



подверглась и исповедь. Начиная с VI в. появляется традиция составления покаянных книг, содержащих формулы исповедывания и отпущения грехов (см.: *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви: В 3 т. СПб., 1910. Т. 1. С. 377–378).

- ⁶ *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 286–290.
- ⁷ Подр. см.: *Кротков Е.А., Манохин Д.К.* Парадигма деконструктивизма: философско-методологический анализ // *Общественные науки и современность.* 2006. № 2. С. 46–48.
- ⁸ *Брэдбери М.* Профессор Криминале. М., 2000.
- ⁹ Один из наиболее пронизательных современных культурологов и литературных критиков А. Генис, не мудрствуя лукаво, предпочел так и назвать одну из своих работ – «Вавилонская башня. Искусство настоящего времени» (см.: *Генис А.* Билет в Китай. СПб., 2003).

¹⁰ Впрочем, если быть справедливым, то следует признать, что первой попыткой описания подобной ситуации стала «Странная история доктора Джекила и мистера Хайда» Р.Л. Стивенсона.

¹¹ *Кротков Е.А., Манохин Д.К.* Парадигма деконструктивизма: философско-методологический анализ // *Общественные науки и современность.* 2006. № 2. С. 49.

¹² *Эко У.* Заметки на полях «Имя розы» // *Эко У.* Имя розы. М., 1990. С. 461.

¹³ Так, уже упоминавшийся У. Эко в своем первом романе «Имя розы» провоцирует читателя на восприятие текста как обыкновенного детектива, действие которого перенесено в средневековую Италию – этому способствует детективная завязка сюжета, а также недвусмысленные имена главных действующих лиц – Вильгельма Баскервилльского и Адсона (ср.: Шерлок Холмс и доктор Ватсон).

УДК 130.2

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ: АСКЕТИЗМ ПРОТИВ ГУМАНИЗМА

В.Н. Белов

Саратовский государственный университет,
кафедра философии культуры и культурологии
E-mail: belovvn@rambler.ru

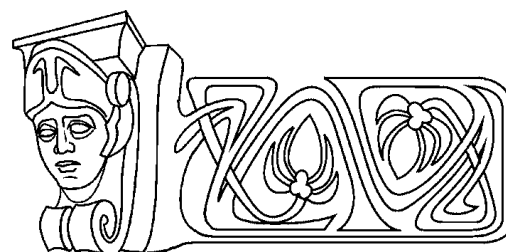
Автор предлагает рассматривать пространство культуры как принципиально дуальное, представляющее из себя антагонистическое противостояние аскетического и гуманистического типов. Этот дуализм культуры, ее двутипность разгадывается через фундаментальный дуализм самого человека, принадлежащего одновременно и миру природы, необходимости, и миру свободы, миру трансцендентальному.

Philosophy of Culture: Ascetism against Humanism

V.N. Belov

The author proposes to examine a culture space as principally dual and composed of antagonistic opposition of ascetic and humanistic types. That dualism of culture is discovered through fundamental dualism of man itself, simultaneously belonged both to the world of nature, necessity and to the world of freedom, transcendental world.

Философия культуры – и это отмечают все без исключения исследователи – сравнительно молодая дисциплина. Хотя не прекращаются споры о том, кого же считать первым культурфилософом, какие философские идеи стали определяющими в становлении философии культуры, чем, в конце концов, философское осмысление культуры отличается от культурологического, исторического или социологического, суждение о том, что в семье философских дисциплин появилась новая, оспаривать сегодня



вряд ли кто возьмется. Молодость философии культуры обуславливает и те трудности, с которыми сталкивается ее далеко еще негарантированное бытие. Один из величайших немецких культурфилософов XX века Э. Кассирер видит их в следующем: «Даже ее понятие еще ни в коей мере не является достаточно четко очерченным и однозначно определенным... Эта своеобразная неопределенность связана с тем, что философия культуры является наиболее молодой среди философских дисциплин и что она не может, подобно другим дисциплинам, опираться на прочную традицию, на многовековое развитие»¹.

