

КУЛЬТУРНАЯ КАРТИНА МИРА В СВЕТЕ ТЕНДЕНЦИЙ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Т. Ф. Кузнецова, Вл. А. Луков

Московский педагогический государственный университет,
Московский гуманитарный университет, Отделение гуманитарных наук РС МАНН, Москва

Cultural Image of the World in the Light of Culturology Development Tendencies

T. F. Kuznetsova, Vl. A. Lukov

Moscow State Pedagogical University,
Moscow Humanitarian University, RS IAS, Humanitarian Science Department, Moscow

В статье раскрывается понятие «культурная картина мира» в контексте тенденций развития культурологии как науки. Показано, что это понятие становится центральным в современных культурологических исследованиях.

The idea of «cultural image of the World» in context of culturology development as science is discovered in the article. It's shown that this idea becomes principal in modern culturological research.

Культурная картина мира — понятие, которое в свете тезаурусного подхода [1] трактуется как наиболее общий образ мира, включающий в себя логические и образные представления в форме системы художественных констант и динамических структур и цепочек (дискурсивных практик, кодов и т. д.). Она свойственна и индивиду, и группе, обществу, нации и т. д., отражается в литературе, искусстве, гуманитарном знании. В культурную картину мира включаются как ее сегменты научная картина мира, социальная картина мира, художественная картина мира и т. д., при этом в свернутом виде, как определенная квинтэссенция, обычно не вытесняя одна другую, сосуществуя по законам диалога культур (хотя возможен и их конфликт). Таким образом, культурная картина мира носит интегральный характер, а обозначающее ее понятие выступает как интегрирующая культурологическая категория.

Мы считаем, что понятие культурной картины мира должно занимать одно из центральных мест в культурологии. Культурология — одна из самых молодых наук. Осознание культурологии как новой области гуманитарного знания произошло в середине XX века. Стало понятно, что появление этой научной дисциплины действительно необходимо: в ней сразу же была замечена ее методологическая функция. Л. А. Уайт, американский ученый, признаваемый родоначальником дисциплины (хотя правы и те [2], кто возводит ее к XVIII веку, к «Идеям к философии истории человечества» Гердера [3]) писал: «Культурология — совсем молодая отрасль науки. После нескольких веков развития астрономии, физики и химии, нескольких десятилетий развития физиологии и психологии наука наконец обратила свое внимание на то, что в наибольшей степени определяет человеческое поведение человека — на его культуру. После многих неудачных попыток было все-таки показано, что

культуру невозможно объяснить с точки зрения психологии; подобные интерпретации представляют собой не более чем антропоморфизм в научном одеянии. Объяснение культуры может быть только культурологическим» [4].

Однако специфика методологической функции культурологии первоначально носила неопределенный характер. Весьма симптоматично, что сборник статей Уайта 1949 г., с которого начинается самосознание культурологии, был нацелен на спор с другими теоретиками о том, как следует определять понятие «культура». Истоки этого спора в новейшей западной науке уводят в 1917 г., когда в журнале «Американский антрополог» разгорелась дискуссия о сущности культуры между А. Л. Крёбером (статья «Сверхорганическое») и Э. Сэпиром (статья «Нужно ли нам сверхорганическое?») [5]. Спустя 35 лет Крёбер вместе с К. Клакхоном опубликовали шумевшую работу «Культура: Критический обзор концепций и определений» [6], где отмечалось, что с 1871 по 1919 г. в различных науках применялись 7 определений культуры, с 1920 по 1950 г. их число выросло до 150. Анализируя эти определения, Крёбер и Клакхон разделили их на 6 классов (описательные, исторические, нормативные, психологические, структурные, генетические).

В дискуссию об определении культуры включился и Л. А. Уайт, предложивший вернуться к истокам определения культуры, в частности к Э. Б. Тайлору. Уайт указывал: «Преимущество нашего подхода состоит в следующем... Культура четко отграничивается от поведения человека. Она определяется таким же образом, что и объекты исследования других наук, то есть в терминах реальных предметов и явлений, существующих в объективном мире. Наш подход выводит антропологию из окружения неосознанных, непознаваемых, эфемерных «абстракций», не имею-

щих онтологической реальности» [7]. В концепции Уайта культура трактуется как «сложная термодинамическая, механическая система» [4].

