

ПАРАДИГМЫ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

Недугова Ирина Анатольевна

МЕХАНИЗМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ПРЕДМЕТНОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ КУЛЬТУРЫ И ИДЕНТИЧНОСТИ

Ключевые слова: предметная идентичность человеческого я, герменевтический круг, иллюзорность сознания, диссипатии культуры, истончение предметности.

Статья рассматривает основные принципы герменевтики, удовлетворяющие современным запросам научного познания. Обосновывается детерминационное единство культуры с предметной идентичностью человеческого 'я'. На основе герменевтического круга определено, что причина кризисности культуры лежит в нарушении предметной идентичности человеческого 'я'. Герменевтика как подход в анализе культуры позволяет сконструировать модель культурной системы с учётом формирования предметной идентичности человеческого 'я'.

Keywords: subject identity of the human self, the hermeneutic circle, the illusory nature of consciousness, dissipate culture, thinning of objectivity.

The article discusses the basic principles of hermeneutics that meet the modern needs of scientific knowledge. Reasoned determination the unity of the culture and identity of the human subject 'I'. On the basis of the hermeneutic circle is determined that the cause of the crisis of culture lies in the violation of the substantive identity of the human 'I'. Hermeneutics as an approach to the analysis of culture allows us to construct the model of the cultural system and the formation of the subject identity of the human 'I'.

Практически с самого начала изучения культуры остро стояла проблема исследования соотношения культуры как объекта исследования и субъекта в процессе ее познания, активная роль культурно-обусловленного сознания исследователя в восприятии, понимании, анализе и интерпретации изучаемого им объекта.

Проблема сущности культуры всегда стояла в центре философских изысканий, но в определенный исторический период в оценке перспектив ее развития проявляется пессимизм, связанный с осознанным или нет улавливанием тех кардинальных изменений, которые в ней происходят начиная с рубежа XIX–XX вв. Если внимательно исследовать те факторы, которые способствуют установлению данной точки зрения, то важнейшим из них выступает резкое вмешательство науки или точнее говоря ее следствий на все уровни культуры, скорость совершающихся открытий, влияющих на жизнь общества и каждого отдельного человека.

Очевидно, что процессы, происходящие в сознании определяемые нами как персональная идентичность и культурное производство и потребление культуры достаточно жестко детерминированы.

М. Хайдеггер считал, что нет так называемого «нейтрального» феномена культуры, а есть только зависящего от сознания, те есть «само-себя-обнаруживающее» [26, с. 31]. Он считал, что истолкование феноменов требует метода, позволяющего выявить смысл и основание являющегося. Методом истолкования искомым смыслов феноменов должна стать феноменологическая герменевтика, цель которой – создание фундаментальной онтологии, построенной на основе аналитики человеческого существования.

На основе ранее рассмотренных форм и методов герменевтического анализа можно сформулировать идею герменевтики как дисциплины, способной обосновать общую теорию познания, которая была бы конкурентноспособной по отношению к сциентистски ориентированной традиционной теории научного познания. Исходной задачей ее должен стать герменевтический анализ высказываний,

нацеленный на выявление обосновывающей их логики. В зависимости от результатов этого первичного анализа дальнейший герменевтический анализ также должен строиться на логически различных стратегиях. Герменевтика в данном случае становится аналитической.

Гипотеза исследования. Герменевтический круг позволит выработать онтологическую модель рефлексивной базы над реальным процессом сознания.

Таким образом основными задачами герменевтики должны стать следующие:

1) герменевтический круг должен быть ориентирован не на фиксацию процесса предметного производства культуры, а на выработку идеального образа предметно определенной культуры через призму идентичности человеческого я;

2) второй важнейшей задачей является преодоление с помощью субстанционального подхода в герменевтики «привычной идентичности», лишенной и внутренней и внешней рефлексии. Идентичность не должна быть привычкой, задача философии дать точку, позволяющую вырваться из «привязанности» к предметному слою (вещи, знаку, символу);

3) логика герменевтического круга предполагает поэтапное построение идентичности я как движение по восходящей предметности от отношения «все с ничем» (идентичность со всем многообразием форм бытия) к идентичности я как модуса бытия человека, включающего «всего со всем» (А.Б. Невелев) [18, с. 20];

4) концепт восходящей субстанциональной предметной идентичности преодоление иллюзорности и пограничности сознания через освобождения от «захваченности» предметом или отношением предметностей.

Культура формирует картину мира человека, и тем самым функцией философии по отношению к культуре является выработка идеального образа предметно определенной культуры через призму идентичности человеческого я.

Проблема идеального рассматривалась в различных аспектах.

В античной философии (особенно у досократиков) категории Фигура (schema), Порядок (taxis), Позиция (thesis), Мера (metron), Эйдос (eidos) носили

не сколько категориальный смысл, но в них было заложено субстанциональное начало [15, с. 280].

Идея – центральная категория в философии Платона. Платон строго говоря, не разграничивал понятие идеи (Эйдоса) и идеального. Идея вещи есть нечто идеальное. Платон вкладывал в понятие Эйдос, прежде всего субстанциальный смысл. Платон трактовал идеи как некие божественные сущности. Они мыслились как целевые причины, заряженные энергией устремления, при этом между ними существуют отношения координации и подчинения [21, с. 89].

Субстанциональный монизм Платона проявляется в признании видовой субстанции: «Ведь то, что объемлет все умопостигаемые живые существа, не допускает рядом с собой иного» [Там же, с. 31а]. Всякая качественная определенность исключает всё, кроме себя. Эта мысль, высказанная Платоном в диалоге «Софист», разделялась и Аристотелем.