В словаре «Культурология. XX век» П. Гуревич определяет философию культуры как «философскую дисциплину, ориентированную на философское постижение культуры как универсального и всеобъемлющего феномена» и относит ее появление к концу XVIII – началу XIX века², не приводя, правда, тех оснований, согласно которым это время можно считать действительно решающим для формирования философии культуры как самостоятельной философской дисциплины. Поэтому возникает закономерный вопрос: почему мы должны относить появление философии культуры к такому позднему историческому периоду, с чем это связано, если сама культура как продукт человеческой деятельности – явление такое же



древнее, как и сам человек; труд – специфическая характеристика человека и одновременно первоначало человеческого существования.

Может быть, ситуацию способно прояснить выделение круга специфических проблем, которые обозначат пространство новой дисциплины? И действительно, здесь мы сталкиваемся с тем счастливым случаем, когда можем выделить не просто проблемы, но первопроблему, первоначало, фундаментальную предпосылку, которая определяет постановку и решение всех вытекающих из нее проблем: проблему свободы. Свобода – это то, что само начинает причинный ряд явлений, то, что в конечном счете отличает человека от животного. Понятно, что проблема свободы принадлежит к вечным проблемам философии, поэтому она ставилась и определенным образом решалась и в античности, и в средневековье, но истинно человеческий статус (не природный или сверхприродный) она получает лишь в критicismе Канта. Именно поэтому большинство культурфилософов начинает отсчет времени существования философии культуры с конца XVIII – начала XIX века. Это и верно, и не совсем верно. Ведь философские открытия, пусть даже самые великие, всегда делаются в рамках традиции даже тогда, когда закладывается новая традиция. «Коперниканский переворот» Канта был произведен в рамках возрожденческой традиции открытия (или переоткрытия) человека и с последующей интерпретацией его сущности в направлении его конечности и разумности. Вполне справедливым в этой связи представляется утверждение В. Межуева касательно формирования классической философской модели культуры: «Гуманизм, историзм, рационализм – три составляющие классической модели культуры, как она была истолкована и выработана в классической философии»³. Поэтому данный автор предпочитает начинать философию культуры с эпохи Возрождения.

Продолжая рассматривать процесс формирования философии культуры как дисциплины классической философии, необходимо отметить, что выделение специфических проблем в сфере культурного существования человека и их философское осмысление еще не делают этот процесс завершенным. Действительное оформление философии культуры в классической философии следует отнести к моменту осознания философией того, что она предназначена стать методологией новой (открытой) сферы человеческого бытия. Такое осознание приходит к философии через кризис, когда она понимает недостаточность своего прежнего инструментария. Возникло осознание наличия в рамках наук о культуре двух способов изучения культуры, которые условно можно назвать сциентистским и гуманитарным, или естественно-научным и историческим и т.п. При первом объективистском подходе, когда культура представляется как вещь, внимание фокусируется на «исследовании общего, сходного,

инвариантного индивидуальное же принимается в расчет как проявление, вариация, осложнение, отклонение и, следовательно, значимо на фоне парадигмы»⁴. В рамках дихотомийности этих подходов рождаются антитезы «знания и понимания» (Дильтей, Гадамер), «оценки и ценности» (Виндельбанд, Риккерт), «информации и смысла» (Кассирер), «монолога и диалога» (Бахтин). Если в сциентистском подходе присутствие автора нежелательно, то в гуманитарном – оно не только приветствуется, но и объявляется определяющим сам подход. Оба подхода исследуют один и тот же объект – культуру, поэтому их противопоставление не может быть жестким и однозначным. И все же наличие этих подходов, уже достаточно отрефлектированных, свидетельствует о возможности выделения философии культуры в отдельную философско-культурологическую дисциплину, отличающуюся от многочисленных как гуманитарных, так и естественных наук, в том числе социологии, антропологии и культурологии, также изучающих феномен культуры. Поэтому более справедливо говорить о реальном дисциплинарном статусе философии культуры надо начиная со второй половины XIX века.