К настоящему времени насчитывается более пяти-сот определений культуры [8]. И сложилось мнение, что определение культуры — самое слабое место, самая уязвимая позиция культурологии. В самом деле, что это за наука, которая дает 500 определений своего основного термина, входящего в ее название, а значит, в сущности, ни одного. Можно ли доверять данным такой науки?

На подобное заявление есть что возразить. В. М. Межуев, выдающийся философ, в своей работе «Философия культуры: Эпоха классики» формулирует отличие культурологии (науки о культуре) от философии культуры следующим образом: «Если культурология есть знание о разных культурах в их отличии друг от друга (безотносительно к вопросу о том, какую из них мы считаем своей), то философия культуры есть знание о культуре, которую мы считаем своей. Короче, она есть не просто знание человека о культуре, а его культурное самосознание» [9]. Далее В. М. Межуев отводит философии культуры роль методологии наук о культуре. Отсюда естественный вывод: отсутствие ясности в определении культуры в малой степени имеет отношение к культурологии, а является следствием недостаточного развития философии культуры. Но если формулирование понятия «культура» — задача философии культуры, тогда вообще невозможно ожидать какого-то одного, для всех приемлемого определения культуры: ведь философия — сфера свободы, она не может быть единственной: «Наука фиксирует то, что не зависит от нас, философия — то, что предопределено нашей свободой» [9].

В. М. Межуев в своей работе и А. И. Шендрик в «Теории культуры» [2] сходятся во мнении, что культурология — наука, а не фило-софская дисциплина. Это отражает сегодняшний статус культурологии в динамике ее взаимодействия с другими областями социо-гуманитарного знания.

Вместе с тем следует учитывать, что культурология передает философии культуры методологическую функцию не в полном объеме. Здесь происходит примерно то же, что произошло с социологией, делящей методологическую функцию с социальной философией. Американский социолог Р. Мертон, критикуя функциональную стратегию построения социологической теории Т. Парсонса, еще в работах 1940-х годов [10] ввел понятие «теории среднего уровня» для обозначения научных построений, «призванных выступить в качестве посреднического звена между бесконечной рутинной эмпирических социологических исследований и всеобъемлющими социологическими конструкциями высокого уровня абстракции» [11]. Хотя Мертон говорил о разных уровнях абстракции внутри социологии, но понятие «теории среднего уровня» оказалось весьма востребованным и получило более широкое истолкование. Можно вполне обоснованно считать, что социология в социокультурном знании выполняет функцию теории среднего уровня между социальной философией и конкретными частными сферами изучения общества. Точно так же можно считать, что культурология выступает в качестве теории среднего уровня между философией культуры и кон-

кретными науками искусствоведческого и других циклов, исследующих различные культурные феномены.

Но что это означает? Если мы примем положение, что ведущая теоретическая дисциплина, занимая определенное место в качестве методологического уровня научного исследования, находится в промежуточном положении между философией как верхним «этажом» и специальными дисциплинами различных областей знания, то придем к выводу, что в ней (ведущей теоретической дисциплине) должны отрабатываться нормы, методы, идеалы познавательной деятельности; эта дисциплина становится ведущим звеном, через которое философские и культурные воздействия проникают в специальное знание, она оказывается посредником и проводником основных философских принципов в науку. Особенно существенно и показательно: в ней складывается ядро соответствующей картины мира и аккумулируются философские основания.

Аналогично: выявление культурной картины мира — важнейшая методологическая задача современной культурологии, ее специфическая задача, которую не выполняет философия культуры. Одновременно это и сфера методологической ответственности культурологии, обозначение границ культурологии.

Но таково положение на сегодняшний день. В динамике развития социо-гуманитарного знания наблюдаются интересные явления, свидетельствующие о некоторых новых тенденциях, которые могут изменить, а могут и не изменить сложившуюся парадигму.