У Р. Декарта идеальное это «субстанция, коей присуще непосредственное мышление» [8, с. 128]. Тут следует обратить внимание на то, что непосредственное мышление субстанциально и отличается от рефлексии сознания тем, что последнее всегда опосредовано эмпирической практикой и без неё оно вообще не возникает. Положение сознания аналогично положению вещественно-телесного компонента субстанции, оно есть лишь частица субстанции (не всеобщее, частное, случайное). Это область рефлексии, область совершенно несущественная для субстанциальной души, не оказывающая на неё в своей рефлексии равным счётом никакого влияния. Здесь вновь возвращаемся к определению Платона: (Сознание) «то знание, которому присуще возникновение» (и это его отличает от субстанции-идеи). [21, с. 247].

У Г. Гегеля есть четкое определение границ субъективного духа: «дух, который охватывает лишь явления», дух, «погрязший во внешнем» [5, с. 79]. Область сознания онтологически не отделима от субстанции и её самодвижения, поэтому рефлексия косвенно отражая *causa sui* субстанции, никогда не является единичным актом, но всегда оказываются множественными и циклическими – «циклическая психология».

Предметная идентичность человеческого я должна строиться на принципах различения онтологического и сенсуалистического в мышлении. Г. Гегель определяя границы гносеологического тождества А и А так определял сущность я: «(я) даже не просто к себе самому относящееся всеобщее, а в первую очередь я есть бытие, дух есть бытие, сознание есть бытие». Это принцип заложен в философии Р. Декарта: «нужно понимать, что в я как знании и самосознании отражается интуитивно данная субстанциальная душа, поэтому в определённом смысле я и есть знание, которое обладает абсолютной достоверностью моего бытия». Принцип Сократа, «что для того чтобы познать А, мы сами должны принадлежать этому» развивается у Г. Гегеля в основу формально-логического мышления, если оно последовательно ориентировано на онтологию. Г. Гегель исходит в своих работах из этого же, утверждая по-сократовски: «Человек ... есть дух» [Там же, с. 81, с. 231], «Истинное явление духа есть ... дух человека» [Там же, с. 97]. Формулу «сущность человека – дух», или «дух, или человек как таковой» Гегель повторял многократно и в различных вариациях: «Человек в себе есть дух, разумность» [Там же, с. 256].

Г. Гегель определял идеальное как «ideelle» («идеализованное») разграничивая его с «ideale», как связанное с идеалом [Там же, с. 256].

Идеальное, в отличие от этического идеала «кроется» в процессе опредмечивания-распредмечивания, как форма деятельности человека и существует там, где происходит, процесс «снятия внешности», т. е. процесс превращения тела природы в предмет деятельности человека, в предмет труда, а затем – в продукт этой деятельности; это можно выразить и так: форма внешней вещи, вовлеченной в процесс труда, «снимается» в субъективной форме предметной деятельности; последняя же предметно фиксируется в субъекте в виде механизмов высшей нервной деятельности. А затем обратная очередь тех же метаморфоз – словесно выраженное представление превращается в дело, а через дело – в форму внешней, чувственно созерцаемой вещи, в вещь. Эти два встречных ряда метаморфоз реально замкнуты на цикл: вещь – дело – слово – дело – вещь. В этом постоянно

возобновляющемся циклическом движении только и существует идеальное, идеальный образ вещи [Там же, с. 67.].

К. Маркс иначе воспринимал идеальное. В марксовском понимании идеальное осуществляется в символе и через символ, т. е. через внешнее, чувственно воспринимаемое, видимое или слышимое тело слова. Но данное тело, оставаясь самим собой, в то же время оказывается бытием другого тела и это – идеальное его бытие, как значение есть нечто совершенно отличное от его непосредственно воспринимаемой ушами или глазами телесной формы. Слово как знак, как название не имеет ничего общего с тем, знаком чего оно является. Это общее обнаруживается только в акте превращения слова в дело, а через дело – в вещь, и затем – через обратный процесс, через практику и усвоение ее результатов [17, с. 15].

К. Маркс отталкиваясь от гегелевской «Феноменологии духа» выстраивает иерархию предметных уровней [Там же, с. 65]. У К. Маркс вещь есть вещь сама по себе и вещь, порождающая символ. Символ должен быть непосредственным телом идеального образа внешней вещи, точнее – закона ее существования, всеобщего. Знак – это символ, изъятый из реального процесса обмена веществ между общественным человеком и природой. Но особое место в деятельности человека занимает все же идеальный образ. Без идеального образа человек вообще не может осуществлять обмен веществ между самим собой и природой, а индивид не может выступать действительным посредником между вещами природы, поскольку эти вещи вовлечены в процесс общественного производства и функционируют в нем в качестве материала, средств или орудий этого производства, а идеальный образ как раз и требует для своего осуществления «вещественного материала», в том числе языка с его языковой символикой. Очень часто случается, что вместо того, чтобы с помощью термина видеть действительную суть вещи, индивид видит только сам термин с его традиционным значением, видит только символ, его чувственно воспринимаемое тело. В этом случае языковая символика из могучего орудия реального действия с реальными вещами превращается в фетиш, загораживающий своим телом ту реальность, которую она представляет. В результате вместо того, чтобы действительно видеть и сознательно

изменять внешний мир сообразно его собственным всеобщим законам, выраженным в виде идеального образа, этот человек начинает видеть и изменять лишь словесно-терминологическое выражение этого мира и думает при этом, что он изменяет сам мир. А мир и практически человеческое бытие от этого не изменяется ни на йоту и даже не замечает этого.