Помимо сложности в определении объема, характера, структуры понятия «культура» и выработки того инструментария, с которым исследователю можно надеяться на адекватность воспроизведения содержания этого понятия, следует указать на еще одну принципиальную трудность, которая не дает права утверждать и сегодня о создании некоей единой концепции или ряда концепций в рамках общего подхода, представляющих культуру в качестве органической целостности: это фундаментальная расщепленность самой культуры. В предельном варианте можно говорить о светской и религиозной культуре, причем необходимо осознавать, что их существование протекает не параллельно, но в тесном переплетении друг с другом. Русские философы П.А. Флоренский и А.Ф. Лосев предпочитают говорить о двух культурных типах, имманентно присутствующих в человеческой культуре с момента ее зарождения. В Энциклопедическом словаре о. Павел Флоренский пишет: «Руководящая тема культурно-исторических воззрений Ф[лоренского] – отрицание культуры, как единого во времени и в пространстве процесса, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Что же касается до жизни отдельных культур, то Ф[лоренский] развивает мысль о подчиненности их ритмически сменяющимся – типам культуры средневековой и культуры возрожденческой»⁵. Данную дефиницию культурных типов уточняет А. Лосев, который предпочитает обозначать их как «эллинское язычество и византийское православие»⁶. Причем если чаще всего выделение светских и религиозных корней культуры не преследует цели утвердить ее принципиальную дуальность, выделение культурных типов у Фло-



ренского и Лосева преследует именно эту цель. Как заключает Лосев, их примирение невозможно, их сосуществование – это война до победы, до окончательного истребления одного из них⁷.

Именно такого рода предельным антагонизмом выделение этих типов культуры отличается от мнимого ее деления, которое опирается на уже ставший классическим спор естественно-научного и гуманистического способов познания. Отмечая неравномерность использования в сфере науки и в гуманитарной сфере культуры – философии, искусстве, религии – логических и интуитивных элементов человеческого познания, авторы концепции «двух культур», английский физик и писатель Чарльз Сноу⁸ и его отечественный коллега физик академик Евгений Фейнберг⁹, констатируют различие ментальных характеристик ученого и художника. Однако при таком подходе к выделению двух культур критерии такового всецело остаются в рамках рации. Можно сослаться здесь на кантовское разделение дискурсивного рассудка и разума, порождающего идеи. Да и сами родоначальники современного спора естественных и гуманитарных наук – Дильтей и немецкие неокантианцы – начинали его отнюдь не с целью дискредитации человеческого интеллекта, но единственно с целью расширения его рамок, предложения новых путей исследования когнитивных возможностей человека. Выделение же религиозного и светского типов культуры ведет к их реальному противопоставлению.

Что лежит в основе выделения этих двух типов культуры? Несомненно, этот сфинкс культуры, ее двутипность разгадывается через фундаментальный дуализм самого человека, принадлежащего одновременно и миру природы, необходимости, и миру свободы, миру трансцендентальному. В пределе этот дуализм в христианстве представлен в образе Христа. Человек сотворен из праха земного, и в то же время является образом и подобием Бога. Активность человека может быть направлена как на мир дольний, так и на мир горний. Таким образом, в основание определения культуры мы должны положить определение человека и характера его деятельности, понимаемой в самом широком смысле. В качестве основоположений, объемлющих человека и его активность и, следовательно, формирующих тот или иной тип культуры, предлагаются гуманизм и аскетизм.