В 2006 г. в Московском гуманитарном университете был создан коллективный труд «Гуманитарное знание: тенденции развития в XXI веке» [12]. Появилось новое фундаментальное исследование, которое должно привлечь особое внимание специалистов всех гуманитарных областей знания: в нем сделана успешная попытка определить тенденции развития гуманитарного знания в XXI веке. Редко встречается столь масштабная постановка задачи исследования. Ее решение потребовало усилий высококвалифицированного коллектива авторов, руководителем которого выступил руководитель Отделения гуманитарных наук РС МАН доктор философских наук, профессор Вал. А. Луков, снискавший широкую известность и авторитет своими трудами в ряде областей, прежде всего в социологии. В книге развивается мысль: в гуманитарном знании, в отличие от естественнонаучного, на первый план выходит субъективный фактор, личность исследователя, в чем проявляется специфика и функция этого типа знания. Осознание этого действительно можно рассматривать как наиболее заметную тенденцию гуманитарного знания XXI века. В книге вопрос сформулирован в максимально общей форме: понимание человека предложено рассматривать как назначение гуманитарного знания, а ученый-гуманитарий представлен как носитель социального идеала. Это четко сформулированные основы философии гуманитарного знания.

Много места в работе уделено обоснованию основных принципов и демонстрации применения в различных областях гуманитарного знания (социологии, филологии, культурологии) интенсивно развивающегося в последнее время тезаурусного подхода. Это своего рода know how ав-

торов, среди которых — наиболее крупные представители этого подхода. Тезаурусный подход в наибольшей степени воплощает тенденцию к субъектной организации гуманитарного знания.

Монография «Гуманитарное знание: тенденции развития в XXI веке» позволяет не только понять, в каком направлении это знание будет развиваться, но и проектировать это развитие.

Как же авторы трактуют будущее культурологии? По крайней мере, один из аспектов определен очень точно: речь идет о гуманитарном знании, определяемом масштабом поколений. Исторический процесс, трактуемый авторами как смена стабильных эпох и переходных периодов, «описывает социология поколений (в том числе через осмысление феномена социокультурных поколений...) и должны описывать культурология и антропология поколений, которые еще предстоит создать. Эти три дисциплины, одна из которых обращена к обществу и личности в обществе, другая — к результатам жизнедеятельности общества и человека в сравнении с жизнью природы, третья же — к человеческому основанию коллективной жизни, составляют ядро гуманитарного знания, его срединный уровень, в котором сходятся вершинные мировоззренческие волеия философии (прежде всего этики и эстетики) и религии, то есть убеждения и вера, и нижний уровень, фундамент гуманитарного знания — науки, искусства, всё многообразие информации, актуальной для человека и общества и составляющей конкретное наполнение культурного тезауруса... Срединный уровень — социология, культурология, антропология — применительно к масштабу поколений — на наших глазах сростается в единое образование — социокультурную антропологию поколений» [12].

Это замечание позволяет обратиться к одной из важнейших координат в культурной картине мира — временной, при этом конкретизировать одну из животрепещущих проблем, оказавшихся на самом переднем плане развития теоретических исследований современной культурологии, — проблему соотношения культуры и времени. Суть этой проблемы состоит во влиянии культурных изменений на изменение социального времени и обратно — изменений общества на время в культуре. История культуры «расположена» не только в пространстве, но и во времени. До сих пор это время протекало линейно, позволяя экстраполировать будущее из настоящего. Будущее казалось ясным из настоящего. Прошлое чаще всего рассматривалось как уже ушедшее. Христианское восприятие будущего как направленного в вечность секуляризировалось в простую схему предвидимого будущего. Сегодня происходит дальнейшее изменение социального времени: его протяженность, долгосрочность в культурной картине мира заменяется быстрой акселерацией, краткосрочностью, неодновременностью развития при одновременности событий в становящемся глобальным мире.

В последнее время много говорилось о конце трансцендентного (Ю. Хабермас), о конце социального (Ж. Бодрийар), конце истории (линейного времени), конце политического, но никто не говорил о конце культурного. Почему? Время предстает как культурная универсалия, категория

культуры. Как отмечает В. С. Степин, «если в культуре не сложилась категориальная система, соответствующая новому типу объектов, то последние будут восприниматься через неадекватную сетку категорий, что не позволит науке раскрыть их существенные характеристики» [13]. В. С. Степин показывает, что культура задает надбиологические программы человеческой жизнедеятельности. «Основания культуры определяют тип общества на каждой конкретной стадии его исторического развития, они составляют мировоззрение соответствующей исторической эпохи» [13]. Категории культуры или мировоззренческие универсалии включают в себя понятия о пространстве, времени, движении, вещи и др. В каждой культуре складывается специфический строй сознания, где эти и другие универсалии обретают как общий, так и специфический вид. Это и есть основные параметры культурной картины мира.