К. Маркс так определял сущность идеального: «...(оно) всегда выступает как продукт и форма человеческого труда, процесса целенаправленного преобразования природного материала и общественных отношений, совершаемого общественным человеком. Идеальное есть только там, где есть индивид, совершающий свою деятельность в формах, заданных ему предшествующим развитием человечества» [Там же, с. 90; с. 97].

Таким образом, идеальное не задано ни формой, ни материалом из которого производится предмет деятельности, оно находится в мыслимой форме.

Э.В. Ильенков писал: «Идеальность и есть не что иное, как аспект культуры, ее измерение, определенность, свойство». И далее у него мы встречаем продолжение его мысли: «Общественное сознание выступает как исторически сложившаяся и исторически развивающаяся система независимых от индивидуального сознания форм и схем «объективного духа», «коллективного духа», «коллективного разума» человечества (непосредственно «народа» с его своеобразной духовной культурой). Человек обретает идеальное («идеальный» план жизнедеятельности) только и исключительно в ходе приобщения к исторически развившимся формам общественной жизнедеятельности, только вместе с социальным планом существования, только вместе с культурой» [9, с. 216].

Г. Риккерт писал: «Если процесс реализации всеобщих социальных ценностей в течение исторического развития мы назовем культурой, то тогда мы сможем сказать, что главным предметом истории является изображение частей и целого культурной жизни человека и что всякий с исторической точки зрения важный материал должен стоять в какой-нибудь связи с культурной жизнью человека...» [22, с. 164.]

Следуя логике Сократа, Платона, Г. Гегеля мы считаем, что успешность герменевтического подхода как внутренней меры культуры и бытия человека должно строится на сочетании онтологического и субстанционального принципов [21; 5]. Платон в познании разграничивал способности формальной и диалектической, считая, что и те, и другие врожденные [21]. Утверждения диалектической логики имеют формально-логическую природу, вернее, на уровне суждений (тезис и антитезис) разум управляется формально-логическими законами, а на уровне умозаключений или на уровне смены одного суждения на противоположное – диалектическими. Эти законы и есть способ существования интеллектуальной субстанции, или идеи, как называет её Платон. Понятие, или умозаключение, диалектической логики, каковым мы имеем его в сознании, непохоже на типичный формально-логический продукт этого сознания. Если при анализе культуры не отталкиваться от разграничения предметных форм бытия, четко проводя грань между отношением к предмету и отношениям, порождаемых предметами, то тождество A и A невозможно.

Заложенное Платоном понимание общности идеи для всего человечества, является основой понимания бытия человека как ядра предметной идентичности, построенной на истончении предметности. Г. Гегель так оценил этот вклад Платона: «...реальность духа, поскольку он противоположен природе, предстала в ее высшей правде, предстала именно организацией некоторого государства...» [5, с. 89], а не организацией отдельной души.

Суть культуры – в возделывании идеалов как посредников между людьми и медиумов между людьми и вещами. Смещение акцентов либо на плотскую, либо на духовную сторону идеала позволяет подразделять людей на плотских и духовных, а в самой культуре выделять две неразделимые стороны – материальную и духовную.

Культура как внешняя форма бытия человека, базируются на диалектике опредмечивания-распредмечивания, но формирование ядра идентичности человеческого я тем не менее может строится только как процесс истончения предметности.

Герменевтика должна преодолеть отсутствие актуальности, некоторое «запаздывание», характерное для многих философских концепций в анализе культуры и персональной идентичности (Э. Гуссерль, Ф. Шлейермахер) [6; 4; 28]. Осознание своего я посредством предметной идентичности должно строиться «не после» (характерно для феноменологии), а как «здесь-бытие» (характерно для герменевтики) (термин М. Хайдеггера) [26].

Предметность предполагает некоторую внутреннюю иерархичность. Выстраивание анализа предметной идентичности должно, следовательно, строиться на учитывании акта «здесь-бытия» в контексте иерархичности предметных уровней. При движении мысли по предметным слоям формируется базис философского анализа культуры и сознания. В своем учении об Эросе Платон разделяет несколько трансформаций предметной субстанции. В «Пире» в ходе выступления ораторов предстают различные формы предметности: у Гесиода Эрос это «старейшего из всех богов», у Федра – нравственность, у Павсания два Эроса: Эроса Пандема и Эроса Урана, Эриксимаха Эрос превращается в аллегорическую всеобъемлющую потенцию, собственная его сущность грозит раствориться; у Аристофана Эрос – это стремление к целостному человеку, где любовь к другому человеку есть желание совершенствовать свое я («Пир») [21, 290]. Таким образом предметность представляется как иерархия возлюбленного различных форм средств бытия: *вещей, знаков, символов*, и знаков, не ограниченных пределами материального («непределельных знаков»). И, наконец, в уста своего учителя Платон вкладывает представление об истинном Эросе. У Сократа Эрос – это желание, а желать можно лишь того, чего у тебя нет и что ты хотел бы иметь. Если Эрос желает красоты, то сам он не может быть красивым. Такой диалектический подход позволяет Платону изложить учение Сократа об Эросе. Платон избирает в качестве метода, завершающего описание сущности Эроса мистагогию. Вместе с автором, читатель, пройдя низшую и высшую ступень посвящения, достигает последней ступени – эпопсии. Мистерия в греческой религии была наиболее личной формой веры. Платон так изображает подъем философа