Совершенно несправедливо противопоставлять аскетизм и человеческое творчество. В той или иной форме аскетизм мысли, воли, чувства присущ любому свободному творческому проявлению. Даже этап творческого вдохновения, горения, экстаза, преодолевающий, казалось бы, всякие пространственно-временные ограничения, не является ценным сам по себе; искомую культурную оправданность он получает, лишь приобретя через самопреодоление границ форму формулы, книги, картины и т.п. Само по себе вдохновение не является достаточным признаком

реального творчества. Согласно Н. Бердяеву, лишь мистическое творчество способно оставаться всецело в субъективных рамках, любому другому процессу объективации избежать не дано. Кроме того, трудно себе представить, что художник, например, получив творческий импульс, вдруг создаст таблицу химических элементов, признав истинность которой, химики напишут его имя рядом с именем Менделеева; или химик, после того как ему в творческом порыве явится Богоматерь с младенцем Иисусом, впервые взявшись за кисть, напишет картину, которую не стыдно будет выставить рядом с Сикстинской мадонной Рафаэля. Очевидно, что отличие аскетического от гуманистического творчества не в том, что одно (аскетическое) изначально задано догматическими рамками религии, а другое – абсолютно свободно и ничем не детерминировано.

Как удалось вкратце показать, любой этап творческой свободы, имеющий смысл, всегда отчеканен, с одной стороны, социумом (так называемый социальный заказ), с другой – жизненным, в том числе профессиональным, опытом человека и не может быть реально абсолютно свободным. Действительное отличие скорее следует искать в характере личностной установки: вера исключительно в собственные силы и возможности – либо упование в своих исканиях на милость Божью, во-первых, и в характере самореализации (самопрезентации либо самопреодоления), во-вторых. Прот. Г. Флоровский замечает по этому поводу: «Аскеза не связывает творчество, она его освобождает, потому что утверждает его как самоцель. Это прежде всего – творчество самого себя. Оно решительно отгораживается от всякого рода утилитаризма, только в аскетическом истолковании. Аскеза не состоит из запретов. Она – деятельность, «выработка» самого себя. Она динамична. В ней зов к бесконечности, вечный зов, неудержимое движение вперед»¹⁰.

Интересную концепцию противоречивости развития культуры в ее антропологическом измерении предлагает современный отечественный исследователь С.С. Хоружий. Исходя из того общепринятого факта, что развитие есть двусоставный процесс сохранения и изменения, то есть передача, трансляция предыдущих смыслов и их творчество, отечественный исследователь предлагает развести понятия духовной и культурной традиций в виду того, что их антропологические основания существенно различны. По его убеждению, строго антропологична лишь духовная традиция, культурная же к человеку относится исключительно опосредованно. Такое отличие констатирует результат того, что духовная традиция связана с процессом самопреодоления человека в энергичном дискурсе, который единственно и способен зафиксировать реальное развитие человека. Культурная же традиция, имея дело с сущностными, субстанциальными смыслами,



в принципе лишена возможности вести речь о развитии в антропологическом измерении.

Придерживаясь традиционного, в основном для неклассического типа философствования, взгляда на несводимость бытия и сущего, Хоружий, подчеркивая разность двух выделенных традиций, указывает на то, что онтологический статус имеет только духовная традиция, так как именно в ней человек реализует себя, контактируя непосредственно с бытием. Различие в дихотомийном отношении «бытие – сущее» обуславливает, по мнению отечественного исследователя, и различие в типах идентичности человека духовной и культурной традиций. Лишь идентичность человека, формирующаяся в рамках духовной традиции, конституируется в условиях цельного участия человеческого существа, а не какой-либо его части, в силу того что ему в данном случае противостоит абсолютно иное.

Наконец, интересное положение высказывается Хоружим в отношении характера самой духовной традиции, соотношения в ней процессов создания нового и сохранения старого. В отличие от других традиций, в том числе и культурной, в духовной традиции никакого антагонизма между этими процессами не возникает по одной существенной причине: сохранение духовной традиции и есть ее обновление, так как ее наличие в той или иной исторической реальности уже свидетельствует о том, что духовная традиция жива, а значит, реализует свой потенциал изменения и развития. Таким образом, отечественный исследователь в историческом процессе развития человека и человечества особо выделяет роль духовной традиции, характер связи с которой становится определяющим и для традиции культурной¹¹.

