воспроизводить это в современной философской ситуации и приписывать эти параметры общественно-историческому процессу выглядело бы немотивированным провиденциализмом. При отказе от признания завершенности исторического процесса "в форме цели" ситуация меняется. Когда речь идет лишь об относительном (преходящем) результате еще не завершенного длящегося процесса в его отношении к предшествующему его ходу, параметры их взаимной целостности (на что, в частности, обратила внимание уже немецкая историческая школа) предстают иными. Результат, фиксируемый в каждый момент, не есть итог процесса, а лишь его синхронный срез, и потому в какой мере правомерно говорить о целостности предшествующего процесса, угасающего в продукте (как целом), – это еще вопрос; постулировать же целостность открытого и вариативного исторического процесса оснований еще меньше. Однако эти соображения об "историческом целом" и об "исторических целостностях" преследуют цель не отрицать его, а указать на его проблематичность. Здесь остаются поводы для размышлений.

4. Заключение

Вывод о философии культуры как (в первую очередь) философии истории культуры является следствием признания общественно-исторического процесса универсальной реальностью и, соответственно, того, что "историчность" (существование внутри истории и в форме истории) присуща всем модусам и формообразованиям человеческого бытия. Философские вопросы о сущности, содержании, структуре и функциях культуры (равно как и ответы на них) также обретают историческое измерение, становясь по сути своей вопросами философии истории.

Культура существует в форме процесса и по сути своей процессуальна и (в силу его необратимости) исторична. Не существует раздельно "культура" и "ее история"; "быть историей" – это имманентно присущий культуре способ ее существования. В результате такого переосмысления исходной проблемы и ситуации происходит смена исследовательской установки: необходимо предметно и методологически исходить из культурно-исторического процесса как первичной данности и рассматривать все формообразования культуры как преходящие его состояния.

Литература

- Библер В.С. История философии как философия. М., Наука, с.39-48, 1990.
Вебер А. Идеи к проблемам социологии государства и культуры. В кн.: *Избранное: кризис европейской культуры*. СПб., Университетская книга, с.48, 1999.
Гегель. Феноменология духа. СПб., Наука, с.2, 1992.
Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., Наука, с.6, 1977.
Зиммель Г. Конфликт современной культуры. В кн.: *Избранное*. М., Юрист, 495 с., 1996.
Кассирер Э. Философия символических форм. Введение и постановка проблемы. В кн.: *Культурология. XX век*. М., Юрист, с.170, 182, 1995.
Перов Ю.В. Историчность и историческая реальность. СПб., "Изд-во Философского общества", 2000.

⁵ Иллюстрацией может стать хотя бы конкретизированная Д. Лукачем идея прогрессирующей исторической дивергенции и поляризации "дезантропоморфных" и "антропоморфных" тенденций в духовной культуре Европы.