на самую высокую вершину, где исполняется заложенное в любом Эросе стремление к вечно прекрасному, как будто он все видел сам. Сократ утверждает, что Эрос некрасив, но он и не безобразен. Это утверждение наводит нас на мысль, что Эрос занимает промежуточное положение между прекрасным и безобразным («Пир») [Там же, 290]. Такое же промежуточное положение он занимает между знанием и невежеством: он не обладает знанием, но он и не невежествен. Сократ говорит, что Эрос не обладает совершенством, но в то же время его нельзя считать несовершенным. Этим утверждением он подводит нас к выводу, что Эрос вообще не бог. Он не обладает ни добротой, ни красотой. Ему несвойственно блаженство. У него нет никаких признаков божественного происхождения. Но и к простым смертным он тоже не принадлежит. Он представляет собой нечто среднее между смертными и бессмертными, великий гений, посредник между богами и людьми. Таким образом Эрос как воплощенная форма «захваченности» сознания предметом, предстает в двух формах идентичности «всего с ничем» как зависимость от множества форм предметности, и потеря самости я и «всего со всем» как отрицание идентичности со множеством форм предметности ради единства с не имеющим пределов знаком (У Платона «любящее начало, а не предмет любви – И.Н.» («Пир») [Там же, с. 291].

Можно заметить, что в ходе культурно-исторического процесса кризисность отражения деятельностной стороны человека расширяется со временем. При становлении культуры данный процесс в сознании отражается как истончение предметности. С развитием цивилизации идет истончение предметности от *предметности 1* (отождествление себя с предметом) к *предметности 2* стремление к «непредельному знаку» как отношения «всего со всем» (А.Б. Невелев) [18]. Характеристикой современной культурной ситуации является символизация предметной стороны бытия, и это при том, что наблюдается значительный рост самой предметной (т. е. по сути культурной) составляющей бытия. Культурным смыслом и значением обладают не только признанные обществом культурные ценности, не только так называемые высокие ценности, но любые знаковые системы. Например, быт, повседневность, не являясь рафинированными

формами культуры, не менее важны для ее понимания, чем некие ее «элитные» образцы, зафиксированные в живописи, музыке и т. д. «Вечное носит одежду времени» (Ю.М. Лотман) [15, с. 31].

Важнейшему на наш взгляд аспекту соотношения культуры (культурного) и ядра идентичности человека посвящены работы И. Хейзинга [24; 27]. Оценивая хаотичности и эклектичности культуры второй четверти XX века как отрицательное явление, он противопоставляет этому три «стержня» позволяющие «удержать» ее от хаоса:

– равновесие между материальными и духовными ценностями, что обеспечивает гармоничное развитие культуры и самого человека;

– в основе культурной деятельности лежат вечные метафизические идеалы, которые должны осознаваться как надличностные ценности, осознаваемые разумом;

– «господство над природой», под которым он понимал обуздание человеком своих грубых инстинктов, эгоистичных устремлений [27, с. 30].

В чистом виде материальность культуры И. Хейзинг оценивал, как характеристику не только человеческой деятельности, а деятельности вообще, т.е. свойственной также животным. Следовательно, такую «культуры» он предлагал исключать из сферы собственно культурных явлений. Культура понимается им как «образ жизни, проникнутый нравственно-эстетическими идеалами». Культура есть способ и результат духовной деятельности, поэтому к понятию культура не применимо слово «прогресс». Культура существует там, где достигается равновесие ценностей, где человек чувствует господство над своими страстями, желаниями и инстинктами. Когда нарушены эти условия, культура приходит в упадок. Поэтому Й. Хейзинга трактует культуру как момент непосредственного бытия человека, а вопрос наличия или отсутствия культуры рассматривает непосредственно через человека, истинность или не истинность его отрисуществования. И. Хейзинга протестует против утилитарно практического отношения к действительности, лишаящего человека творческих импульсов, духовности и гуманности [Там же, с. 12].

Высокий уровень культуры в ту или иную эпоху обеспечивается равновесием между духовными и материальными ценностями: не «абсолютной» высотой, достигнутой культурой либо отдельным ее фактором (*религией, искусством, техникой и др.*), а согласованностью культурных функций, положительно сказывающейся на прочности структуры, на стиле и ритме жизни данного общества [Там же, с. 116, с. 260].

Проблему «усвоения» культурных ценностей поднимает Э. Левинас. Данный процесс он раскрывает через систему круговорота экстерииоризации и интериоризации, входе которого трактуемое как «направленность», «целенаправленность», как отношение к вещи, завершается ее усвоением, присвоением и последующим удовлетворением потребностей индивида. Э. Левинас вводит понятие, раскрывающее противоречивый переход «Иного (внешнего)» во «Тот же (внутреннее)» и называет его «культурой знания». Он пишет, что ««культура знания» одерживает верх над людьми» [12, с. 78].

В свою концепцию он вносит оттенок платонического идеализма. На основе платоновского учения о Едином, он утверждает, что в «культуре знания», стремящейся уничтожить различие между *тем же* и *другим*, не удастся полностью осуществить это намерение; например, восприятие предметов в их объективности не может совершаться как чистая имманентность, но при этом она «требует» и присутствия телесности. По мнению философа это противоречивый процесс. «Между конкретным *я* и *не-я* сначала возникает отношение не противопоставления, или различия, а отношение выражения, выражения одного в другом... Между мыслящим *я* и внешним миром возникает отношение осмысленного выражения, означение значимости, отличное от интериоризации и то господства *того же* над *другим*». Опыт «о-значения», «о-смысления» Э. Левинас связывает с опытом общения людей [11].