В характере взаимодействия в теле культуры двух вышеназванных типов можно отметить очевидную парадоксальность. Исторически языческий эллинизм предшествует византийскому православию, вырабатывает в лице античной философии адекватный «словарь», окончательно, казалось бы, в Возрождении берет верх, утверждая социальную правду своих идей и принципов. Однако постоянное ощущение кризиса заставляет культурфилософов искать и находить его причину в забвении человечеством религиозных корней и ценностей, в процессе секуляризации культуры. В качестве выхода из перманентного кризиса культуры ими предлагается разного рода синтез светского и религиозного начал в культуре. Нечто подобное можно наблюдать и со стороны западных теологов. Полагая *ratio*, *intellectus* человека общей основой веры и знания, а положения аскетической культуры чрезмерно суровыми и несвоевременными, католический и протестантский Запад ищет возможности нового религиозного гуманизма. Отечественный исследователь современной западной философии культуры Б.Л. Губман, оценивая положение дел в современной западной религиозной культурфилософии, отмечает: «Констатируя

обезбоженность цивилизации современности, представители теологии «смерти Бога» верят в возрождение гуманистической культуры на основе универсальных ценностей христианства, которые живы в человеке»¹².

Примечательна в этом отношении и позиция светских философов культуры на процесс становления культурфилософской парадигмы. Например, с точки зрения В. Конева¹³, культура есть пространство значимого бытия, есть преодоление небытия посредством креативного тварно-творящего усилия, есть своеобразный мостик с однонаправленным движением между небытием и бытием. Ученый предлагает считать философию культуры онтологией культуры. Из четырех парадигм – *on he on*, *cogito*, *existenz*, *affirmo*, в рамках которых, в основном, по его мнению, развивается философская мысль, – лишь последняя может соответствовать философии как онтологии культуры. Намечая основные характеристики парадигмы *affirmo*, которые отличают ее от предыдущих, отечественный философ выделяет в онтологической сфере наличие небытия, в логической – приемлемость принципа противоречия, так как мышление о культуре допускает негативные дефиниции и тавтологию, в гносеологической – вместо истины в эпистемологическом смысле задействуется правда в культурологическом значении. Парадигма *affirmo* предполагает совпадение, совмещение, во-первых, специфических проблем философии культуры и, во-вторых, специфической методологии, методологии гуманитарных наук. По большому счету, утверждает Конев, время господства этой парадигмы еще не пришло, а потому и философия культуры предстает не как данность, а как задача¹⁴.

Можно вполне принять многие положения размышлений отечественного культурфилософа, но трудно согласиться с его выводом относительно отсутствия или несформированности парадигмы *affirmo* в современном философском пространстве. Дело в том, что светская культурфилософия предпочитает не замечать того, что данная парадигма уже давно существует в рамках православно-христианской доктрины, где небытие в разных своих ипостасях: зло, прелесть, смерть – постоянные феномены, с которыми идет напряженнейшая борьба, а истина Троицы и Христа может быть постигнута только с приятием принципа противоречия. Учение о спасении – сотериология, – в котором победа над смертью есть конечная цель, является центральным моментом аскетической установки. Причем и задача, и сам процесс, и конечная цель целиком и полностью связаны с человеком, его онтологическим состоянием. Но на этом схожесть установки *affirmo* и установки *σωτηρία* заканчивается. Более существенны их различия. Если первая понимается как научная задача и ориентирована, прежде всего, на интеллектуальное преображение человека, то



вторая содержит в себе неразрывно онтологическую и этическую задачи, так как «спасение в христианстве означает исцеление от греха и чрез это дарование возможности и способности к вечной жизни»¹⁵. Эти задачи выполнимы только целостным человеком, на что указывает и сам греческий термин: «Σωτηρία означает: я становлюсь *σως*, целостным, я достигаю полноты своего существования»¹⁶.