На тот факт, что именно культура производит универсалию времени, указывают не только философы, но и историки, социологи, экономисты и поэты. На это обращают внимание историк И. М. Савельева и экономист А. В. Полетаев в работе «История и время» [14]. Их книга по существу является огромным справочником интерпретации времени в истории философии и науки. Они цитируют совместную статью выдающихся социологов П. Сорокина и Р. Мертона, в которой выделены два вида времени — астрономическое (календарное) время и социокультурное время, заключающее в себе социокультурный смысл. П. Сорокин и Р. Мертон увидели в социокультурном времени следующие черты: оно измеряет одни социокультурные явления другими; оно неравномерно в рамках каждой социальной группы и различных групп; оно не является бесконечно делимым; оно имеет качественный характер; его течение преобразует общество [14].

Сегодня происходят социокультурные изменения по многим азимутам. Глобализация, объединяя мир экономически и информационно, утверждая единые формы культуры и жизни: образование, спорт, СМИ, моду, туризм, тем не менее, сталкивается с сопротивлением локальных культур унификации ценностей. Исламское сопротивление глобализации приобрело системный характер, противопоставляющий глобализации на западных основаниях свой вариант глобализации на основе исламских ценностей. Наибольшее глобальное распространение получает массовая культура. Весь мир находится в состоянии трансформации, итог которых не вполне определен. Запад движется к постиндустриальному обществу, Азия — к индустриальному, посткоммунистический мир до конца не определил цели своего развития. На пути всех этих изменений лежит множество новых проблем. Известный социолог И. Валлерстайн характеризует эту ситуацию как «конец знакомого мира» [15].

Синергия противоречий времени сегодня раскрывается Валлерстайном в упомянутой работе. Он прибегает к парадоксу: «Изменения бесконечны. Ничего не меняется», — смысл которого состоит в утверждении, что история уже знала радикальные изменения, ускорение времени. Ни одно из утверждений приведенного парадокса не является истинным. Нельзя дважды войти в реку. Существует «стрела времени». Фазами развития исторических систем является генезис, структура и упадок. Гибель возникает тогда, когда

историческая система, например, феодализм не может более приспособиться к новым условиям. Колеблясь, система возвращается в равновесное состояние. Это сопровождается ее историей вплоть до гибели. Но «то, что мы охарактеризовали как долгосрочные тенденции, — это, по существу, векторы, выводящие систему из базисного состояния равновесия» [15]. Валлерстайн, пытаясь найти синергию противоречий времени и изменений, смягчает прежние утверждения о неизбежности прогресса, говоря о его возможности, побуждает поместить кажущиеся невероятными изменения сегодняшнего дня в контекст изменений человеческого общества на протяжении его истории.

Такое разделение макро- и микромасштаба истории, макро- и микромасштаба времени, признание возможной гибели делают историю социальных систем подобной истории человека. И потому Валлерстайн пишет: «Сегодня, как и в другие моменты упадка исторических систем, мы стоим перед историческим выбором, на окончательный итог которого может реально повлиять наш личный и коллективный вклад. Однако сегодняшний выбор в одном отношении отличается от предыдущих. Это первый выбор, в который вовлечен весь мир, поскольку историческая система, в который мы живем, впервые охватывает всю планету. Исторический выбор — это моральный выбор, но рациональный анализ... может сделать его осмысленным и, таким образом, определить нашу моральную и интеллектуальную ответственность. Я умеренно оптимистичен, полагая, что мы с достоинством примем этот вызов» [15].

Принять его для культуролога — значит не отказываться от поисков смыслов, без которых исчезает время или становится только краткосрочным.