Как уже было отмечено ранее культура не стоит на месте. Понятие «кризис» культуры фиксирует лишь резкое увеличение скорости разрушения старых ценностей, сжатие временных рамок этого процесса, что не позволяет новым символам и знакам адаптироваться к традиционной знаковой системе ценностей. Это

положение усугубляется тем, что мыслители, которые дают оценку сегодняшней ситуации в культуре, объективно являются носителями прошлой по отношению к сегодняшней культуре, а потому они оценивают ее как бы из прошлого. Они воспитаны в определенной системе традиций и, естественно, рассматривают их как некий культурный эталон. Подняться над этим личностным образованием очень трудно и для многих мыслителей просто невозможно. Так было всегда. Но на современное состояние культуры стал оказывать колоссальное влияние научно-технический прогресс, особенно в сфере коммуникации, который изменил сами способы общения между людьми, а некоторые из них, например, письма как особые формы общения, просто на наших глазах исчезают из жизни.

Это *кризис* не отдельных сторон бытия, а основных форм жизнедеятельности европейской индустриально-технологической цивилизации, идейно восходящей к греческой культуре и философии. Одновременно это кризис современного человека вообще, способа его самореализации, форм рациональности, ибо все страны мира, все народы, пытаясь достичь уровня жизни промышленно развитых стран Западной Европы и Америки, стремятся идти по их пути. Другого способа успешной самореализации современный человек не знает. Вот почему можно сказать, что современный человек, способ его бытия находится в кризисе, и это та точка, в которой происходит смещение культурных уровней в сознании человека. Все дело в том, что средства культуры, которые делают человека предметным существом, неоднородны – это внутренняя характеристика структурности культуры. Условно мы разделяем эти средства и четыре группы по принципу: группа орудий, группа символов, группа знаков и группа предельных знаков. Сегодня, как и сто, двести и более лет назад создаются поистине прекрасные произведения искусства, но также происходит подмена «высокого» «низким», замена общечеловеческих ценностей на частноэгоистичные и т.д. И видится что это не проблема культуры, а проблема перемешивания различных культурных универсалий.

Культура в ее традиционном понимании представляла собой достаточно замкнутое и локальное образование. В человеческом обществе никогда не было

культуры вообще, а существовала некая система таких локальных культур, которые были отдалены друг от друга даже пространственно, и взаимосвязь между ними была лишь относительной. «Старые культуры овладевали лишь небольшим пространством и небольшими массами. Культуры обладали неким «иммунитетом» по отношению к другой культуре, не пропускающий в нее чуждых элементов и влияний. Это были во многом культуры, построенные прежде всего на системе этноценностей, которые присутствовали в данной культуре на любом срезе ее истории. Развитие такой культуры и приращение ценностей в ней проходило сквозь плотное сито традиций и ценностных установок при сохранении общей направленности. Признавая наличие других культур, любая локальная культура всегда рассматривала себя как высшее выражение человеческой культуры в целом. В основе локальных культур лежал «аристократический принцип» отбора ценностей, основанный на достаточно длительной их адаптации к господствующим культуурообразующим компонентам» (Н.А. Бердяев) [1, с. 155].

Современное состояние общества меняет данное положение дел, уничтожая локальный характер культур. Новейшие средства коммуникации резко расширяют возможности общения между культурами, одновременно сужая область этого общения, его глубинные, качественные характеристики. Наука, выступая как мощнейший фактор интеграции, одновременно снижает глубину общения между культурами, представители которой становятся все более неотличимыми друг от друга, в перспективе вплоть до неразличения своего основного коммуникационного и системообразующего фактора – языка. Уже сейчас мы интуитивно ощущаем некоторое культурное несоответствие между принадлежностью наших детей по рождению, допустим, к русской культуре, и гораздо лучшим знанием ими персонажей американских мультфильмов, чем героев русских сказок. Вытеснение этнических традиций, собственного культурного контекста, безусловно, выступает фактором разрушения локальной культуры.

Следствием этого становится изменение культурного поля жизни человека. Подчиняясь производству, затрачивая на это свои основные силы и время, человек начинает жить только настоящим, тогда как любая культура базируется на

традициях, почерпнутых из прошлого и передаваемых в будущее. К. Ясперс характеризует эту ситуацию как исчезновение из жизни людей «субстанции воспоминания» [29, с. 8]. «Жизнь человека заполняют кино и газеты, он слушает новости и смотрит фильмы, причем все это носит характер механической конвенциональности» (Х. Ортега-и-Гассет) [20, с. 61].

Поскольку основным культурообразующим фактором является творчество индивидов, представляющих данную конкретную культуру, то разрушение локальных культур сопряжено с уничтожением, по выражению Н.А. Бердяева, индивидуального характера творчества [1]. Самовыражение личности, осуществляясь в определенных рамках, начинает подчиняться неким стереотипам, общность которых может носить как случайный характер, так и детерминироваться эталонами той культуры, которая преуспела в области коммуникации и имеет возможность их всемерного распространения.

Постепенно реализуется процесс тиражирования культурных ценностей в их вышеопределенной зависимости, происходит привыкание к ним, а то, что привычно, уже трудно эмоционально переживать, им невозможно восхищаться.

К. Ясперс отмечает: «Потенциально наука и техника содержат в себе возможности своего гуманистического, культурного использования, но они остаются нереализованными, так как не вписываются в современную форму государства и общества, которые также основаны на использовании человека в качестве элемента политической, партийной, общественной или какой-либо иной системы. Поэтому появление тоталитарных государств в данное время – это не просто историческая случайность, но, напротив, закономерность, обусловленная проникновением науки и техники на все уровни общественной жизни. Это не рационализм, связанный с поисками истины и дискуссиями, а рационализация жизни общества и индивида, то есть подчинение их принятым стандартам поведения, в свою очередь обусловленными задачами производства и целями, которые выдвигает государство [42, с. 80]. Поэтому, отмечает К. Ясперс, «соответственно направляемая пропаганда является необходимым жизненным условием тоталитарного режима» [Там же, с. 81]. В таком обществе происходит слияние

науки, техники и государства в единую систему, которая целиком поглощает индивидуальность человека.