Примечания

- ¹ Кассирер Э. Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 155.
- ² Культурология. XX век. Словарь. СПб., 1997. С. 497.
- ³ Межуев В.М. Как возможна философия культуры // От философии жизни к философии культуры. СПб., 2001. С. 35.
- ⁴ Баткин Л.М. Два способа изучать историю культуры // Вопросы философии. 1986. № 12. С. 107.
- ⁵ Флоренский П.А. [Автореферат] // Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. М., 1994. С. 38–39.

- ⁶ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 865.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Сноу Ч. Две культуры. Л., 1973.
- ⁹ Фейнберг Е.Л. Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке. Фрязино, 2004.
- ¹⁰ Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация // Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 646–647.
- ¹¹ См.: Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 7–22.
- ¹² Губман Б.Л. Современная философия культуры. М., 2005. С. 288.
- ¹³ См.: Конев В.А. Онтология культуры. Самара, 1998; Он же. Человек в мире культуры. Культура, человек, образование. Самара, 2000.
- ¹⁴ См.: Конев В.А. Онтология культуры... С. 18–21.
- ¹⁵ Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 6.
- ¹⁶ Яннарас Х. Лекция в Женеве 10. IX. 1991. Неопубликовано (цит. по: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 47).

УДК 111

К ЭСТЕТИЧЕСКОМУ ДОСТОЯНИЮ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ИСКУССТВА

М.А. Богатов

Саратовский государственный университет,
кафедра теоретической и социальной философии
E-mail: m_bogatov@mail.ru

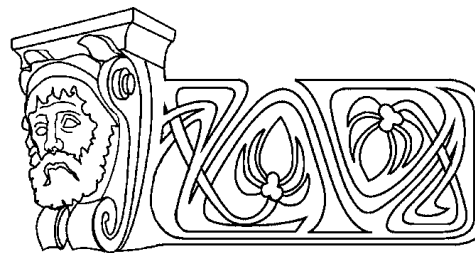
В статье рассматривается достояние произведения искусства, которое есть не что иное, как «несчастная судьба» эстетики. Из всех гуманитарных дисциплин эстетика как теоретическая наука одна конституирует свой собственный предмет «несчастливым» способом: необоснованно обобщая его. Эта стратегия эстетической мысли может быть рассмотрена как сознательное избегание «встречи» эстетики со своим собственным предметом.

To the Aesthetic Property of Work of Art

М.А. Bogatov

The article focuses on aesthetic property of work of art, that is «miserable destiny» of aesthetic. From all humanities the aesthetic like theoretic branch of science one that force their object by «miserable» manner: groundless synthesize them. This strategy of mind is conscious avoidance of «meeting» with this proper object.

Судьба у эстетики весьма странная: начиная с имени¹ и завершая существом – скорее там, где она объявляет о себе гордо и с достоинством, ею недовольны², а там, где молча происходит какая-то собственно эстетическая работа *по существу*, никто эстетику таковой не именуется, а называют



ее *Поэтикой, Критикой способности суждения, Философией искусства, Рождением трагедии, Душой и формами* или *Истоком художественного произведения*.

Если уж речь идет о произведении искусства, то она должна идти об определенном произведении искусства, поскольку *произведения искусства вообще* никогда *вообще* не существовало, несмотря на то, что всякое *определенное* произведение искусства не только претендует на то, чтобы быть произведением искусства вообще, но *вообще им и является*. И тем не менее эстетика претендует на разговор о произведении искусства вообще, специальным образом игнорируя, даже подавляя, с одной стороны, очевидную претензию каждого произведения искусства на статус произведения искусства вообще, и, с другой стороны, отсутствие этого *чистого* пространства произведений искусства вообще. Тем самым, если только эстетика не занимается каким-то конкретным и весьма определенным произведением искусства (и тогда она перестает быть эстетикой и становится – в зависимости от обстоятельств – хорошей или плохой, глубокой или посредственной *критикой*