Возможен и другой путь для культурологии в динамике социо-культурного знания, а именно: расщепление культурологии на составные части. Последователи тезаурусного подхода утверждают, что в культурологии следует различать две тесно связанные, дополняющие друг друга, но различные дисциплины: объектную культурологию и субъектную культурологию (в некоторых публикациях называемую тезаурологией) [16]. Если объектная культуроло-

гия имеет в качестве научного объекта мировую культуру как таковую, то субъектная культурология — культурные тезаурусы, то есть ту часть мировой культуры, которая, во-первых, стала по каким-то причинам известна субъекту (отдельному человеку или социальной общности), во-вторых, освоена и творчески переработана им в процессе социального конструирования реальности и, в-третьих, может быть актуализирована им в необходимый момент. Культура не может быть осознана и вовлечена в человеческую деятельность в полном объеме, идет ли речь об индивидууме или об обществе. В этом смысле можно говорить о тезаурусе как той части мировой культуры, которую может освоить субъект. Субъектная культурология призвана изучать закономерности и историю развития, взаимодействия, сосуществования, противоборства, смены культурных тезаурусов.

Итак, современная культурология, пройдя через ряд этапов развития, занимает в гуманитарном знании вполне определенные позиции, во многом ключевые, но в будущем будет трансформироваться или по пути соединения с другими науками (прежде всего с социологией и антропологией), или по пути расщепления, или по обоим путям одновременно. Тем не менее, очевидно, что культурология развивается динамично, это одна из наиболее актуальных сфер научного поиска [8, 26, 27], и таковой она останется не только в ближайшем, но и в отдаленном будущем.

В свете обозначенных тенденций развития культурологии особым образом предстает культурная картина мира. Можно констатировать, что хотя это и субъективный образ мира, но в культурологии он исследуется в своих объективных проявлениях. Постепенно именно культурная картина мира становится преимущественным предметом изучения культурологии. А традиционно считавшееся центральным для этой науки понятие культуры отходит в область категорий философии культуры (где оно остается центральным и откуда получает свои методологические характеристики, позволяющие исследовать множественность культур в культурологии как «теории среднего уровня» и в частнонаучных сферах гуманитарного знания).

Литература

1. Луков Вал. А., Луков Вл. А. Тезаурусы: Субъектная организация гуманитарного знания. М., 2008. 348.
2. Шендрик А. И. Теория культуры. М., 2002. 11.
3. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. 212.
4. Уайт Л. А. Энергия и эволюция культуры // Антология исследований культуры: Т. 1: Интерпретации культуры. СПб., 1997. 464.
5. Kroeber A. L. The superorganic // American Anthropologist. 1917. 19. 163—213; Sapir E. Do we need a superorganic? // American Anthropologist. 1917. 19. 441—447.
6. Kroeber A. L., Kluckhohn C. Culture, a critical review of concepts and definitions // Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology (Harvard University, Cambridge, Mass.). 1952. 47 (1). 1—223.
7. Уайт Л. А. Понятие культуры // Антология исследований культуры: Т. 1: Интерпретации культуры. СПб., 1997. 43.
8. Костина А. В. Культурология: Учеб. пособие. М., 2006. 16.
9. Межуев В. М. Философия культуры: Эпоха классики / 2-е изд. М., 2003. 25—26. (Курсив В. М. Межуева).
10. Merton R. Discussion of Parsons «The Position of Sociological Theory» // American Sociological Review. 1948, April. № 13; Idem. Social Theory and Social Structure. N.Y., 1949.
11. Тюрина И. О. Мертон // Социологическая энциклопедия: В 2 т. М., 2003. Т. 1. 619.
12. Гуманитарное знание: тенденции развития в XXI веке. В честь 70-летия Игоря Михайловича Ильинского / Под общ. ред. Вал. А. Лукова. М., 2006.
13. Стенин В. С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М., 2000. 263.
14. Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. М., 1997.
15. Валлерстайн И. Конец знакомого мира. М., 2004. 224.
16. См.: Луков Вал. А. Культурология объектная и субъектная // Знание. Понимание. Умение. 2008. 1. 72—79.
17. Багдасарьян Н. Г. Культурология: Учебник для вузов. М., 2008.
18. Флиер А. Я. Культурология для культурологов. М., 2000.