Антисциентистская традиция говорит о гибели культуры. Она носит заведомо абстрактно-утопический характер, так как предложить иное решение проблемы, оставаясь только на позиции негативного отношения к науке, не представляется возможным. Парадокс такой критики, связан с тем, что человек очень долгий период жил вместе с наукой и техникой и уже не может обойтись без них. Поэтому данная критика не только абстрактна, но и весьма выборна, так как ее стрелы направлены прежде всего против современной науки и техники, которые в свою очередь являются историческим и логическим продолжением предшествующих этапов жизни людей (Н.А. Бердяев) [1, с. 92].

Разговоры о кризисе культуры исторически совпадают с образованием системы тоталитарных государств и часть вины за это также возлагается на науку. Доля истины в подобных рассуждениях имеется, так как управление большими массами неизбежно связано, как отмечал Х. Ортега-и-Гассет, с антигуманными установками, которые обращаются не к внутреннему сознанию конкретной личности, а выдвигают некие общие принципы для абстрактного индивида [19, с. 90]. А это в свою очередь приводит к массовизации культуры и жизни, что является главным признаком ее кризиса. В тоталитарном режиме часть (личность) подчиняется общему (государству), а вера в высшие инстанции, каких бы проблем это не касалось, является основной в массовом сознании и служит оправданием любого индивидуального поступка. Исчезает главный признак культуры, отражающий ее основную сущность, – диалог как форма общения между людьми, обществами и культурами. Х. Ортега-и-Гассет пишет: «Для человека массы принять дискуссию значит идти на верный провал, и он инстинктивно отказывается признавать эту высшую объективную инстанцию» [Там же, с. 166].

«Кризис» современной культуры есть лишь продолжение кризиса человеческой деятельности. Так можем ли мы говорить о кризисе культуры? Скорее всего, данные предположения являются или спекулятивными или не достаточно обоснованными. Культура, как известно, существует посредством универсалий.

Определено, что универсалии – абстрактные представления. Они являются устойчивыми вследствие устойчивости конкретных жизненных явлений. Однако культурные универсалии есть и отражение культурной деятельности, воплощение в устойчивых идеалах, образцах. То есть, с «одной стороны, культурные универсалии имеют под собой фактическое основание, а с другой – весь комплекс абстрактного информационного материала, накопленного человечеством и воплощенного в культуре» (Ю.М. Лотман) [15, с. 366]. Но ведь культура сама есть универсалия. Будучи универсалией универсальным основанием, посредством которого существует то или иное явление) культура не может испытывать кризиса. Кризис проявляется только в сознании. Сознание будет носителем кризиса. Понимая структуру сознания и как структуру идеализированного предметного бытия, мы считаем, что при этом обнаруживаются определенные зависимости от форм культуры. Сознание формировалось в ходе длительного социокультурного процесса и предметно определено различными средствами культуры.

Происходит изменение социо-психической сущности человека. Быстрота изменяющихся знаний о внешнем мире, массив все увеличивающейся информации, которую сознание человека должно также быстро переработать, приводит к тому, что человеку уже некогда задумываться над вопросами, касающимися смысла жизни, целей существования и т. д. Человек скорее поглощает информацию, чем понимает ее. Место понимания мира, самого себя подменяется числом накапливающихся знаний. На первое место выходит не интеллект, а быстрое усвоение умения выполнять некоторые функции и подчиняться стереотипам поведения. Человек разумный уступает место человеку функционирующему. Отсюда «погружение в бессмысленное существование, пустое функционирование... утрата собственной сущности в стремлении рассеяться, рост бессознательности и в качестве единственного выхода – возбуждение нервной системы» [Там же, с. 111].

В периоды бифуркации общественные институты претерпевают перестройку. Наиболее жизнеспособными являются институты семьи и религии. Ко-

гда разрушаются идеологические системы, человек, утратив смысл жизни, программу бытия, теряется в поисках духовной опоры среди массы паразитирующих на проблемах духовности необразованных людей, сводящих этот поиск лишь к решению бытовых проблем. Теонимная мораль не требует высокого уровня духовной и научной культуры. Поэтому сейчас наблюдается некоторый возврат человека к религии, но это не возврат к прежней форме, существующей в прошлом, когда вслед за иудаизмом получили развитие христианство и ислам, и религия занимала значительное место в жизни человека. Таким образом, существуют два вида поиска истины: один, проводимый человеком с применением научных методов, другой можно назвать иррациональным. Не приходится сомневаться в том, что миром руководит определенная логика. Человек начинает поиски истины по методу «снаружи внутрь». Он пытается понять различные явления, соединить их воедино, как мозаику, чтобы получить полную картину. Правда, эта религия становится «оматерилизованной идеей». Идеей, с необходимостью, реализованной в «нечто» материальное. Для современных людей за пределом видимого или осязаемого вообще ничего не существует.

Выводы.

Проблема современной культуры, как следует из выше изложенного, не лежит в плоскости деления ее на массовую и элитарную или же на «высокую» и «низкую», а имеет своим основанием искаженное предметное бытие (перевернутую в предметном выражении систему универсалий культуры идентичность человеческого я).

Одной из основных функций культуры является мировоззренческая, следовательно, особую роль в формировании ядра персональной идентичности человеческого я, играет идеальное, которое определяет цель и смысл существования человека. Идеальное это не просто «символическое, помещенное в голову» (К. Маркс), это общность идеи для всего человечества, воплощенной в понимании сущности и предназначения человека. Формирование предметного ядра персональной идентичности может строиться только

Жизнь, с точки зрения герменевтики, предстает при этом как сфера осознания самой себя. Задача герменевтики состоит в таком случае в раскрытии механизмов самосознания жизни

Идентичность, утратившая частично или полностью актуальность есть «захваченная» (М.К. Мамардашвилли) [16] одним из предметных уровней сознанием. «Рабство» (Н.А. Бердяев) [1] сознания ограничивает пределы персональной идентичности. Герменевтика должна строить свой анализ, рассматривая смысл и контекст.

Не может быть нормального и ненормального мышления, не может быть самого по себе высокого и низкого значения объектов, важно само мышление и его рефлексия. В отношении культуры все же следует принимать во внимание вкладываемый смысл, наполнение, выраженное в идентичности и средства выражения. Немаловажно, на мой взгляд и приложение творческих усилий. Сам процесс творчества, не только как создания нового, но и идентичности в акте мышления «всего со всем».

Смысл слова в любом случае есть иллюзия, только лишь контекст дает полное понимание. Смыслы обнаруживаются и в материальных ценностях (имеется в виду культура), и в умственной деятельности человека, в частности, в его коммуникациях. Процессы смыслообразования происходят в сфере культуры и находят свое выражение в языке. Таким образом, иллюзия – это утрата сознанием полноты предметных форм в состоянии отношения «всего со всем».

Мы может выявить множество иллюзий.

Первая иллюзия – это любая дихотомия: «высокая культура» и «низкая культура», материальное и идеальное, реальное и воображаемое и т.п.

Антагонизм мышления и объекта мышления, поскольку односторонний редуционизм и есть иллюзия. Сознание перебираясь по предметным слоям так или иначе попадает в поле предмета, но при этом оно всегда должно содержать «резерв» отстраненности от предмета.

Проблема отношения между культурой и сознанием должна строиться на принципах преодоления традиционных подходов, сформированных в русле

культурологических концепций и включать в себя рассмотрение внутренних детерминационных процессов между культурой и сознанием.

Определено, что не правомерно говорить о «кризисе» культуры только в категориях культурного производства. Целесообразнее раскрыть данные процессы с позиции предметного анализа сознания и культуры. Таким образом, любая кризисность может быть определена как изменение предметной структуры. Утрата структурности предметного восприятия лишает возможности рефлексии.

Смещение предметной структуры, нарушение различения предметных сторон бытия приводит к отчуждению человека от культуры или же отрицанию сознанием самого себя.

Сознание устанавливает рамки посредством культуры, но при этом само ищет способы расширения этих границ. Сознание, опираясь на предметную структуру, ищет пределы допустимого. «Увлеченность» одной из сторон предметного бытия, не только приводит к сужению онтологических основ для сознания, но и приводит к отчуждению от культуры вообще.

В современной культуре (вне зависимости от национальных границ) можно с очевидностью заметить тенденции, описанные ранее как тенденции отрицания культуры.

Принимая за основу исследования идеализированную структуру предметного бытия, мы считаем, что выявляются определенные зависимости от форм культуры от сознания. Кризис современной культуры есть лишь продолжение кризиса человеческой деятельности.

Стадия перехода культуры возникает как дискретизация структуры культуры, как изменение распознаваемого сознанием ранжирования предметных уровней. Переход возникает тогда, когда происходит изменение структуры культуры (от сжатия к рассеиванию). Сознание, улавливая фрагмент изменения, возможно и не ощущает всю полноту стадии перехода, но четко воспринимает изменение само по себе.

Переход подготавливается возникновением внутри системы диссипативных элементов, которые долго не замечаются, так как осознание культуры до поры до времени улавливает лишь то, что обозначено системой культуры.

Признаками переходной эпохи можно назвать:

1) изменение сути рефлексии предметного бытия человека (первая стадия может быть определена как период, время новых рубежей (в этой стадии время ускоряется или замедляется);

2) переломная стадия, при которой возникает ощущение несоответствия предметных уровней и актуального бытия, сопровождается оценкой культуры как устаревшей;

3) отрицание культуры, а через отрицание культуры и отрицание сознанием самого себя (период, когда выявляются смысл и масштаб произошедших изменений);

Для любой стадии характерно появление специфического типа пограничного сознания, которое, отражая и воплощая изменение состояния культуры, может быть связано и со старой и с новой систематикой.

Можно указать следующие переходные эпохи: Архаика, Возрождение, Просвещение, Модерн, Постмодерн. При этом очевидно наблюдается усиление частоты переходов в культуре со временем.

Характерным признаком перехода системы культуры является колебание от романтизма до авангардизма, модернизма и постмодернизма, возникают различные варианты пограничного, порогового, предельного, порубежного, трансгрессивного творческого сознания. Стадии перехода всегда сопровождаются резкими изменениями оценки культуры сознанием. Именно сознание подводимое системой культуры распознает код культурного поля. Такие изменения сопровождаются ощущением кризиса культуры, объективным восприятием «отсутствия» культуры. Стадиально можно выделить, например, такой порядок: модерн – авангард – модернизм – массовая культура – постмодернизм. К середине XX века вполне очевидным стал процесс рассеивания системы культуры, который проявился в фактическом отсутствии «высокого» искусства.

Признаками кризисности выступает отчуждение человека от культуры, симуляция смыслов и нарушение предметной иерархии бытия, отражаемой в сознании человека. Понятие культуры в некотором смысле всегда выражало то, что остается стабильным на протяжении не только жизни отдельного человека, но и многих поколений. Жизнь людей протекала как бы на фоне культуры, и включение в нее каких-то новых ценностей могло занять целую жизнь человека. Ценности становились внутрикультурными после достаточно длительного историко-социального отбора. Для этого кризиса характерно нарушение диалектического единства между формой и содержанием системы. Гипертрофированность формы в ущерб сущности, а иногда и за счет коррозии системы удвоение «пустой формы». В сознании же происходит сходный процесс: искусственное разведение слоев и форм культуры на протяжении длительного времени привело к тому, что вся культура воспринимается как одномерная и бесценная (не имеющая ценности как формаобразование идеального); иначе такое явление принято называть кризисом духовности.

Определено, что причина кризисности культуры лежит не в культурных универсалиях, внешнем поле культуры, а в нарушении предметной идентичности человеческого я. Герменевтика как целостный подход, включающий в себя понимание, трактование, оценку контекста предметной формы, построение мысли познания от культуры и самого себя.

Герменевтика как подход в анализе культуры позволяет сконструировать модель культурной системы с учётом формирования предметной идентичности человеческого я.

Список литературы

1. Бердяев, Н.А. Философия свободы; Смысл творчества [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.: Правда, 1989, 2004. – 607с.
2. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла [Текст] / пер. Л. Любарской, Е. Марковской. – М.: Добросвет, 2000. – 778 с.
3. Бодрийяр, Ж. Система вещей [Текст]. – М.: НОРМА-ПРЕСС, 1995. – 460 с.

4. Гадамер, Х.Г. Истина и метод: основы философской герменевтики [Текст] / пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
5. Гегель, Г.Ф. В. Энциклопедия философских наук: собрание сочинений [Текст]: в 6-ти т. – М.: Мысль, 1977. Т. 3. Философия духа. – 472 с.
6. Герменевтика [Электронный ресурс]. URL: dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/253/ГЕРМЕНЕВТИКА (дата обращения: 08.10.2014).
7. Гуссерль, Э. Феноменология [Текст] // Логос. – 1992. – № 1. – С. 67–98.
8. Декарт, Р. Избранные произведения [Текст] / Р. Декарт. – М.: Госполитиздат, 1950. – 712 с.
9. Ильенков, Э. В. Идеальное [Текст] / Э. В. Ильенков // Философская энциклопедия. – М., 1962, – Т. 2. С. 219 – 227.
10. Кант, И. Критика способности суждения [Текст] // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 6-ти т. – М., 2001. Т. 4. С. 88–168.
11. Левинас, Э. Время и другой / Э. Левинас. Загл. с сайта. [«лектронный ресурс], режим доступа свободный // http://i-text.narod.ru/lib/levinas/levinas_vremya_i_drugoi.htm.
12. Левинас, Э. Тотальность и бесконечность: эссе о внешности / Э. Левинас [Текст] // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 78–99.
13. Лосев, А.Ф. Миф – развернутое магическое имя [Текст] / А. Ф. Лосев. – М., 1999. – 540 с.
14. Лосев, А.Ф. Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию / А. Лосев. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 479 с.
15. Лотман, Ю.М. Избранные статьи [Текст]: в 3 т / Ю. М. Лотман. – Таллинн, 1992. Т. 1: Феномен культуры. – 600 с.
16. Мамардашвили, М.К., Пятигорский, А.М. Символ и сознание [Текст]. – М.: Языки рус. культуры, 1997. – 200 с.

17. Маркс, К. Сочинения [Текст]: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 23: Товарный фетишизм и его тайны – 358 с.; Т. 42: Экономически-философские рукописи 1844. – 360 с.

18. Невелев, А. Б. Строеие персональной идентичности: возвышение к множеству многообразия [Текст] // Научное обеспечение повышения квалификации кадров: межвузовский сборник научных трудов. Челябинск: Образование, 2003. Вып. 3 / под ред. Д. Ф. Ильясова. С. 3-22.

19. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет; пер. А. М. Гелескула, – М., 1991. – 460 с.

20. Ортега-и-Гассет, Х. Запах культуры [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Алгоритм: Эксмо, 2006. – 408 с.

21. Платон. Диалоги [Текст]: сочинения: в 4-х т. М.: Мысль, 1990-1994. Т. 3. 654 с.

22. Риккерт, Г. Философия истории / Г. Риккерт. // Загл. с сайта. [Электронный ресурс], режим доступа свободный. // http://philosophy.ru/library/rickert/k_n.html Науки о природе и науки о культуре.

23. Риккерт, П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / П. Риккерт – М.: Искусство, 1996. – 270 с.

24. Тавризян, Г.М., О. Шпенглер, И. Хейзинга: две концепции кризиса культуры [Текст] / Г. М. Тавризян. – М., 1989. – С. 51-67.

25. Хайдеггер М. Учение Платона об истине [Текст] // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1986. С. 255-275. Хайдеггер, М. Учение Платона об истине / М. Хайдеггер. // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1986, – С. 255–275.

26. Хайдеггер, М. Вещь /Перевод В.В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – 447 с. [Электронный ресурс]. // <http://philosophy.ru/library/heideg/th.html>» – Режим доступа: свободный. – Загл. с экрана.

27. Хейзинг, Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры [Текст] / Пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича. – М.: Прогресс – Традиция, 1997. – 416 с.

28. Шлейермахер, Ф. Герменевтика [Текст] / Ф. Шлейермахер. –СПб.: Европейский Дом, 2004. –242 с.

29. Ясперс, К. Власть массы [Текст] / К. Ясперс // Призрак толпы. – М.: Алгоритм, 2007. – 540 с.

30. Ясперс, К. Общая психопатология [Текст] / К. Ясперс // Логос. – 1994. – № 5. – С. 42–87.

Недугова Ирина Анатольевна– канд. филос. наук, доцент, Южно-Уральский государственный университет (филиал в г. Миасс), Россия, Миасс.
